

Curso 2003/04
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES/7
I.S.B.N.: 84-7756-609-7

DAVID PÉREZ CHICO

Stanley Cavell.
Escepticismo como tragedia intelectual.
Filosofía como recuperación del mundo ordinario

Director
ANTONIO MANUEL LIZ GUTIÉRREZ



SOPORTES AUDIOVISUALES E INFORMÁTICOS
Serie Tesis Doctorales

ÍNDICE

LISTA DE ABREVIATURAS	xv
INTRODUCCIÓN	xvii
PRIMERA PARTE: STANLEY CAVELL	3
1. STANLEY CAVELL: VIDA Y OBRA	7
1.1 APUNTES BIO-BIBLIOGRÁFICOS	8
1.2 COMENTARIOS BIOGRÁFICOS	11
2. EL IMPULSO FILOSÓFICO EN LA MODERNIDAD	23
2.1 INTRODUCCIÓN	23
2.2 FILOSOFÍA SIN ADJETIVO	29
2.3 IMPORTANCIA DEL ASPECTO AUTOBIOGRÁFICO EN LA FILOSOFÍA DE CAVELL	39
2.4 CONTRA LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA	41
2.5 FILOSOFÍA Y MODERNIDAD	44
2.6 MUNDO ORDINARIO Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO	45
2.7 ESCEPTICISMO Y CINE	47
2.8 ESCEPTICISMO Y TRAGEDIA	53
2.9 ESCEPTICISMO FILOSÓFICO <i>VS.</i> ESCEPTICISMO COMO TRAGEDIA INTELLECTUAL	56
2.10 PERFECCIONISMO MORAL O EMERSONIANO	58
2.11 RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE CAVELL	61
2.12 RESUMEN	64
SEGUNDA PARTE: ESCEPTICISMO COMO TRAGEDIA INTELLECTUAL	69
INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE	73
3. MOVIMIENTOS DE HUIDA I: FILOSOFÍA Y LENGUAJE	77
3.1 INTRODUCCIÓN	77

3.2 ¿EL GIRO LINGÜÍSTICO?	81
3.3 DE CÓMO SURGE EL ANÁLISIS LÓGICO DEL SIGNIFICADO DE LAS PROPOSICIONES	88
3.3.1 FREGE	88
3.3.2 LA TEORÍA DE LAS DESCRIPCIONES	95
3.4 ANÁLISIS DEL LENGUAJE Y CONOCIMIENTO DEL MUNDO	97
3.4.1 EL <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i>	97
3.4.2 EL ATOMISMO LÓGICO DE BERTRAND RUSSELL	101
3.5 SIGNIFICADO LITERAL: FIN DE TRAYECTO	102
3.6 EL SIGNIFICADO DEL HABLANTE	107
3.6.1 CONTRA LA DENOTACIÓN	107
3.6.2 HACER COSAS CON PALABRAS	109
3.6.3 IMPLICATURAS CONVERSACIONALES	119
3.6.4 CRÍTICAS A LA FALTA DE MÉTODO	120
3.7 CAVELL Y LA NORMATIVIDAD DEL LENGUAJE ORDINARIO UNA INTRODUCCIÓN A MODO DE CONCLUSIÓN	121
 4. APROXIMACIONES AL MUNDO ORDINARIO	 125
4.1 INTRODUCCIÓN	125
4.2 FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO <i>VS.</i> INVESTIGACIONES EMPÍRICAS DEL LENGUAJE	127
4.3 EL CONOCIMIENTO DEL LENGUAJE ORDINARIO	130
4.4 IMPLICACIONES PRAGMÁTICAS	132
4.5 LA NORMATIVIDAD DEL LENGUAJE ORDINARIO	134
4.6 REGLAS Y CONVENCIÓN	137
4.7 CRITERIOS Y ACUERDOS: APROXIMACIONES AL MUNDO ORDINARIO	142
4.7.1 CRITERIOS	142
4.7.2 ACUERDOS	144
4.8 FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO Y ESCEPTICISMO	151
4.9 RESUMEN	157
 5. MOVIMIENTOS DE HUIDA II: EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO	 161
5.1 EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO	161
5.2 CONCEPCIÓN EPISEMOLÓGICA CARTESIANA	167
5.3 PREMISAS EPISTEMOLÓGICAS <i>VS.</i> CONSECUENCIAS	

ONTOLÓGICAS	169
5.4 LA DIVISIÓN DEL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO A PRUEBA	173
5.5 EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO	180
5.6 EL PROBLEMA DEL CRITERIO	182
6. LA VERDAD DEL ESCEPTICISMO	191
6.1 CAVELL Y EL PROBLEMA DEL CRITERIO	191
6.2 CAVELL Y EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO	199
6.3 LA RAZONABILIDAD DE LA DUDA ESCÉPTICA	201
6.4 UN CASO IDEAL DE CONOCIMIENTO	203
6.5 EL IDEAL CRÍTICO DE CAVELL	207
6.6 ¿DICE REALMENTE EL ESCÉPTICO LO QUE QUIERE DECIR?	210
6.7 CONOCIMIENTO DE OBJETOS GENÉRICOS <i>VS.</i> CONOCIMIENTO DE OBJETOS ESPECÍFICOS	211
6.8 EL DILEMA DE LA FILOSOFÍA TRADICIONAL	215
6.9 EL FILÓSOFO NO EMITE UNA REIVINDICACIÓN DE CONOCIMIENTO	216
6.10 LA VERDAD DEL ESCEPTICISMO	227
6.11 ¿CÓMO RECUPERAR EL MUNDO ORDINARIO?	233
7. MOVIMIENTOS DE HUIDA III: ESCEPTICISMO COMO TRAGEDIA INTELECTUAL	237
7.1 INTRODUCCIÓN	237
7.2 EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE OTRAS MENTES	238
7.3 LA CONCEPCIÓN EGOCÉNTRICA	240
7.4 WITTGENSTEIN Y EL LENGUAJE PRIVADO	242
7.5 LA POSICIÓN ANTI-ESCÉPTICA ORTODOXA	247
7.6 RECONOCIMIENTO DE LAS OTRAS MENTES	250
7.7 EL MUNDO EXTERNO <i>VS.</i> OTRAS MENTES	255
7.8 LA PRIVACIDAD EN PERSPECTIVA Y EL CASO IDEAL DE <i>RECONOCIMIENTO</i>	260
7.9 CASOS DE AUTOCONOCIMIENTO	264
7.10 ESCEPTICISMO COMO TRAGEDIA INTELECTUAL	268
TERCERA PARTE: FILOSOFÍA COMO RECUPERACIÓN DEL MUNDO ORDINARIO	271
INTRODUCCIÓN	275
8. MOVIMIENTOS DE VUELTA I: NUESTRA COMPLICADA FORMA DE VIDA	279
8.1 INTRODUCCIÓN	279

8.2 EL MUNDO ORDINARIO COMO HOGAR	281
8.3 NUESTRA COMPLICADA FORMA DE VIDA	282
8.4 FILOSOFÍA Y FORMA DE VIDA	289
9. MOVIMIENTOS DE VUELTA II: LA CONFIANZA EN UNO MISMO	295
9.1 INTRODUCCIÓN	295
9.2 PENSANDO EN EMERSON	298
9.3 ESCRITURA HEROICA: THOREAU, EMERSON	310
9.4 EMERSON Y LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE	314
9.5 LA BÚSQUEDA DE LO ORDINARIO	317
9.6 LA CONFIANZA EN UNO MISMO	319
9.7 LA RECUPERACIÓN DEL MUNDO ORDINARIO	324
9.8 ¿DÓNDE SE ENCUENTRA LA FILOSOFÍA?	328
9.9 ¿POR QUÉ EMERSON?	335
EPÍLOGO: CONTENIDOS TRANSVERSALES	339
CAVELL Y EL DEBATE SOBRE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD	342
1. ¿CRÍTICA CULTURAL O FILOSOFÍA?	343
2. DERRIDA, AUSTIN Y LA VOZ FILOSÓFICA	348
3. HABERMAS Y EL IMPULSO EMANCIPATORIO	352
CONCLUSIÓN: FILOSOFÍA EN EL MUNDO ORDINARIO	359
A) METAFÍSICA DEL MUNDO ORDINARIO	367
A.1. METAFÍSICA DESCRIPTIVA	368
A.1.1 NATURALISMO Y ESCEPTICISMO	370
A.1.2 ¿DÓNDE SITUAMOS EL PRINCIPIO?	376
A.1.3 ANÁLISIS CONEXIONISTA VS. ANÁLISIS REDUCCIONISTA	378
A.1.4 METAFÍSICA DESCRIPTIVA Y METAFÍSICA REVISIONISTA	381
A.2. METAFÍSICA DEL MUNDO ORDINARIO	383
A.2.1 INTERPRETANDO A WITTGENSTEIN	383
A.2.2 IMÁGENES DEL MUNDO ORDINARIO	388
A.2.3 EXPERIENCIA Y FORMAS DE VIDA	395
A.2.4 OBJETIVIDAD Y CERTEZA	400
A.2.5 FILOSOFÍA SIN ÍDOLOS Y ESCEPTICISMO	403
A.2.6 METAFÍSICA DEL MUNDO ORDINARIO	405

B) FILOSOFÍA EN EL MUNDO ORDINARIO	411
BIBLIOGRAFÍA	417
I. TRABAJOS DE STANLEY CAVELL	417
I.I LIBROS	417
I.II ARTÍCULOS	418
I.III ENTREVISTAS	421
II. OBRAS QUE SE REFIEREN A LA FILOSOFÍA DE CAVELL EN GENERAL O A ALGÚN ASPECTO DE LA MISMA	422
III. BIBLIOGRAFÍA GENERAL	428

ABREVIATURAS

BF	Cavell, <i>La Búsqueda de la Felicidad</i>
BO	Cavell, <i>En Busca de lo Ordinario.</i>
CHU	Cavell, <i>Conditions Handsome and Unhandsome.</i>
CR	Cavell, <i>Claims of Reason.</i>
CRP	Kant, <i>Crítica de la Razón Pura.</i>
CW	Cavell, <i>City of Words.</i>
DK	Cavell, <i>Disowning Knowledge</i>
EE	Emerson, <i>Ensayos.</i>
ETE	Cavell, <i>Emerson's Transcendental Etudes.</i>
IF	Wittgenstein, <i>Investigaciones Filosóficas</i>
MWM	Cavell, <i>Must We Mean What We Say?</i>
NYUA	Cavell, <i>This New Yet Unapproachable America</i>
PP	Cavell, <i>Philosophical Passages</i>
SC	Wittgenstein, <i>Sobre la Certeza.</i>
SW	Cavell, <i>The Senses of Walden.</i>
T	Wittgenstein, <i>Tratatus Logico-Philosophicus.</i>
TF	Cavell, <i>Un tono de filosofía.</i>
TOS	Cavell, <i>Themes Out Of School</i>
WV	Cavell, <i>The World Viewed</i>

INTRODUCCIÓN

¿Por qué Cavell? Empezar con esta pregunta tiene trampa porque se necesita mucho más que una introducción para responderla. Es así que, antes de dar por concluido este trabajo, volveré a hacerme la misma pregunta. Por ahora, trataré de ofrecer alguna claves interpretativas a partir de mis motivaciones.

El principio (volveremos repetidamente a esta cuestión de los principios en filosofía) puedo situarlo en el momento en el que sentí la necesidad de participar en el debate filosófico provocado por el escepticismo. Esa necesidad acabó adoptando la forma de una Memoria de Licenciatura cuyo principal motor fue Wittgenstein, pero también Moore y Descartes a su manera lo fueron. Sin embargo, mis lecturas de Wittgenstein me dieron a conocer, sin ser realmente consciente de ello, a un tal Cavell que, con cierta frecuencia, aparecía en notas a pie de página en la literatura secundaria que consultaba por entonces. Probablemente ahí esté el principio: en alguna nota al pie en un libro de Glendinning (que cuando tuve acceso directo a la obra de Cavell, supe dejar de lado por su falta de autenticidad), de Newton Garver o de cualquier otro. Aquella primera nota al pie dio paso a mi lectura de *The Claim of Reason*, y ésta a lo demás.

Por decirlo todo, tendré que reconocer que en esos primeros momentos también me resultó atractiva la idea de realizar una tesis doctoral sobre un autor tremendamente complejo e interesante, a la vez que prácticamente desconocido en nuestro país. Esa es la razón de que el germen de la presente investigación haya sido un proyecto concebido casi exclusivamente como una introducción al pensamiento de Cavell. Originalmente el proyecto se titulaba

«La filosofía de Stanley Cavell: del escepticismo epistemológico al perfeccionismo moral». Sin dejar de ser un título adecuado para expresar la trayectoria filosófica de Cavell, no respondía con completa exactitud a los atractivos que para mí tiene su obra.

Desde que comencé la carrera de filosofía (después de haber completado estudios en Informática) he ido desplazándome desde la filosofía de la mente hasta una suerte de metafilosofía sin haber dedicado apenas un segundo de mi tiempo a reflexionar sobre esa deriva ni lo que pudiera significar. Bien, parece que el momento de hacerlo ha llegado.

El paso de la informática a la filosofía de la mente se puede entender casi con mayor facilidad que el resto, pero en todo ello existe una lógica interna. En filosofía de la mente me interesaba más que ninguna otra cosa todo lo que tuviera que ver con la Inteligencia Artificial. Visto desde la perspectiva que me brinda el paso del tiempo, puedo ver con claridad que al interesarme por la cuestión de cómo es posible crear inteligencias artificiales, en realidad me preocupaba por cómo es posible que existan estas criaturas inteligentes que somos los seres humanos. Así se entiende que, tras unos primeros pasos titubeantes con alguna publicación sobre los aspectos filosóficos de la IA, se produjera en mi vida un temprano encuentro cara a cara con la filosofía más académica, para el que seguramente no estaba preparado, pero que sin duda señaló el camino de lo que tendría que venir después.

Mis primeras lecturas filosóficas fueron trabajos en filosofía de la mente. A través de ellas conocí a Searle (creo recordar que lo primero que leí fue su *The Rediscovery of the Mind*). Muy pronto me llamó la atención, más que cualquier otro aspecto de su filosofía, la noción de Trasfondo. Tanto fue mi interés que de entonces data mi primer plan para realizar una tesis doctoral. Se trataba de contrastar diferentes estructuras apriorísticas como el propio Trasfondo searleano y su antecesor directo, las «formas de vida»

wittgenstenianas; el *Lebenswelt* de la fenomenología (en Husserl, Schutz y otros); el *habitus* de Bourdieu, etc. A la vista está que era un proyecto demasiado ambicioso, inabordable para un alumno con una débil formación filosófica, a pesar del mucho interés que pudiera tener por sacarlo adelante.

De todos estos focos de interés el más persistente era sin duda Wittgenstein. Pasé una época consumido literalmente por las lecturas de sus obras y las diferentes biografías que sobre él se han escrito. Llegó el momento de elegir un tema para mi tesina y si algo estaba claro es que tenía que ser sobre algún aspecto de su filosofía. En busca de un tema, me vi volviendo una y otra vez sobre las anotaciones previas a su muerte y publicadas con el título de *Sobre la Certeza*. En un principio este interés se debía a que en este libro se halla el germen más claro del trasfondo searleano. Pero ahora me interesaba más una cuestión como la de la justificación de nuestras afirmaciones de conocimiento. Cerca de poner el punto y final a la tesina, sentía que el tema de la justificación epistemológica era el equivalente a la cuestión más general de la justificación de la indagación filosófica. En la tesina esto quedó expresado en mi equiparación del problema de la justificación epistemológica tal cual se expresa, por ejemplo, en el problema del mundo externo, con el problema del criterio. A partir de entonces ha sido la búsqueda de estos criterios la que ha marcado mis esfuerzos posteriores.

Alguna de las cosas que he escrito han tratado de dar forma, sin éxito, a esta preocupación desde el ámbito de la epistemología, pero la voz de Cavell resonaba cada vez con mayor fuerza en mi interior. No sabía muy bien la razón de esta insistencia cuando planteé mi primer proyecto de tesis. Pero con el tiempo creo que lo he llegado a ver claro: la interpretación que hace Cavell del escepticismo entronca con los problemas planteados por la justificación de la indagación filosófica, esto es, con su auto-justificación.

Imaginémonos que las diferentes corrientes filosóficas a lo largo de la historia de nuestra disciplina son variaciones de un mismo tema. Por ejemplo,

de la pretensión perfectamente humana de alcanzar un entendimiento satisfactorio de nuestra situación. Esta situación se va haciendo más compleja con el paso del tiempo y, paralelamente, crece la especialización del saber. Las diferentes disciplinas que nacen al amparo de la filosofía (y la hacen descender de su lugar de privilegio) se ocupan de una situación cada vez más fragmentada. Pero la clase de entendimiento que busca la filosofía sigue siendo más exigente: un entendimiento completo. Ahora bien, ¿cómo podríamos lograrlo. Tradicionalmente se ha intentado, digámoslo así, desde arriba, esto es, adoptando el «punto de vista de Dios», o situándose en «Ninguna Parte», etc. A estos intentos los denominaremos aquí movimientos de huida de nuestra situación. Ahora bien, si no podemos salirnos de nuestra situación, ¿podríamos todavía alcanzar un entendimiento completo?, ¿qué podría justificarlo?, ¿existe un entendimiento que se auto-justifique? Si donde decimos «situación», pasamos a decir «mundo ordinario», conectaremos estas preocupaciones con la filosofía de Cavell.

Así pues, son tres los principales atractivos que me han acercado al pensamiento de Cavell: Wittgenstein, su interpretación de la amenaza escéptica y el mundo ordinario (que, dicho sea de paso, entronca con mis anteriores preocupaciones con las estructuras apriorísticas de sentido).

— 0 —

Por lo que respecta a Cavell y su extensa producción filosófica, nos encontramos con que, a pesar de la dificultad de dotar de coherencia a sus numerosos intereses y a tantos contenidos tan poco académicos -tan poco sistematizables- no falta quien lo ha intentado. Por lo general son tres los temas principales que se asocian con el pensamiento de Cavell: la filosofía de Wittgenstein primero, la reivindicación del pensamiento de Emerson a continuación y el escepticismo como aglutinador de todo lo anterior. Pero son

muchos los temas y las cuestiones que Cavell aborda en su dilatada trayectoria. No ahondaremos en esto último porque, tanto a los aspectos biográficos, como a las cuestiones no tratadas con profundidad en el resto de la tesis, le hemos dedicado la primera parte de nuestra investigación

En la segunda parte expondremos la peculiar lectura que hace Cavell del escepticismo como tragedia intelectual motivada por lo que aquí denominaremos «movimientos de huida» por parte de la filosofía en busca de la satisfacción de una serie de falsas necesidades. Podría pensarse, y sobre esto tendremos que hablar con mayor detenimiento en capítulos posteriores, que el escepticismo que vislumbra Cavell es posterior a que nuestra existencia se convierta en una tragedia, pero no todo es tan sencillo. La situación, en pocas palabras, y en espera de la prometida exposición en mayor profundidad, sería una motivada por la inseguridad que resulta de la percepción de la fragilidad de nuestra existencia (lo que más adelante veremos que Cavell describe como el sentimiento de vergüenza provocado por nuestra condición). Esta inseguridad nos habría hecho ver la necesidad de partir en busca de certezas para nuestra existencia, pero es tanto lo que nos alejamos que acabamos perdiendo lo más próximo. En términos cavellianos lo que acabamos perdiendo es *lo ordinario*, nuestro *mundo ordinario*, que equivale a decir que perdemos todo lo que somos, o lo que hace que seamos lo que somos (las condiciones de sentido de nuestra existencia). Ahora bien, una de las mayores aportaciones de Cavell consiste en haber visto en autores, como Austin, pero sobre todo Wittgenstein, de cuyo pensamiento se siente heredero, que este escepticismo no es algo que deba ser refutado, sino en todo caso superado. Porque las dudas escépticas expresarían una importante verdad: más que negar la posibilidad de conocimiento, nos muestran que la solución a nuestra situación de pérdida pasa, obviamente, por recuperar lo que hemos perdido, pero para ello hay que dejar de seguir huyendo para satisfacer las falsas necesidades auto-impuestas de manera arbitraria.

Toda la discusión anterior está recorrida por una concepción de la filosofía poco usual en el mundo académico, que nosotros comenzaremos a perfilar en cuanto veamos la necesidad de recuperar el mundo ordinario que la filosofía contribuyó a perder. Consecuentemente, nos ocuparemos de esta concepción al final del trabajo, en la tercera parte que lleva por título “filosofía como recuperación del mundo ordinario”. Allí nos ocuparemos del cambio que se produjo en el pensamiento de nuestro autor a partir de la recepción de Emerson en su obra. En pocas palabras, el cambio tiene que ver con que, donde antes la crítica (a partir de Austin y de Wittgenstein) se limitaba al ámbito filosófico, a partir de Emerson se amplía hasta incluirnos a todos (al filósofo que cada uno de nosotros lleva en su interior).

Nuestras conclusiones están planteadas como una continuación a partir de Cavell. Según nuestra interpretación, si confiamos en él (si confiamos en nosotros mismos), pone el mundo ordinario a nuestro alcance. Lo que hagamos después corre de nuestra cuenta. Así, las conclusiones forman una cuarta parte (“Filosofía en el mundo ordinario”) en la que, además de ir cerrando cuestiones que quedaron abiertas en el resto del trabajo, propondremos una práctica metafísica del mundo ordinario a partir de una lectura de *Sobre la certeza* y analizaremos la situación de la filosofía en el mundo ordinario que habríamos recuperado.

— 0 —

Después de un período largo de tiempo como el que, de manera bastante interrumpida, eso sí, me ha ocupado esta investigación, son muchas las personas que de una u otra manera han contribuido a que llegue a buen puerto. Comenzaré nombrando a las más alejadas al mismo.

Existen algunas personas que sin mayores aspavientos cambian la vida de otras ofreciéndoles una oportunidad para recobrar la confianza en sí

mismos. Esto es lo que Clímaco, pero también otros compañeros del CEIPS Nuryana han hecho por mí. Además, cuando llegó el momento culminante en la redacción de la tesis, no pusieron reparo alguno en dejarme los días libres que fueran necesarios. Mi agradecimiento y mi deuda con ellos es mucho mayor de lo que puedan valer estas palabras.

Mi familia política cedió una buena parte de su intimidad para acogerme en su casa durante un largo mes de comidas a deshora, respuestas monosilábicas y deambulares distraídos por los alrededores de la casa sin cuestionar ninguno de mis caprichos. Aunque sé que no lo hacen por esto, mi gratitud con ellos es ya para siempre.

En la distancia quedan otros amigos y consejeros cualificados, como Toni Gomila, que sin tener porqué, siempre atendió mis llamadas y me animó a seguir desde el comienzo. Él fue el que me dio a conocer la existencia del debate en torno a la naturaleza del trasfondo searleano.

Ernesto Sosa, más lejos aún en la distancia, aunque más próximo en el tiempo, me pidió un buen día mientras escuchábamos las *suites* para violonchelo de Bach, que le resumiera lo que decía Cavell. Mi prolongado silencio me hizo entender lo difícil que era dar una respuesta a una pregunta tan sencilla, y mi mente no dejó ya de plantearse posibles respuestas. A Ernesto supongo que le habrá dado a entender que no lo tenía nada claro. Ello no fue razón para que dejara de acogerme con la máxima hospitalidad. Mi gratitud también para él.

Mis compañeros de la facultad de filosofía siempre han sido fuente de consuelo, pero también de inspiración. El primero fue Germán López, luego Gabriel Rodríguez y, la última, María Ponte. Mención aparte merece Moisés Barroso, compañero en otras batallas filosóficas, que, además de mi director de tesis, es la única persona que se leyó al completo una versión casi definitiva de este trabajo y la corrigió para que se entendiera mejor.

Mi pareja de filósofos favoritos, Manuel Liz y Margarita Vázquez, son de los que han estado ahí desde el principio a pesar de las muchas razones que han tenido para abandonarme. Han demostrado tener una paciencia infinita. Es otra de las deudas que me temo que no voy a ser capaz de pagar nunca.

Y, de nuevo, Manuel Liz, en su faceta de director, ha sido de lo más comprensivo. Lejos de ser un director dictatorial, siempre me permitió seguir mis intuiciones, ofreciéndome consejos y correcciones siempre afortunadas y esclarecedoras. Sin temor a incurrir en el tópico, puedo asegurar que ninguno de los errores que existan en las siguientes páginas es de su responsabilidad, mientras que gran parte de lo que pueda haber de valor, seguramente tuvo su origen en alguna idea suya.

Por último, esta tesis está dedicada a mi esposa Eva, porque hasta cuando duerme vela para que todo me salga bien; y porque se preocupa porque piensa que no me puede ayudar más de lo que ya lo hace; y porque lo ha dispuesto todo para que este último mes de prisas y nervios transcurriera lo menos accidentadamente posible; y porque sin ella, mi mundo ordinario no sería habitable.

PRIMERA PARTE

STANLEY CAVELL

«Podría expresar mi particular sensación de deuda con la enseñanza de Austin y con la práctica de Wittgenstein, diciendo que de ellos aprendí la posibilidad de que mis propias dificultades con la filosofía pudieran convertirse en cuestiones filosóficas –de manera que, por ejemplo, mis dudas acerca de la relevancia de la filosofía en la actualidad, su aparente irrelevancia con los motivos que me llevaron a la filosofía en primer lugar, ya no son obstáculos para el impulso filosófico que tengan que ser eliminados *antes* de poder comenzar a filosofar, ni por lo tanto, representan motivos para retirarme de la empresa filosófica. Ahora es posible investigar filosóficamente el asunto mismo de la irrelevancia, y a partir de él, la cuestión misma de la filosofía»

(Stanley Cavell)

«No tengo nada más a lo que aferrarme que mi convicción, mi sensación de que lo que digo tiene sentido. Pudiera darse el caso de que esté equivocado, de que mi convicción me aisle de todos los demás, de mí mismo»

(Stanley Cavell)

1

STANLEY CAVELL: UNA APROXIMACIÓN A SU VIDA Y A SU OBRA

En este primer capítulo, los objetivos no son más ambiciosos de lo que pudiera serlo una presentación a vista de pájaro de la vida y la obra de Stanley Cavell. La única diferencia con respecto a otras introducciones al pensamiento de determinados autores de las que abundan en los anaqueles de cualquier biblioteca, podría ser que, en el caso del autor que nos ocupa, biografía y pensamiento están estrechamente unidos. Se trata de un aspecto de la obra de Cavell sobre el que no es fácil profundizar en estos breves comentarios introductorios, pero que en los dos capítulos de esta primera parte se irá haciendo palmario. Sin embargo, más allá de que el propio Cavell así lo haya reconocido explícitamente en alguna entrevista o en alguno de sus libros publicados hasta la fecha, para apreciarlo por uno mismo es necesario poseer una visión general del conjunto de su obra, lo cual, en sí mismo, representa un desafío considerable. La conclusión a la que quiero llegar en este primer párrafo del primer capítulo, si es que se me permite expresarme en estos términos cuando apenas he comenzado mi exposición, es que una presentación general, ecléctica o no, de la vida y obra de este autor, posee un valor en sí mismo, sobre todo cuando se lleva a cabo en una comunidad filosófica como la nuestra, en la que no es todo lo conocido que quizás debiera serlo.

1.1 APUNTES BIO-BIBLIOGRÁFICOS

Stanley Cavell nació en Atlanta en 1926. No era éste su nombre de nacimiento, sino que decidió cambiárselo a los 16 años de edad. El apellido familiar de su padre era Goldstein, pero era un apellido que le había sido impuesto por un agente de inmigración en 1905 a su llegada a Nueva York. Parece, en cualquier caso, que el verdadero apellido familiar era algo así como *Cavalerskii*.

Sus padres eran emigrantes judíos. Su padre un excelente narrador de historias judías siempre apropiadas para la ocasión en curso por la atinada carga moral que propiciaba a cada situación. Este talento paterno se veía menoscabado, no obstante, por la falta de un lenguaje ordinario propio: «su ruso y polaco eran fragmentarios, su hebreo primitivo, su *yiddish* rígido y su inglés estaba roto desde el principio».¹ Su madre una más que buena pianista si nos atenemos al juicio emitido por el propio Cavell, él mismo un músico de carrera y *jazzman* (tocaba el piano y algunas noches el saxofón) en su juventud en el área de Sacramento. Incluso estuvo a punto de ir de gira por Chicago si no se llega a interponer su deseo de alistarse en el ejército (estamos en 1942) para «ir a la guerra contra Hitler». Pero no pudo hacerlo finalmente debido a una lesión de oído causada cuando un coche lo atropelló en la calle de su casa.

Su educación, en un avance de lo que más tarde sería su vida profesional, careció de rumbo fijo durante gran parte de la misma, podría decirse que incluso hasta cuando era ya un estudiante de postgrado en la Universidad de Harvard en la década de los 50. Primero fueron sus estudios de música en Berkeley a finales de los años cuarenta. Posteriormente pasó dos años en la ciudad de Nueva York en el Julliard Conservatory para proseguir

¹ TF p, 47.

con sus estudios de composición. Su lesión de oído no le había dejado otra opción que de ser compositor, y esto fue uno de los motivos para que durante estos años no dejaran de asaltarle serias dudas sobre su vocación musical. Fueron tiempos de constantes lecturas filosóficas², de idas al teatro, a la ópera y al cine en la calle 42 y de participación en el movimiento cultural de izquierdas, floreciente por aquel entonces en Nueva York³. De vuelta a la Costa Oeste, ingresó en UCLA en 1948 como estudiante *especial* de filosofía. Allí pasó tres años, tras lo cual, en 1951, nuevamente cruzó el país de costa a costa, esta vez con dirección a Harvard, con el objetivo de realizar los estudios de postgrado en filosofía. En esta universidad encuentra el ambiente ideal para una tesis doctoral a su medida y lo mejor de todo es que no le agobian en ningún momento con asuntos de fechas y plazos que cumplir. Tal y como él mismo ha dicho en más de una ocasión, en un principio pensaba escribir una tesis «perfectamente académica» según los criterios académicos más ortodoxos sobre el concepto de acción humana en Kant y en Spinoza,⁴ pero en el año 1955 sucedió algo que cambió definitivamente su manera de pensar y de concebir la filosofía. Aquel año J.L. Austin desembarcó en Harvard para impartir las famosas «Williams James Lectures» que más tarde serían publicadas en el celeberrimo libro *How to do things with words*⁵, y también organizó un seminario sobre el tema de las excusas (publicado luego

² Sobre la naturaleza de estas lecturas, Cavell nos dice que se trataba de lo que él «privadamente llamaba filosofía», a pesar de que no tenía ninguna idea al respecto de lo que otros pudieran entender por filosofía como para ser consciente de las diferencias. Tampoco lo era de las razones que le llevaron hasta este tipo de lecturas en busca de respuestas para la situación por la que atravesaba su vida en aquellos momentos («A thought of movies», p. 4).

³ Por ese entonces comienza su colaboración con la revista *Partizan* y también nace su interés por el psicoanálisis.

⁴ Una tesis doctoral, recuerda Cavell, perfectamente válida, esto es, lo bastante buena como para proporcionarle el grado de doctor, pero no lo suficientemente buena como para haberle proporcionado lo que de distintas maneras se había imaginado como «una voz, una vía, un tema, un trabajo personal» («Prólogo» en CR).

⁵ Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1981.

en sus *Philosophical Papers*⁶) al que Cavell tuvo la fortuna de ser invitado. Durante el tiempo que Austin permaneció en Harvard, Cavell experimentó un cambio decisivo: por fin sintió que tenía algo que decir en filosofía: tal y como él mismo confiesa, encontró «su propia voz filosófica en respuesta a Austin». El resultado más tangible fue el cambio de tema para su tesis doctoral, que a partir de aquel momento pasó a ser el de las implicaciones de los procedimientos austinianos para la filosofía moral. Según confiesa en una entrevista, Cavell llevaba ya por aquel entonces una doble vida, antes de la medianoche cumplía escrupulosamente con sus deberes de buen estudiante, tras lo cual, su tiempo de sueño lo ocupaban lecturas de obras menos “recomendables” de autores como Pascal, Kierkegaard o Freud.⁷ No dejaba de escribir en sus cuadernos a todas horas, pero nada sistemático resultaba de esta labor. Llegó un momento en que decidió que seguiría escribiendo hasta que lo escrito adquiriera más o menos la forma de un libro y lo presentaría como tesis doctoral. Eventualmente así es como ocurrió y el departamento de filosofía en Harvard aceptó en 1961 su tesis doctoral titulada *The Claim to Rationality*. Esta tesis acabó convirtiéndose, unos 17 ó 18 años más tarde, tras sufrir numerosas modificaciones y ser ampliada, en lo que probablemente sea la cumbre de su producción filosófica: *The Claim of Reason*.

Pero antes de entregar su tesis, Cavell había sido contratado como profesor asociado durante tres años en la Universidad de Berkeley. Allí paso algunos de los años más gratificantes de su vida profesional: compartió sus gustos e inquietudes intelectuales con otros filósofos en ciernes como Thompson Clarke, Kurt Fischer y Thomas S. Kuhn, quien más delante le dedicaría a Cavell un caluroso comentario de agradecimiento en la

⁶ Austin, J.L., *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

⁷ J. Conant, «An Interview with Stanley Cavell», en *The Senses of Stanley Cavell*, Richard Fleming and Michael Payne (eds.), Lewisburg, PA: Bucknell University Press/London: Associated University Press, 1989, pp. 21-72

introducción a su libro *La Estructura de las Revoluciones Científicas*.⁸ Después de tres años en la Costa Oeste volvió a Harvard, finalizó su tesis y el resto, hasta hoy, es historia. Una historia que, en lo que a la obra se refiere, trataré de presentar a continuación.

1.2 COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

1. El primer libro publicado por Cavell lleva por título *Must We Mean What We Say?* Se trata de una colección de sus primeros artículos (exceptuando dos trabajos anteriores escritos en colaboración con Alexander Sesonske)⁹ Es uno de los libros de Cavell mejor conocidos en el mundo filosófico, tan sólo superado por CR y, en lo que respecta al público menos especializado, superado únicamente por sus libros posteriores dedicados al cine. Se trata de un libro en el que Cavell trata de dar respuesta a varias de sus motivaciones filosóficas, como la que inspira el título de libro (nos encontramos en una situación en la que no decimos lo que queremos y finalizamos no sabiendo lo que queremos decir). No es un libro fácil, claro que ninguno de los de Cavell lo es. Los temas tratados son variados, y el estilo de Cavell no ayuda (al menos hasta que uno no se hace familiar con el tono de su obra) a rebajar el

⁸ «... después de mi partida de Cambridge, [el lugar de Leonard K. Nash] como creadora caja de resonancia, y más que ello, fue ocupado por mi colega de Berkeley, Stanley Cavell. El que Cavell, un filósofo interesado principalmente en la ética y la estética, haya llegado a conclusiones tan en consonancia con las mías, ha sido una fuente continua de estímulo y aliento para mí. Además, es la única persona con la que he podido explorar mis ideas por medio de frases incompletas. Este modo de comunicación pone de manifiesto una comprensión que le permitió indicarme el modo en que debía salvar o rodear algunos obstáculos importantes que encontré durante la preparación de mi primer manuscrito», T.S. Kuhn, *La Estructura de las revoluciones científicas*, FCE, 1975, pp. 18-19.

⁹ *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969. Los dos artículos que no se incluyen en el libro son: «Logical Empiricism and Pragmatism in Ethics», *The Journal of Philosophy*, vol. 48, 1, 1951, 5-17; y «Moral Theory, Ethical Judgements and Empiricism», *Mind* New Series, vol 61, 244, 1952, 543-563.

nivel de dificultad. Exceptuando quizás dos, puede que tres, de los diez trabajos que completan el libro, el resto son clave para sus desarrollos posteriores: desde el primero que da el título al libro y que es una presentación temprana de su concepción de la filosofía del lenguaje ordinario¹⁰ tal y como la hereda de Austin con anterioridad a que Thompson Clarke le hiciera reflexionar sobre alguna de sus conclusiones, hasta el último que es su primera —y puede que la mejor recibida por la crítica especializada— interpretación crítica de la obra de Shakespeare (en esta ocasión la obra escogida fue *El Rey Lear*). Entre ambos se ocupa Cavell de la (desafortunada) recepción de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein —tal y como queda reflejado en el trabajo de David Pole objeto de una feroz crítica por parte de Cavell—; de la labor crítica de Austin; de la importancia del lenguaje ordinario tal y como queda reflejado en la obra de Beckett *Final de Juego*.¹¹ También el libro de Kierkegaard *On Authority and Revelation* le permite a Cavell profundizar en sus análisis del lenguaje ordinario, pero sobre todo subrayar los sorprendentes parecidos existentes entre el método seguido por Kierkegaard cuando se trata de asuntos relacionados con la escritura de temas religiosos y los métodos del último Wittgenstein: ambos se implican en una investigación gramatical, en un caso de los conceptos religiosos y en el otro de los conceptos filosóficos. Otro de los artículos lo dedica Cavell a la polémica suscitada en torno a la posibilidad de parafrasear un poema (que en el fondo le sirve a Cavell para reflexionar sobre el uso literal y el uso metafórico del lenguaje) y que le lleva a concluir que el tipo de racionalidad que prima en los juicios estéticos es similar a la de los enunciados ordinarios.

¹⁰ Tan temprana (el artículo apareció originalmente en 1957) que probablemente se trate de la primera defensa por parte de un filósofo norteamericano de los métodos practicados por Ryle y Austin, ante los usuales reproches que acusaban a la filosofía del lenguaje ordinario de ser, entre otras cosas, metodológicamente irresponsable.

¹¹ Cavell observa que, en esta pieza de teatro, Beckett lleva a cabo un agudo análisis del lenguaje ordinario, en especial de nuestra incapacidad para dejar de hablar (o de expresarnos en general) con significado.

Mención aparte merece el trabajo titulado «Knowing and acknowledging», pues en él Cavell adelanta los aspectos claves de sus principales aportaciones en CR y, en realidad, en el conjunto de su obra, en especial su particular percepción del escepticismo como la versión filosófica o intelectualizada de un fenómeno moderno apreciable en otras áreas de la cultura.

2. *The World Viewed* es su segundo libro en orden de aparición y el primero dedicado al cine.¹² Se trata de una nueva recopilación de artículos con temas que giran en torno a sus preocupaciones de siempre, pero en este caso desde la perspectiva que le brinda una de las manifestaciones culturales más americana y cercana a su vez a la vida cotidiana. Tal y como confiesa, el motivo que le llevó a escribir estos trabajos es el de constatar el poder que las películas tienen y han ejercido sobre nosotros. Pero a diferencia de sus dos libros posteriores dedicados también al cine (a dos *géneros* cinematográficos concretos: “las comedias de enredo matrimonial” y “los melodramas de la mujer desconocida”), esta primera aproximación constituye principalmente un examen del *medio* cinematográfico. El interés de Cavell por el medio se desprende de la siguiente suposición: como la experiencia que tenemos de cualquier película es una experiencia de la proyección de una secuencia de fotogramas, la mejor manera de familiarizarnos con las películas realizadas en ese medio consiste en familiarizarnos con la naturaleza de los fotogramas. Y la pregunta que provoca gran parte de la reflexión subsiguiente es la de qué ocurre con la realidad cuando es proyectada en una pantalla de cine.¹³

Una última palabra sobre el título escogido por Cavell para el libro. El mismo es una derivación del título de un ensayo de Heidegger titulado, en su

¹² *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

¹³ WV, p. 26.

edición inglesa, «The Age of the World View».¹⁴ Este título le sugirió a Cavell la idea de que la nuestra es una época en la que la comprensión filosófica del mundo no llega más allá de nuestras concepciones del mismo, «concepciones que denominamos metafísicas».¹⁵

3. En su siguiente libro recogió las impresiones obtenidas en su lectura del libro de Thoreau, *Walden*. El título del libro es *The Senses of Walden*. Además de la importancia que ha tenido para investigadores especializados en la obra de Thoreau, en el conjunto de su obra representa la profundización en temas cruciales del pensamiento de nuestro autor: “reconocimiento”, una teoría filosófica de la lectura, lectura redentora, relación autor-audiencia, etc. Además, provocó una rectificación sumamente relevante para la obra posterior de Cavell. Al escribir *SW*, Cavell no dio mucha importancia a la figura de Emerson, predecesor y mentor de Thoreau. Esto es algo que, como decía, rectificó con la publicación de dos artículos dedicados a la figura de Emerson que, con posterioridad, fueron incluidos en una nueva y ampliada versión de *SW*, en la que nuestro autor aprovecha la ocasión para reclamar un lugar de privilegio en la tradición filosófica norteamericana para Emerson.

4. Del siguiente libro por orden de publicación, *The Claim of Reason*, ya hemos adelantado que es la obra cumbre de toda la producción cavelliana.¹⁶ Se divide en cuatro partes, de las que la segunda y la tercera son parte de su tesis doctoral original, mientras que las otras dos fueron añadidas con posterioridad: la primera para facilitar la comprensión de la segunda, y la cuarta como resultado de las inquietudes intelectuales que poblaban el cerebro

¹⁴ Heidegger, «La época de la imagen del mundo», de 1930, en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1996.

¹⁵ *WV*, p. xxiii.

¹⁶ *The Claims of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

de Cavell desde su época de estudiante de postgrado y que no habían encontrado la manera de ser expresadas con anterioridad con tanta libertad como en este libro. El subtítulo del libro define cada una de las cuatro partes que lo componen: Escepticismo (la segunda parte trata sobre el escepticismo acerca del mundo externo), Wittgenstein (en la primera parte discute la noción wittgensteniana de criterio y su relevancia para el problema del escepticismo), filosofía moral (conocimiento y el concepto de moral) y tragedia (la cuarta parte versa sobre el escepticismo acerca de la existencia de otras mentes y, en realidad, de mil y una cosas más: es la cuarta parte una muestra del mejor Cavell, el Cavell que, como uno de sus primeros comentaristas dijo de él, se asemeja a un «compositor que se propone escribir una doble fuga a cuatro voces [...]».¹⁷) Más adelante, cuando en el que es su esfuerzo autobiográfico más sostenido recuerda la época en la que escribió este libro, nos dice que si tuviera que resumir con una sola frase la razón por la que este libro existe, podría haber dicho lo siguiente: «para devolver la voz humana a la filosofía.»¹⁸ Y esto porque la voz se habría «perdido metódicamente en la crónica desconfianza de la filosofía hacia el lenguaje ordinario [...] y se habría perdido teóricamente en la conclusión del escepticismo moderno, cuyo advenimiento se produjo (escénicamente en Descartes y Hume) al desecharse la voz individual.»¹⁹ Volveremos sobre el tema de la voz filosófica cuando nos ocupemos de la respuesta de Cavell a las críticas dirigidas por Derrida a Austin.

¹⁷ Mary Mothersill, «Must we Mean What We Say? A Book of Essays; The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film; The Senses of Walden», *The Journal of Philosophy*, vol. LXXII, n.º 2, 30 de enero, 1975, pp. 27-48.

¹⁸ TF, p. 89.

¹⁹ *Ibidem*, 90.

5. *Pursuits of Happiness* es el segundo libro dedicado por Cavell al cine.²⁰ En él revisa y comenta una serie de películas de la época dorada de Hollywood que en manos de Cavell quedan englobadas en un género que recibe el nombre de “comedias de enredo matrimonial”,²¹ pues en todas ellas nos encontramos con un matrimonio cuyos cónyuges se han separado y que al final de la película se reconcilian. Cavell saca muchísimo partido de esta trama: por un lado observa que (al igual que ocurriría en los dramas de Shakespeare según las lecturas que de ellos hace Cavell) las dificultades para mantener las relaciones de pareja representan estudios de reconocimiento, o lo que es lo mismo, se trata de ejemplos de situaciones en las que se manifiesta el escepticismo acerca de la existencia de las otras mentes, pero en las que también puede ser superado. Por otro lado, estas películas permiten observar las precondiciones de la relación con lo cotidiano a las que, según la interpretación de Cavell, aspira la filosofía de Wittgenstein.

6. *Themes Out of School* es el primero de los títulos que Cavell toma de Emerson.²² Es un título bastante explícito en cuanto a la sensación de nuestro autor de que la mayoría de los asuntos y de temas que él considera apropiados para la reflexión filosófica no tienen cabida en un currículo académico de filosofía. Publicada en 1984, esta nueva recopilación de trabajos suyos, alguno (como el dedicado a comparar la filosofía analítica con el existencialismo) anterior a muchos de los incluidos en su primer libro, nos muestra a un Cavell que continúa definiendo su interés por la filosofía, mostrando su amplitud de miras y su atención a todo aquello que le sirva de alimento para la reflexión filosófica. Volvemos a encontrarnos con muestras

²⁰ *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of remarriage*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

²¹ Se trata del primer libro de Cavell traducido al español: *La Búsqueda de la Felicidad: las Comedias de Enredo Matrimonial*, Barcelona, Paidós, 1999.

²² *Themes Out of School: Effects and Causes*, San Francisco, North Point Press, 1984.

de su interés por el cine (de hecho el libro comienza con la siguiente pregunta: «¿Cómo es que un profesor de filosofía llega a dedicarse a pensar sobre el cine de Hollywood?»), por la historia, por la crítica literaria y por la filosofía, siempre la filosofía como catalizadora de las miserias y las esperanzas de nuestra existencia.

6. *Disowning Knowledge* es el único libro que Cavell ha dedicado enteramente al análisis crítico de los dramas de Shakespeare en relación con los temas característicos de su obra.²³ En especial, la tesis principal (y más polémica) defendida por Cavell consiste en que la tragedia shakespearana avanza el advenimiento del escepticismo cartesiano. Así, por ejemplo, *Otelo* personificaría el problema epistemológico de los límites de la percepción. A diferencia de lo que era característico del escepticismo anterior (preocupado por cómo conducirse en un mundo incierto), la tragedia (el escepticismo moderno a partir de Descartes) plantea la cuestión de cómo vivir en un mundo sin fundamentos.

7. *In Quest of the Ordinary*²⁴ incluye una serie de conferencias leídas en Berkeley, Stanford y Viena entre los años 1983 y 1986. El propio Cavell describe el libro en los siguientes términos: «una especie de informe del progreso en mi trabajo filosófico dedicado a localizar la herencia de Wittgenstein, Heidegger, y de Emerson y Thoreau antes de ellos».²⁵ Entre las conferencias incluidas en el libro encontramos uno de los primeros desagavios realizados por Cavell con respecto a sus comentarios anteriores referidos al pensamiento de Emerson. Se trata del trabajo que lleva por título

²³ *Disowning Knowledge: In Six Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

²⁴ *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

²⁵ QO, p. 105.

«Being odd, getting even», y en él Cavell manifiesta abiertamente su deseo de heredar el proyecto intelectual finalizado con Thoreau consistente en establecer y mantener una tradición de pensamiento que se diferencie de la tradición filosófica europea. Cavell compara (y diferencia) la actitud de Emerson en relación al escepticismo con la de Descartes: la apropiación que hace Emerson del *cogito* cartesiano constituye para Cavell «el descubrimiento filosófico de la propia conciencia que nos da la última oportunidad de probar nuestra existencia», pero a su vez «pone en peligro dicha oportunidad y, en lugar de probar que nos avergonzábamos de nuestra existencia y éramos incapaces de saberlo y probarlo, nos dejaba vagando por el mundo.»²⁶ Otra afirmación importante es que, según Cavell, la filosofía norteamericana propicia un cambio en nuestra percepción de la diferencia entre filosofía y literatura. Tanto Emerson como Thoreau (también Poe, según defiende en uno de los trabajos incluidos en el libro) nos legan una concepción de la unión de la filosofía con las prácticas cotidianas y todo ello coloreado por su percepción de lo fantástico. Por un lado tenemos la necesidad de volver nuestras vidas hacia las prácticas cotidianas como respuesta a la amenaza escéptica y, por otro, la imposibilidad de evitar lo que Cavell en ocasiones denomina «lo fantástico de la filosofía».

8. *This New Yet Unapproachable America*²⁷, se trata, de nuevo, de dos conferencias en las que Cavell continúa explorando el tema de la herencia filosófica y su relación con una cultura nacional. En la primera (“Declining decline: Wittgenstein as Philosopher of Culture”), nos muestra a un Wittgenstein que ha heredado la percepción de una cultura decadente que únicamente puede ser salvada practicando una filosofía enraizada en la vida

²⁶ TF, p. 60.

²⁷ *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Albuquerque, NM, Living Batch Press/Chicago, University of Chicago Press, 1989.

cotidiana. En la segunda (“Finding as Founding: Taking Steps in Emerson’s ‘Experience’”) el objeto de estudio es lo que Emerson entiende por pensar, que no es otra cosa que encontrarnos a nosotros mismos, y la importancia que esto tiene para la manera en la que Cavell concibe la filosofía.

9. *Conditions Handsome and Unhandsome*²⁸ es una nueva colección de conferencias de relativa importancia dentro de su producción porque en ella encontramos («Moral Perfectionism») el intento más explícito y sistemático por parte de Cavell por establecer la pertinencia de su proyecto intelectual en relación con los de sus colegas en la filosofía americana, en especial con Rawls y con Kripke. Pero también porque hallamos la exposición más clara que Cavell ha dado hasta la fecha de lo que ha denominado, siguiendo al Emerson de «Self-Reliance», “perfeccionismo moral” (o “perfeccionismo emersoniano”). La construcción de esta noción se enfrenta con tres dificultades principales: la primera es evitar una concepción que sea elitista; la segunda, convencer de que se trata de un componente esencial de cualquier democracia y que, de hecho, depende de que exista la democracia; y la tercera, la de hacer plausible la doble concepción del ‘yo’ que es central para el perfeccionismo moral: se trata de una continuación de la percepción heideggeriana del individuo humano que se debate entre un estado de inautenticidad y la lucha por superar dicho estado: el perfeccionismo moral no consiste exactamente en ser fiel a nuestro ‘yo’, sino al ‘yo’ que aún no somos y que únicamente conocemos por medio de la representación en otros que nos proporcionan una medida de nuestras posibilidades.

²⁸ *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago, Chicago University Press, 1990.

10. *A pitch of Philosophy*²⁹ recoge una serie de conferencias de corte autobiográfico dadas por Cavell en la Universidad de Jerusalén en 1992, en las que Cavell persigue dos de las intuiciones fundacionales de su filosofía: la primera sería su creencia de que existe una conexión interna entre la filosofía y la autobiografía; y la segunda que la filosofía es una especie de educación para adultos. Ambas son una respuesta a la caracterización que hace Cavell de la filosofía tradicional, la cual, en lo que nuestro autor describe como un acto de arrogancia, ha universalizado el uso de la voz humana, se ha apropiado de ella.

11. *Philosophical Passages*³⁰ no es estrictamente un libro de Cavell, sino una colección de miscelánea cavelliana: incluye una introducción a su obra, una entrevista con Cavell, un seminario, varias conferencias y una exhaustiva recopilación bibliográfica que aglutina todas las publicaciones de nuestro autor entre 1958 y 1994.

12. Con *Contesting Tears*³¹ Cavell cierra el ciclo que había comenzado con el libro dedicado a las comedias de enredo matrimonial. En este nuevo libro las protagonistas son una serie de películas que tienen en común el que constituyen una negación sistemática de los temas y las estructuras propias de las comedias de enredo matrimonial. Lo que en esta ocasión dispone Cavell para nuestra degustación son estudios de serias amenazas para el matrimonio que ya no pueden ser superadas por los recursos a los que recurrían los

²⁹ *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1994. Se trata de las “Jerusalem-Harvard Lectures” impartidas en la Universidad Hebrea de Jerusalén en noviembre de 1992 con el título de “Trades of Philosophy”.

³⁰ *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Bucknell Lectures in Literary Theory, 12, Oxford, Blackwell, 1995.

³¹ *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.

protagonistas de las comedias. Ahora las protagonistas de las películas sometidas al escrutinio cavelliano son mujeres insatisfechas con su situación actual y para las cuales ni la sociedad ni su entorno representan la ayuda necesaria para conseguir lo que quieren. De nuevo, el escepticismo y el interés en la obra de Emerson y de Thoreau se manifiestan abiertamente, pues el deseo de estas mujeres sirve como ejemplo de la necesidad humana de representarse la existencia propia en presencia del escepticismo y el recurso empleado para mantener a raya esta amenaza consiste en emplear irónicamente el lenguaje.

13. *Emerson's Transcendental Etudes*.³² Se trata de un volumen recopilatorio de todos los trabajos publicados por Cavell dedicados casi exclusivamente a reivindicar la pertinencia filosófica del pensamiento de Emerson. Son once en total, dispuestos en riguroso orden cronológico, a los que se añaden dos trabajos inéditos («Old and New in Emerson and Nietzsche», «Henry James Reading Emerson Reading Shakespeare»), o tres si incluimos la introducción escrita por Cavell para la ocasión.

14. *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*.³³ Se trata del último libro publicado por Cavell hasta la fecha. En él se recogen las clases que con el título de «Perfeccionismo Moral» impartió en Harvard durante sus últimos años como profesor allí y hasta el momento de su retiro en 1997. Se trata, sin duda, de la más completa exposición de este polémico aspecto de su pensamiento que no había recibido en ninguna de sus publicaciones anteriores el tratamiento acorde con la expectación suscitada. Y cuando apareció en alguna de las mismas, siempre lo hizo en relación con las

³² *Emerson's Transcendental Etudes*, Standford: Standford University Press, 2003.

³³ *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge: The Belknap Press, 2004.

célebres lecturas de la obra de Emerson llevadas a cabo por Cavell. Emerson, y en concreto la relectura de su ensayo «La Confianza en uno Mismo» realizada por Cavell, sigue siendo uno de los principales protagonistas en este último libro, pero Cavell amplía el rango de lecturas hasta incluir a Platón, Aristóteles, Locke, Kant, Mill, Nietzsche y Rawls entre otros filósofos, y a escritores como Henry James, George Bernard Shaw y Shakespeare.

En pocas palabras, podemos decir que Cavell retoma el tema de la práctica filosófica, en este caso para salvar la distancia que existe entre la idea de una Ciudad Justa en la que sea posible llevar una vida en común perfecta –una vida justa, de reflexión y de respeto mutuo- y la realidad.

— 0 —

En el próximo capítulo nos ocuparemos de algunos de los asuntos que son tratados por Cavell en los anteriores libros. En concreto, incidiremos en aquellas cuestiones que, como las relacionadas con sus comentarios de géneros cinematográficos, o sobre el perfeccionismo moral, no encontrarán cabida en el resto del trabajo. Sería imposible incluir las numerosas inquietudes atendidas por nuestro autor sin que nuestro trabajo se resintiera o dejara de ser lo que pretende ser: una interpretación de su pensamiento desde un punto de vista determinado que nos permita, además, proponer temas para una reflexión posterior. Para eso no es necesario incluirlo todo a modo de álbum fotográfico con un único criterio cronológico.

2

EL IMPULSO ESCÉPTICO EN LA MODERNIDAD

«La experiencia nos enseña que a la filosofía no le cuesta nada comenzar. Nada más lejos de la realidad. La dificultad, tanto para la filosofía como para los filósofos, es parar.»
(*Kierkegaard*)

2.1 INTRODUCCIÓN

El interés filosófico de Cavell ha estado guiado desde muy temprano por el siguiente pensamiento: en el mundo propio de la modernidad, cuando nos expresamos, no siempre decimos lo que queremos decir, lo cual tiene como consecuencia que acabamos no sabiendo lo que queremos decir. Nos encontraríamos en una situación en la que estaríamos desterrados de nosotros mismos. Las causas de esta situación son variadas e irán haciendo acto de aparición ordenadamente a lo largo de estas páginas. Por ahora digamos que, enfrentado a esta situación, Cavell se propone devolvernos el control sobre nuestras palabras, es decir, ambiciona devolvernos el interés por nuestras vidas. Tanto el tamaño del anterior «es decir» (cuánta fe, digamos, cuánta confianza tenemos en su solidez) como la relevancia filosófica de esta ambición, como las consecuencias también filosóficas que tiene, como las obligaciones que impone en Cavell, guían las próximas páginas.

Tal y como quedó claro tras el rápido repaso a su producción bibliográfica, los «héroes intelectuales» de Cavell son autores como Wittgenstein, Austin, Thoreau, Emerson, Freud, Heidegger, Shakespeare, Coleridge, Wordsworth, Beckett, Kierkegaard y recientemente Walter Benjamin y Levinas. A pesar de la naturaleza claramente heterogénea de esta relación, todos los autores incluidos en ella comparten una serie de características que los convierten en autores, permítaseme la licencia, cavellianos: todos manifiestan una conciencia particular de la época que les toca vivir y por ello su obra es genuina (dan a su época lo que ésta necesita y no lo que demanda —cfr. Kierkegaard); pero sobre todas las cosas nos encontramos con que la producción intelectual de todos ellos, en unos casos más que otros, no se ajusta a lo que tradicionalmente, académicamente, o incluso popularmente, se llamaría filosofía, por lo que gran parte de la obra de Cavell ha estado dedicada a justificar su propia visión de la filosofía a través de una defensa de la de sus autores afines. Esto es algo que trataremos de ver en dos de sus influencias principales: Wittgenstein en la segunda y en la cuarta parte de nuestro trabajo, y Emerson en la tercera.

Por lo general, cuando se presenta a Cavell, sus comentaristas suelen sentir la necesidad de encontrar algún elemento que otorgue una coherencia a su obra que ésta no parece tener. Lo más normal es que se recurra a la importancia que tiene el problema del escepticismo filosófico, tanto en la versión que atañe a la existencia del mundo externo, como a la que cuestiona la existencia de otras mentes, pues, como tendremos ocasión de ver, en opinión de Cavell ambos presentan numerosas semejanzas estructurales. No es un mal recurso, y en cierto modo se trata del asunto que permite explicar muchos de sus escauceos (filosóficamente) extra-curriculares. Con todo, no creo que sea la manera más apropiada de presentar su pensamiento, y lo creo así principalmente por dos razones. La primera es la propia concepción del escepticismo que defiende Cavell. Digamos que no se trata únicamente de un

problema intelectual que tenga que ser resuelto o eliminado, sino que es una interpretación más entre otras posibles de un fenómeno inherentemente moderno que deja sentir su presencia en muchas de las manifestaciones culturales de nuestra época y de nuestra existencia en general, con cuya amenaza tenemos que aprender a vivir.³⁴ Es un asunto estrechamente relacionado con el mencionado en el párrafo anterior, e igual que aquél, es un asunto lo suficientemente complejo y crucial en el pensamiento de Cavell, como para que se me permita posponer su tratamiento. Por ahora tan solo añadiré que las malas interpretaciones del pensamiento de Cavell suelen combinar la definición tradicional del escepticismo filosófico con su propuesta de «solución» al problema, de ahí que se considere a Cavell como un escéptico, y en ocasiones como un apologeta del escepticismo. Una de las cosas que habrá de quedar clara al final de este trabajo es que en muchos casos las malas interpretaciones se deben a que es prácticamente imposible entender una determinada afirmación de Cavell sin estar al tanto del resto de su obra o, como mínimo, de los aspectos cruciales de su proyecto intelectual. De ahí que aquellos que se acerquen a uno de sus libros movidos por un interés, por ejemplo por el cine, podrán mostrarse perplejos y quizás no acabarán de ver qué importancia pueden tener las comedias de enredo matrimonial hollywoodienses para entender el problema del escepticismo filosófico.

La segunda de las razones sería que existe otra preocupación que atraviesa igualmente el pensamiento de Cavell y que ayuda a dotar de una coherencia global a toda su obra: se trata de su preocupación por el estado de la filosofía, por lo que podemos esperar de ella en nuestra época: ¿qué papel le toca desempeñar?, ¿cuál es su audiencia?, ¿cuáles sus problemas

³⁴ Probablemente sea esta recomendación hecha por Cavell según la cual debemos aprender a vivir con el escepticismo, esto es, siendo conscientes de que se trata de una amenaza real, la que da pie a pensar que se trata de un autor escéptico.

principales?, ¿cuáles sus motivaciones? Quizás sea éste el tema que mejor expresa la dificultad de la obra de Cavell. Se trata de un filósofo de formación analítica, muchos de sus temas son los propios de la filosofía analítica, pero no puede decirse que sea un filósofo exactamente analítico: reconoce y valora las virtudes de esta corriente filosófica (afirma que de ninguna otra corriente filosófica puede esperarse tanto y comparte con ella una de sus preocupaciones principales: dotar de sentido a todas y cada una de las “marcas” escritas sobre un papel), pero al mismo tiempo denuncia sin rubor sus vicios.³⁵ Por otro lado, tal y como tuvimos oportunidad de comprobar al enumerar la lista de sus autores preferidos, muchos de ellos reciben más atención desde la filosofía continental y ni siquiera son considerados como filósofos por la mayoría de los filósofos analíticos —más aún: no se considera que sus aportaciones sean relevantes para la filosofía—. Llevando este comentario al extremo podríamos defender que incluso los autores de la lista más cercanos a la filosofía analítica (caso de Austin o de Wittgenstein) no son lo que se dice el prototipo de filósofo analítico. A pesar de todo, tampoco puede decirse que Cavell sea un filósofo continental. Pero lo que esta

³⁵ Ha de quedar claro que su crítica no va dirigida tanto a la filosofía analítica en general, como a algunas malas prácticas llevadas a cabo por algunos filósofos analíticos. Algunas de estas críticas son casi de manual: la arrogancia expresada por una actitud próxima al desprecio hacia otras corrientes filosóficas, o el no dar importancia a la historia de la filosofía, o la de querer convertir a la filosofía en una ciencia, o cuando menos adoptar alguno de los métodos propios de la ciencia. Otra crítica más personal, pero cercana a la última de las tres anteriores, realizada por Cavell, tiene que ver con su preocupación por lo que a su entender es uno de los motivos que originalmente nos acercan a la filosofía a los que de alguna manera nos dedicamos a ella. En pocas palabras, se trataría de que la excesiva especialización característica de la filosofía analítica y su creciente arsenal técnico, favorecen la profesionalización de la práctica filosófica, a la vez que contribuyen —amparados por las proclamas de rigor y claridad— a alejarla de las cuestiones y problemas básicos de carácter más general relacionados con nuestra existencia. De nuevo, se trata de una crítica dirigida, en particular a algunos filósofos analíticos demasiado satisfechos de serlo y, en general, a una situación cada vez más extendida, pero que especialmente se da en los EE.UU., en la que la filosofía sólo se practica en los departamentos universitarios y en estos la filosofía que domina es de corte analítico.

ambigüedad (que no tensión)³⁶ denota es la poca o ninguna atención que Cavell presta a los presuntos límites que separan a las diferentes corrientes filosóficas.

El último de los aspectos más generales del pensamiento de Cavell destacable en este movimiento de apertura, es el del tipo de autoridad que emana de sus escritos. Siguiendo por un momento con lo que no comparte con la filosofía analítica, el estilo de Cavell tiene poco que ver con uno que busque ofrecer explicaciones mediante argumentos formales. El tipo de autoridad en que se apoyan sus afirmaciones es de otro tipo. Es éste otro tema que tendremos ocasión de ver con más detenimiento con posterioridad. Por ahora baste decir que Cavell no trata de persuadir utilizando los recursos de la poesía, ni los de la ciencia, y que lo que entiende por argumentación tiene que ver con la necesidad de asumir la responsabilidad de todo lo que decimos. Lo que él trata de hacer es persuadir por medio de su estilo de escritura.³⁷ No es de extrañar, por tanto, el tono autobiográfico de muchos de sus trabajos. En esto sigue la senda marcada por alguno de los filósofos presentes siempre en su obra, y acepta abiertamente que su estilo no es precisamente popular entre los filósofos:

«La filosofía tiene motivos para evitar lo autobiográfico, pues su exigencia es la de hablar, usando los predicados kantianos del a priori, con necesidad y universalidad. Sin embargo, los filósofos nos han dejado una estela de imágenes de sí mismos al prepararse para la filosofía o al recobrase de haberla practicado. Además del ejemplo de las peras prohibidas de Agustín y la cinta robada de Rosseau, podríamos ir desde Descartes en bata sentado delante del fuego, o Hume saliendo sociablemente de su retiro para jugar al *backgammon*, hasta Emerson paseando por el parque embarrado o Thoreau tendido en el hielo, mirando, a través del agujero que acababa de hacer, el

³⁶ Coexisten en total armonía en la obra de Cavell su interés por problemas en su mayoría propios de la filosofía analítica y la aproximación a los mismos desde una posición expuesta a cualquier manifestación cultural que nuestro autor estime pertinente para su labor filosófica.

³⁷ J. Conant, op. cit., p. 59.

verano que yacía en el fondo del estanque, o hasta Wittgenstein apoyado en su pala, o Austin disparando a la mula de su vecino, tal vez por error, tal vez por accidente.»³⁸

La filosofía se auto-impone «la necesidad de hablar [...] con necesidad y universalidad» y al hacerlo olvida, o cuando menos aparca a un lado, otro tipo de responsabilidades que le correspondería en cuanto depósito de sabiduría y faro de reflexión. La filosofía más ortodoxa (digamos que académica, ya sea en la orilla analítica o en la continental) se aísla ahora más que nunca antes en una torre de marfil donde no entra la luz del día porque el pretendido rigor de sus trabajos, los objetivos de la Ilustración y la sed de conocimientos ciertos, tapián todas sus ventanas. Demuestran quienes allí se instalan una irresponsabilidad enorme frente a la superficialidad de nuestra época. Esta situación es vista desde la perspectiva de nuestro autor como la de una negación general: negamos lo que somos, y negamos la negación de la negación primera. Una negación triple que no es más que otra manera de expresar lo que decíamos arriba sobre que el escepticismo es el resultado de la tragedia. En ese círculo trágico se hallaría perdida la filosofía actual. Lo paradójico del asunto es que sólo la filosofía tiene la capacidad para rescatarnos del círculo rescatándose ella misma primero, por tanto transformándose, por tanto redimiéndose.

Nada tiene de extraño que dos de los autores fetiche de Cavell, Emerson y Wittgenstein, respondan al perfil de seres auténticos en el sentido heideggeriano del término, aunque sólo para entender de lo que se trata, porque seguidamente hay que ver en ellos, en su escritura, un afán ejemplarizante que es lo que realmente le resulta atractivo a Cavell. La escritura (y la lectura de esa escritura) y las constantes vueltas sobre sí mismo

³⁸ TF, p. 26.

expresadas en esa escritura por ambos autores como medio redentor. La escritura de Cavell no sería muy diferente, o quizás sí en lo que se refiere al nivel de conciencia que ha adquirido con la ayuda de sus predecesores.

Para concluir, como mínimo me gustaría que hubiera quedado claro que las críticas realizadas por Cavell al estado actual de la filosofía no las hace alguien que ocupe la posición de un francotirador de la filosofía, sino alguien que se encuentra en las trincheras inmerso en la lucha cuerpo a cuerpo. Su insistencia en que la filosofía es mucho más que rigor formal, certezas y conclusiones universales y necesarias, tiene que ver con la creencia (en un sentido, romántica) en la existencia de algo que podríamos describir como una poesía entre el lenguaje y las cosas. Fijémonos en que en esto coincidiría con el supuesto de la filosofía analítica según el cual pensamiento, lenguaje y mundo están estrechamente ligados, pero con la salvedad de que Cavell apela a dicha unidad, o intimidad como él prefiere denominarla, para afirmar, precisamente la imposibilidad de “atrapar” el mundo. La unidad analítica lo fragmenta, la intimidad defendida por Cavell asume la totalidad que formamos con él. Esta intimidad es invisible para una razón activa como la que hemos heredado desde Kant. Cavell observa que quienes se amparan ante esta clase de razón manifiestan un temor a lo íntimo: a la intimidad con la existencia del mundo y a la intimidad con uno mismo.

2.2. FILOSOFÍA SIN ADJETIVO

El título de este apartado lo he tomado prestado de un comentario en torno a la situación actual de la filosofía analítica realizada por uno de los compañeros de departamento de Cavell y como él profesor emérito en Harvard. Se trata de Hilary Putnam que, en un breve trabajo publicado en 1997 y recientemente traducido a nuestro idioma, concluye lo siguiente:

«De la misma manera que podemos aprender de Kant sin declararnos kantianos, de James y Dewey sin declararnos pragmatistas y de Wittgenstein sin declararnos wittgenstenianos, podemos aprender de Frege, Russell, Carnap, Quine y Davidson sin declararnos ‘filósofos analíticos’. ¿Por qué no podemos ser simplemente ‘filósofos’, sin adjetivo?»³⁹

Cavell no es un pensador que se caracterice por tomar partido por una de las posiciones reconocidas y aceptadas en el panorama filosófico actual, sino que explora unas y otras desde dentro, tratando de exponer sus presupuestos, de hacer explícitos sus motivos, y así facilitar la comprensión de la situación actual de la filosofía en general. Para ello es crucial que sea capaz de imaginarse y de hacernos ver cómo haría él si estuviera en el lugar de aquellos que son objeto de su análisis.⁴⁰ Cuando se trata del escepticismo, acepta como naturales tanto la situación que da lugar al mismo (el deseo de trascender la cotidianidad de nuestras vidas, la desesperación o vergüenza provocada por nuestro estado finito y contingente, la vanidad que nos impulsa superarlo en continuos movimientos de huida) como el movimiento de respuesta (retorno al mundo ordinario), y ello es así porque es capaz de poner en perspectiva los motivos que tienen los pensadores que secundan ambas posibilidades. Por ejemplo, en los casos de Platón, Nietzsche o Heidegger se trata de lo que podríamos denominar aristocracia del pensamiento: cuando se trata de asuntos que conciernen al intelecto nada bueno puede resultar de mezclarse con el mundo corrupto y contingente de los humanos corrientes, muy al contrario, hay que alcanzar posiciones elevadas desde donde llevar a cabo la reflexión a salvo de injerencias indeseadas. En el extremo opuesto, pensadores como Berkeley, Hume, Austin o Wittgenstein parecen tener muy

³⁹ Putnam, H., «A Half Century of Philosophy, Viewed from Within», *Daedalus*, 1997, vol. 126, nº1 (traducción española a cargo de Carme Castells Auleda: *50 años de filosofía vistos desde dentro*, Paidós, Barcelona, 2001.)

⁴⁰ Cfr.: «The ordinary as the uneventful» en TOS.

clara la necesidad de hacer compatibles los resultados de sus ejercicios intelectuales con la vida cotidiana y por ello se oponen a la sobre-intelectualización de los problemas de nuestra existencia.

La situación de bancarrota de la filosofía profesionalizada no la ve Cavell como una señal de que el momento de la superación de *la* filosofía ha llegado. Superación que Richard Rorty, por ejemplo, entiende que apunta a la defensa de que la filosofía es en verdad crítica cultural, y esto a Cavell le parece que supone renegar de los motivos originales de la filosofía. De hecho, la misma situación actual de la filosofía en su avatar profesionalizado le parece a Cavell un problema filosófico relevante. Esto repite lo que decíamos más arriba de que sólo la filosofía puede redimirse a sí misma. Lo erróneo de su estado actual no es un mal de la filosofía que nos obligue a replantearnos su existencia, sino que es propio de un determinado modo de filosofar que habría que revisar.

Desde muy temprano, Cavell se mostraba sabedor de la posibilidad de que su mensaje fuera malinterpretado, de que lo tomaran por otro Rorty, esto es, de que se pudiera pensar que su propuesta consistía en una superación de la filosofía que la convirtiera en literatura, en crítica literaria o en crítica cultural.⁴¹ Lo que Cavell busca consiste más bien en ofrecer una concepción de la filosofía que incluya todo aquello que sirva de alimento para la reflexión (la filosofía finalmente es el producto de lo que la mente se hace a sí misma): que en el caso de Cavell puede ser cualquier cosa desde la literatura, el cine o el psicoanálisis, si bien, precisamente porque es posible confundirlos, se hace

⁴¹ Isidoro Reguera, por acudir a un ejemplo cercano, finaliza su reseña de CR con las siguientes palabras: «De modo que mucho más claro que Rorty, Cavell queda en la tensión atormentante que manifiesta la pregunta que cierra este libro: “¿pero puede la filosofía convertirse en literatura y seguir reconociéndose a sí misma?”» («Un pulso con la literatura», *Babelia*, 11-04-04). A pesar del tono favorable a Cavell sobre Rorty, este comentario da muchas cosas por supuestas y da también a entender una cierta inclinación en la obra de Cavell que, si bien no es falsa, no se entiende de manera aislada. Esto es algo contra lo que tiene que luchar cualquiera que se acerque al pensamiento de Cavell para ofrecer una visión generalizada del mismo.

muy necesario diferenciarlos. Lo que hay que tener claro es que, en el caso de Cavell, estos intereses suyos no son gratuitos.

En su prólogo a MWM (que lleva el revelador título de «An Audience for philosophy») nuestro autor expresa que desea negar la distinción entre crítica literaria y filosofía, no porque no crea que existan diferencias entre ellas, sino porque opina que no «entendemos dichas diferencias». Y en otro lugar comenta que si se ha centrado en las relaciones entre literatura y filosofía ha sido porque no se cree competente para hacerlo con, por ejemplo, las que puedan existir con la ciencia.

Cavell no se opone tanto a la profesionalización de la filosofía, como a la sensación de que tenga que ser así, o que se trate de la única posibilidad de hacer filosofía. Sobre su cara técnica (en especial la de la filosofía analítica) el problema es lo que constriñe al pensamiento y a la capacidad de expresión.⁴²

Una distinción que sí niega Cavell es la que se señala entre filosofía y metafilosofía. Ésta es una negación que puede tener su importancia para todos aquellos que equiparen la filosofía con la ciencia, pues la filosofía de la filosofía puede considerarse que es filosofía, mientras que la reflexión sobre la ciencia no necesariamente es ciencia.

Otra distinción relevante para su concepción de la filosofía es la que pueda existir entre lo moderno y lo tradicional en filosofía y en otras disciplinas. Cavell nos dice que el aspecto esencial de lo que él considera moderno «reside en el hecho de que la relación entre la práctica actual de una empresa y la historia de esa empresa se ha vuelto problemática», esto es, es ella misma un problema digno de ser tenido en cuenta. Si tradicionalmente cualquier tipo de progreso o de innovación en filosofía pasaba

⁴² Cfr con lo que decimos más abajo sobre la autoridad del discurso filosófico de Cavell y las diferencias entre la argumentación formal y la ejemplificación autobiográfica. La primera contribuye a fragmentar la experiencia, mientras que la segunda la contempla en su totalidad.

irremediablemente por la refutación de gran parte de la historia de la disciplina, en nuestro siglo dos autores, especialmente Wittgenstein, pero también el Heidegger de *Ser y Tiempo*, han transformado la importancia de esta refutación, hasta el punto de que para que tal refutación sea completa es necesario un perfecto reconocimiento de dicha historia (sobre todo de que no es una historia pasada, al menos no en el sentido temporal, pues en muchos sentidos sigue con nosotros, proyectando su sombra sobre nuestro andar filosófico: en el contexto modernista, el término “pasado” pierde su significación temporal): decir lo que uno quiere decir se convierte en el problema de ser capaz de hacer patente a uno mismo cuáles son sus pretensiones (sus intenciones).⁴³ Algo similar es lo que Cavell interpreta que Wittgenstein quería decir con aquello de traer de vuelta las palabras a su uso cotidiano.⁴⁴

Siguiendo con Wittgenstein, una interpretación más o menos aceptada sin mayores problemas de su pensamiento, lo identifica con su idea de que no hay problemas filosóficos *per se*, que los problemas que pueda haber en relación a nuestra conexión con el mundo son cosa de la ciencia. La filosofía, por su parte, tiene que ocuparse del análisis de los malentendidos provocados por el mal uso (uso metafísico) del lenguaje. Puede que ésta sea una diferencia con Cavell, pues a éste sí que le parece que existan problemas intrínsecamente filosóficos, sólo que éstos no son exactamente iguales a los problemas tradicionales de la filosofía (la existencia misma de la filosofía es uno de estos problemas, o mejor aún, la existencia de los problemas filosóficos tradicionales es ella misma un problema filosófico).⁴⁵ No sólo no niega la importancia de los malentendidos del lenguaje, sino que les concede

⁴³ «An Audience for philosophy», en MWM, p. xix.

⁴⁴ IF, §116. Esta será la cuestión principal en nuestras conclusiones.

⁴⁵ Un problema filosófico que preocupa especialmente a Cavell es el de la dificultad que representa escribir filosóficamente en la actualidad, cfr. «An Audience for Philosophy», p. xxii.

una mayor importancia si cabe: no podemos dejar de pensar ni de hablar con significado, porque los problemas del lenguaje son verdaderos problemas de nuestra condición humana.

El modernismo, o la modernidad, se caracteriza para Cavell por ser una época en la que cada una de las artes se convierte en su propio objeto «como si», nos dice Cavell, «la tarea artística inmediata fuera la de establecer su propia existencia. La nueva dificultad que entra en escena consiste en mantener las creencias propias en la propia empresa de cada uno, pues el pasado y el presente se vuelven problemáticos al mismo tiempo».⁴⁶ Ésta es una dificultad que, según Cavell, la filosofía compartiría con las artes: cada filósofo se enfrenta con la dificultad de hacer que su esfuerzo actual llegue a ser parte de la historia de la empresa con la que se ha comprometido.

Los problemas de la modernidad, de la dificultad de la escritura filosófica y de la diferencia entre metafilosofía y filosofía, le parecen importantes a Cavell porque apuntan a la cuestión de cuál es la audiencia de la filosofía, y ésta a su vez a la de qué es la filosofía y cómo se escribe filosóficamente. Todas ellas están relacionadas con otras cuestiones como la de resolver en qué consiste exactamente la enseñanza filosófica. Esta última pregunta puede parecer nimia, pero no lo es tanto cuando se piensa en la diferencia que existe entre un profesor, pongamos por caso, de literatura, o de antropología, casos en los que no hay duda que se trata, respectivamente, de un filólogo y de un antropólogo; pero, ¿podemos decir lo mismo en el caso de un profesor de filosofía, es un filósofo? Y cuando uno dice que enseña filosofía, ¿realmente lo hace?, ¿puede enseñarse filosofía?, ¿quién puede responder a todas estas preguntas? Esto es, ¿quién puede erigirse en el vocero de la filosofía? En numerosas ocasiones Cavell se pregunta algo parecido: ¿qué derecho tiene él a hablar *por* la filosofía (qué valor tienen sus

⁴⁶ «An Audience for Philosophy», op. cit., p. xxii.

opiniones)? Algunas veces cree hablar por sí mismo, pero otras veces le parece que la filosofía no le pertenece, esto es, que la filosofía, sus resultados, o bien son verdaderos para todas las personas, o no tienen valor alguno. Esta ambigüedad acerca de la importancia de la filosofía le parece a nuestro autor que es una de sus características fundamentales.

Además, no es más fácil contestar a la cuestión de quién puede hacer de portavoz de la humanidad que a la cuestión acerca de qué es ser portavoz de la humanidad, ni ésta es más sencilla que la de saber si alguien habla por mí, ni ésta más sencilla que la de conocernos a nosotros mismos. «Si la filosofía es esotérica, no lo es porque unos pocos hombres acaparen su conocimiento, sino porque la mayoría de los hombres se resisten a conocerla».⁴⁷

Generalmente tendemos a pensar, principalmente desde la academia, que el hombre y la mujer de la calle mantienen una relación con la filosofía semejante a la que puede mantener con la teología: no son capaces de entenderla, no obstante es bueno para ellos conocer, de una u otra manera, sus resultados. A Cavell le parece que esto no es sino una nueva versión de lo que es una de las «más antiguas traiciones de la filosofía»: el esfuerzo por emplear la filosofía como un muro frente a las creencias en vez de afrontar la fuente de las suposiciones que las mantienen.⁴⁸ Por el contrario, en ocasiones la filosofía es el esfuerzo de encontrar respuestas y de permitir preguntas que nadie sabe cómo plantear ni cómo resolver mejor que uno mismo, ésta podría ser una posible interpretación del célebre *dictum* socrático. El secreto reside *únicamente* en tener la valentía de escucharse y de expresar en público (si la ocasión lo requiere) nuestro interior. La sinceridad debe ser una de las virtudes del filósofo. Veremos que se trata de otra forma de rigor si pensamos

⁴⁷ «An audience for Philosophy», op. cit., p. xxvii

⁴⁸ *Ibidem*, p. xxix.

que, en ocasiones, la falta de sinceridad encuentra su mejor aliado en el rigor formal de los argumentos.

Podemos resumir lo anterior en una posible definición de trabajo de lo que sería la filosofía para Cavell en los siguientes términos: no consistiría en pensar acerca de cosas abstrusas y lejanas al pensamiento de los seres humanos comunes, sino, por el contrario, en la voluntad de aprender a pensar sin distracciones, atenta y deliberadamente, acerca precisamente de aquellas cosas que, como seres humanos, no podemos dejar de pensar, o de imaginarnos.⁴⁹ «Si la filosofía es esotérica no es porque unos cuantos hombres guarden su conocimiento, sino porque la mayoría de los hombres se resguardan de él.»

En resumidas cuentas: ¿qué es lo que hace que sea importante conocer? Según Cavell, el esfuerzo es irrelevante y carente de valor a menos que quien lo realice sienta que sea necesario hacerlo. «Esa es la audiencia de la filosofía; pero esa es también, mientras dura, su actuación.»⁵⁰

«La disposición a no pensar sobre lo que ningún ser humano normal y corriente pensaría, sino más bien aprender a pensar cuidadosamente, es inevitable, unas veces en una fantasía, otras como en un destello a través del paisaje... semejantes pensamientos son ejemplos de esa disposición esencialmente humana de plantearse cuestiones que no puede resolver satisfactoriamente. A los cínicos con respecto a la filosofía, y quizás acerca de la humanidad, les puede parecer que las cuestiones sin respuesta están vacías; los dogmáticos asegurarán que han encontrado las respuestas; los filósofos que están de mi lado desearán más bien expresar el pensamiento de que aunque, de alguna manera, no existan respuestas satisfactorias para tales cuestiones, existen, digámoslo así, indicaciones para esas respuestas, *maneras de*

⁴⁹ Cosas tales como, «[L]a harina en la barrica, la leche en el cazo, la balada en la calle, las nuevas sobre el barco, la mirada del ojo y la forma y los andares del cuerpo», Emerson, «El Intelectual Americano», Univ. De León, 1993, p. 79.

⁵⁰ *Ibidem*, p.xxix.

pensar, que compensan el tiempo de tu vida dedicado a descubrirlas». ⁵¹

Una de las constantes piedras de toque cavellianas es Kant, en concreto su CRP. Y lo es también cuando se trata de expresar su manera de entender la filosofía. En la CRP encontramos que la razón humana, por su naturaleza, no puede evitar plantearse una serie de preguntas para las que no tiene respuesta (o que no es capaz de resolver) porque trascienden todas sus capacidades. La diferencia con respecto a la caracterización de Cavell consiste en que, mientras que Kant entiende que esta tendencia de la razón lleva irremisiblemente a una serie de antinomias o de paralogismos, Cavell cree que es fuente de algo positivo, una virtud del pensamiento filosófico. En cualquier caso, lo que está claro es que para Cavell la filosofía no es una «disciplina más o menos técnica reservada para los especialistas» ⁵² ni, en general, reservada para nadie, sino abierta a todo aquel que sienta la necesidad de tomar las riendas de su vida, de preocuparse y de hacerse responsable de ella.

¿Se trata en realidad de una concepción incompatible con la profesionalización de la filosofía? ¿De verdad no se puede enseñar a filosofar, a pensar sin interrupción y con seriedad en aquello en lo que no podemos dejar de pensar? El hecho de que nuestra condición sea así (de que la mente se mortifique a sí misma), ¿no es un tema abierto a la reflexión filosófica?, ¿no es compatible este nivel donde (¿filosóficamente?) funcionaríamos a base de intuiciones y deseos personales con otro en el que el objeto de estudio

⁵¹ *Themes Out Of School*, p. 9. La metáfora de la filosofía como un proceso interminablemente en marcha tiene antecesores famosos, por ejemplo Heidegger (y su idea del “camino”), o Emerson, -por citar dos de los presentes en los escritos de Cavell- así como su idea de que la verdadera sabiduría no se encuentra en el final del camino, sino en cada uno de los pasos que damos como si se tratara del último.

⁵² Comparar este pensamiento con la actitud semejante adoptada por Putnam en sus últimos trabajos.

(filosófico) serían las motivaciones que subyacen esas tendencias y, por lo tanto, es de naturaleza universal?

Más cuestiones que tendrán que encontrar su respuesta, o quizás únicamente una indicación de la dirección que habríamos de seguir para encontrar dichas respuestas, a lo largo de nuestra exposición. Por ahora, tenemos que continuar con nuestra presentación de aquellos aspectos generales característicos de la actitud filosófica de Cavell. Aunque antes quisiera prolongar brevemente la discusión anterior a partir de una cita tomada de Walter Benjamin, uno de los autores que recientemente ha atraído el interés de Cavell, aunque por motivos distintos al que ahora nos ocupa, que tiene que ver con las características del filosofar y las condiciones de la práctica filosófica. La cita en cuestión es la siguiente:

«Con el *flâneur*, podríamos decir, renace la clase de persona desocupada a la que Sócrates se dirija en el Mercado ateniense para convertirlo en su interlocutor. Sólo que ya no hay ningún Sócrates. Y la esclavitud que garantizaba esos momentos de ocio también ha dejado de existir.»⁵³

Sobre la cita anterior, Cavell nos dice que si Benjamin tiene en mente una cierta «vida después de la muerte para la filosofía» (*after life of philosophizing*), entonces podemos pensar que su proyecto sienta las condiciones bajo las cuales la filosofía aún es posible. Las condiciones que Cavell tiene en mente serían las siguientes: «la memoria como pensamiento, del pensamiento como explosión, de la percepción como alegoría...».⁵⁴ Siguiendo con Benjamin, Cavell opina que su *Arcades Project* es de suma importancia para cualquiera que muestre algún interés por la suerte del arte en conjunción con el estado de la filosofía así como con los esfuerzos destinados

⁵³ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*.

⁵⁴ En «Remains to be Seen», *Artforum*, abril 2000

a descubrir el presente y el pasado el uno en el otro. La afinidad que nosotros encontramos entre el proyecto de Benjamin y el de Cavell tiene que ver con la capacidad redentora de las palabras de nuestro lenguaje, y de la filosofía para redimir las, aspectos que trataremos con la debida amplitud en la tercera parte de este trabajo. En el caso de Benjamin —aunque aquí tan sólo lo apuntamos y emplazamos su tratamiento para una futura ocasión— encontramos ese aspecto de su pensamiento que algunos han calificado de mesiánico y que tiene que ver con esa labor de antropólogo de la *ur* historia en las galerías comerciales de la sociedad burguesa, de explorador de la historia de los vencidos.

2.3 IMPORTANCIA DEL ASPECTO AUTOBIOGRÁFICO EN LA FILOSOFÍA DE CAVELL

«Quisiera aceptar la idea de que al revelarme a mí mismo he revelado un planeta secreto, una cierta totalidad errante, con la condición de que ningún planeta contiene lo que otro no pueda contener, o de lo que no pueda tener algo equivalente; y que sus contenidos son lugares comunes, incluyendo la aspiración hacia una mejor posibilidad, a la que denomino la vida de la filosofía. En todo caso, la filosofía no debe pedir menos.»⁵⁵

Más arriba, al referirnos a la importancia que tiene en la obra de Cavell su estilo literario, a la variedad de intereses y al tipo de autoridad que esgrime en el estudio de los mismos, tácitamente pudiéramos haber dado la impresión de que nos parece que en ocasiones puede parecer excesivamente condescendiente consigo mismo. Éste es un rasgo que alguno de sus comentaristas considera ofensivo, o cuando menos poco apropiado para un filósofo. Al fin y al cabo, ¿quién es este Cavell para darnos lecciones sobre lo

⁵⁵ «A Reply to John Hollander», en *Themes Out Of School*, 144.

que debemos pensar o simplemente leer?, ¿de dónde proviene su (supuesta) autoridad?, ¿acaso basta con tener confianza en uno mismo para dirigirse a los demás de esa manera?

No discutiré la pertinencia de este tipo de crítica porque se trata de un asunto del que Cavell se muestra perfectamente consciente. Lo reconoce las ocasiones en las que, por ejemplo, comenta que fueron Austin (en persona) y Wittgenstein (éste último a través de las lecturas de sus *Investigaciones*) los que le convencieron definitivamente de que los problemas que le asaltaban a diario eran filosóficamente pertinentes, lo mismo que lo que él tenía que decir sobre ellos.

En la introducción a su «Respuesta a John Hollander» publicada con motivo de su reedición en *Themes Out of School*, Cavell aprovecha para sincerarse sobre su manera de concebir la filosofía. Y así, comienza diciendo que contestar a lo que sus amigos escriben sobre él le permite reconocer que gran parte de su vida la ha pasado escribiendo, esto es, «he expresado de esa manera los efectos que el mundo ha tenido en su vida». La importancia que este reconocimiento puede tener para comprender la filosofía cavelliana reside en que nos hace ver que lo que persigue es convencer a los demás por medio de lo que dice y escribe, pero sólo si logra manifestar su propia convicción por esos medios. De manera que, parafraseando a Thoreau, la filosofía es algo que es admirable profesar porque es, o fue en algún momento, admirable vivirla. Igualmente, Cavell se muestra sorprendido por la sorpresa o el desagrado que esta forma de concebir la filosofía causa en ciertas personas que, sin embargo, no se sorprenden de que otras personas escriban filosofía y pretendan conocer algo que los demás no conocen, como si la filosofía fuera una ciencia, o de que otros escriban desde una cierta posición y piensen que la filosofía no es sino una actitud.

En su comentario a *CR* dice Hollander que Cavell está inmerso en un proyecto de exploración del territorio que yace entre la filosofía y la poesía

(un «país alegórico del pensamiento»). Cavell acepta esta descripción de sí mismo y añade que su proyecto puede entenderse como una búsqueda cuyo objetivo sea el origen mismo de la búsqueda, lo cual cree que es una característica de un tipo de escritura que no pertenece a ningún género, por lo que se trata de una búsqueda de la autoridad del discurso personal en ausencia de la autoridad que otorga un género. Es lógico, por tanto, que este tipo de búsquedas tienda hacia lo autobiográfico, y comoquiera que el sujeto, el yo en cuestión, no está presente, se trata de un asunto de ocupación, avanzando por un terreno que se presenta a sí mismo como algo distante.

2.4 CONTRA LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA.

Al criticar la situación actual de la filosofía, Cavell no escribe exclusivamente contra la filosofía analítica, sino que, en un nivel más general, reacciona contra una situación en la que ser filósofo equivale a ser profesor de filosofía. Y en un nivel particular, nos encontramos con que en los EE.UU. los miembros de la gran mayoría de los departamentos de filosofía se declaran o se sienten o son clasificados como filósofos analíticos. Esto es, Cavell critica la excesiva profesionalización de la filosofía, pero no porque piense que lo que resulta de ello no sea filosofía, pues a la vista está que su profesionalización es una de las posibles facetas de la misma. Más bien considera que no es la situación más idónea para hacer filosofía. En todo caso habría que investigar las causas de que se haya llegado a esta situación. La filosofía analítica no es sino una víctima colateral de esa crítica.

Ahora bien, puede que no se trate después de todo de una víctima enteramente inocente, pues la mejor manera de otorgar a la filosofía una definición profesional como disciplina consiste en convertirla en filosofía analítica: su aparato técnico permite que un filósofo sea fácilmente

reconocido como un profesional (hace que la tarea de explicarle a nuestros vecinos a qué nos dedicamos sea más llevadera). Ahora bien, lo que se pierde a favor de una cierta legitimidad profesional es nada más y nada menos que la visión de ciertas cuestiones filosóficas fundamentales (¿virtud o defecto de la filosofía analítica?). En este sentido, a Cavell le parece que la filosofía analítica académica es la disciplina más alejada de la vida misma. Es una disciplina que, tal y como Cavell trató de mostrar en sus primeros ensayos, suprime la voz humana (la autenticidad de la misma, de lo que decimos y pensamos), que es lo que desde un principio parece haber motivado su interés por la filosofía. Sin embargo, y por muy paradójica que pueda parecer, la opinión de Cavell es que ninguna otra disciplina filosófica es más esperanzadora que la filosofía analítica y comparte con ella el deseo absoluto por hacer que toda marca escrita sobre un papel tenga un significado. Cómo reconciliar ambos extremos de su afectividad es un asunto que siempre le ha preocupado y emerge aquí y allá en su obra.

El hecho de que la forma de expresión filosófica característica de la filosofía profesional en general, y analítica en particular, sea la del artículo académico, tiene dos posibles lecturas: una que consiste en acusar a la filosofía actual de abandonar sus responsabilidades culturales; la otra, más positiva, apuntaría a que la filosofía se ha hecho mayor de edad, o cuando menos a aceptado su edad, y hace suya la manera en la que se dan a conocer los resultados científicos. Ambas presentan sus problemas. El problema con la primera lectura consistiría en que quien la realiza cree conocer cuáles son las necesidades culturales de su época y que puede proveerlas si se le requiere, cuando en realidad con ello demuestra que no conoce cuál es su verdadera situación cultural: una situación en la que cada una de las «mayores formas de expresión (pintura, música y filosofía) ha asumido la responsabilidad cultural característica de preservarse contra su cultura, contra sus propios logros pasados [...]; logros que son empleados, por aquellos que son incapaces de

aportar algo a la actualidad, contra los que asumen que esos logros definen los términos en los que la actividad actual tiene significado y adquiere sus estándares». ⁵⁶

La segunda lectura tiene el problema de que la forma en la que son recibidos los artículos filosóficos no se parece en nada a la forma en la que se reciben los artículos científicos, pues no se puede decir que los artículos filosóficos incluyan resultados a partir de los cuales el resto de profesionales puedan realizar sus propias contribuciones. Más bien ocurre que cuando estos profesionales leen un artículo escrito por otro compañero lo hacen con un ánimo eminentemente crítico, especialmente preocupados por encontrar errores.

La filosofía para Cavell no debe olvidar sus responsabilidades culturales, de hecho la filosofía bien podría ser definida, desde una cierta óptica, como una reflexión sobre la cultura. Claro que con Cavell las cosas, y mucho menos cuando se trata de definiciones, no son tan sencillas. El caso es que la misma cultura que sirve de objeto de reflexión filosófica sería condición de posibilidad de la propia práctica filosófica ⁵⁷, por lo que en verdad la filosofía se volvería sobre sí misma, sobre sus condiciones de posibilidad, su tema sería básicamente el de las razones de su existencia: ¿por qué ahora y por qué de esta manera? Y no son preguntas retóricas, sino que, según Cavell, definen en qué consiste la práctica intelectual y artística en la modernidad: cada disciplina se ve en la necesidad de redefinirse constantemente, para lo cual tiene que reconocer su historia y no simplemente aceptarla o rechazarla acríticamente. La falta de autoridad tiene una serie de consecuencias de las que todos tenemos conocimiento: desaparición de los criterios de excelencia universales, proliferación de fraudes, dificultad por

⁵⁶ «An Audience for Philosophy», op. cit., p. xx.

⁵⁷ Cfr. NYUA donde Cavell analiza a Wittgenstein como filósofo de la cultura. Equipara allí a la cultura con una forma de vida. Y entiende las formas de vida en los dos sentidos en que es posible entenderlas: el sentido biológico y el sentido etnológico.

parte del artista para sintonizar con su audiencia, esto último también tendría que ver con aquello que señalaba Kierkegaard de que el autor genuino es el que sabe lo que su época necesita y que por lo tanto no se limita a darle lo que ésta demanda.

Rorty cambió su estatus de filósofo por el de crítico literario en lo que parece una decisión coherente con su pensamiento. De hecho, en su reseña crítica a CR, le llegó a recomendar a Cavell que hiciera algo semejante. Sin embargo, la diferencia entre ambos estriba en que mientras que para Rorty lo que hace no es filosofía, para Cavell sí lo es, o puede serlo. Su interés por la literatura, el cine o el teatro no se explica porque los considere opuestos a la filosofía, más bien todo lo contrario: porque encuentra en ellos alimento para la reflexión filosófica, porque los mismos problemas que afectan a la filosofía podemos observarlos en otras manifestaciones culturales y artísticas de la modernidad. Por otra parte, no podemos escapar de, ni evitar la, filosofía, pues se trata de lo que la mente se hace a sí misma, y en esta ambigüedad estriba parte de su naturaleza. La solución propuesta por Rorty de sustituir (o superar) la filosofía por una crítica de la cultura equivale, para Cavell, a una abdicación precisamente de la tarea de «avenirse a la tensión esencial en la que nos encontramos, de comprometerse con la vocación que subyace al pensar, de reconocer su verdadero deseo y necesidad».⁵⁸ La filosofía, al fin, consiste en reflexionar sobre aquello en lo que no podemos dejar de pensar.

2.5 FILOSOFÍA Y MODERNIDAD

Otro de los aspectos definitorios del pensamiento de Cavell es su percepción de que los problemas filosóficos no son exclusivos de la filosofía, sino que se trata de aspectos propios de la modernidad, y, por lo tanto, compartidos por

⁵⁸ Krebs, V.J., «La filosofía transfigurada de Stanley Cavell», *Verbigracia*, n.º 27, año II, noviembre, 1998, pp.

las distintas manifestaciones de la misma (literatura, teatro, música, cine). Tal y como lo dice Putnam cuando comenta cómo es el Wittgenstein de Cavell, para éste las confusiones filosóficas «son una expresión de profundas cuestiones humanas que también se expresan de muchas otras formas: de forma política, teológica y literaria».⁵⁹

Más exactamente, lo que a Cavell le parece característico de la modernidad es que la relación entre la actualidad, el presente, de la filosofía y su tradición, se convierte en un problema, no pueden darse por supuestos los estándares de excelencia y la tendencia es que la filosofía se convierta en su propio objeto de estudio. Se trata de una situación que la filosofía compartiría con el resto de las manifestaciones artísticas de la modernidad.

Los dos filósofos que mejor habrían percibido esta situación son, en opinión de Cavell, Wittgenstein y Austin, pero su obra aún no habría sido recibida (¿en 1979?) adecuadamente. En «An Audience for Philosophy» Cavell matiza que en el caso de Wittgenstein, éste nos enseña que para poder dejar atrás definitivamente a la tradición es necesario primero reconocerla.

2.6 MUNDO ORDINARIO Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO.

Cavell ha descrito la tarea del filósofo del lenguaje ordinario como la de «descubrir el estado mental específico y las circunstancias en las que un ser humano da voz a su condición»⁶⁰. La complejidad de esta tarea supera con mucho a la de sonsacar a un ser humano alguna información concreta sobre el mundo material o sobre algún suceso. No es eso, desde luego, lo que se reserva para sí mismo Cavell. La tarea lleva implícitos dos presupuestos: (1) los seres humanos se encontrarían en una situación en la que no expresan

⁵⁹ Putnam, H., (1997), *50 años de filosofía vistos desde dentro*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 39.

⁶⁰ «Knowing and Acknowledging», en MWM, p. 240.

realmente su condición; y (2) la filosofía del lenguaje ordinario puede ayudarnos a entender esa situación y a devolvernos el control de nuestras palabras.

Queda claro, pues, que aún tratándose de un heredero directo de la filosofía de Austin, la descripción de Cavell como miembro de la corriente filosófica conocida como filosofía del lenguaje ordinario no es del todo exacta. De dicha corriente filosófica le interesa su oposición a las teorías formales del significado que anteponen rigor, claridad y método a cualquier consideración integral del significado capaz de dar cabida a todos los aspectos semánticos y pragmáticos. Consecuentemente, le interesa también su atenta dedicación al lenguaje natural u ordinario. Pero a partir de aquí se produce un salto trascendental (trascendental en el sentido ordinario y filosófico del término).

La relevancia filosófica de los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario entrevistados por Cavell van más allá de la denuncia de los excesos cometidos por los filósofos de corte más tradicional. Lo que nuestro autor busca es más bien poner a la luz los motivos y los presupuestos que tienen esos filósofos para afirmar las cosas que afirman. Esto es, Cavell quiere llegar de la mano de la filosofía del lenguaje ordinario a profundidades mayores que las de la superficie representada por el uso. Dicho todavía de otra manera: no es tanto el uso como las condiciones del uso, o en clave Wittgensteniana (que a su vez es una clave kantiana, y de ahí el salto trascendental), su investigación no se dirige a los fenómenos, sino a las «posibilidades de los fenómenos». Siguiendo con la analogía wittgensteniana, la filosofía de lenguaje ordinario es, en manos de Cavell, la pala que le lleva hasta las condiciones que determinan nuestras posibilidades, lo que podemos hacer y decir, lo que podemos conocer y también lo que no podemos dejar de hacer, ni de decir, ni tampoco dejar de conocer. Ahí abajo se encuentran las bases sobre las que se asientan nuestros acuerdos, nuestras obligaciones,

nuestros compromisos... los criterios que articulan el sentido de nuestra existencia. Los criterios, digámoslo ya, que constituyen nuestro mundo ordinario: el mundo en el que vivo con los otros como yo y con las cosas.

Lo que nos ocupará durante los cinco capítulos de la segunda parte de este trabajo será poner al descubierto de qué manera Cavell, valiéndose de la filosofía del lenguaje ordinario, trata de mostrarnos que nuestro mundo ordinario actual no es nuestro *verdadero* mundo ordinario, que lo hemos perdido en sucesivos movimientos de huida como, por ejemplo, los protagonizados en filosofía por los diferentes intentos de “atrapar” existencias (del mundo externo, de las otras mentes). Entenderemos el tamaño de semejante pérdida, así como las razones que la habrían propiciado. Entonces estaremos preparados para iniciar el viaje de retorno a nuestro mundo ordinario (tercera parte); y una vez allí hacer filosofía con los pies en el suelo (cuarta parte).

2.7 ESCEPTICISMO Y CINE

Los escritos dedicados al cine han acabado acaparando una buena parte de la producción filosófica de Cavell. En total suman tres libros y medio⁶¹

Cavell es consciente de que, en los ámbitos académicos (tanto filosóficos como cinematográficos) su interés por la filosofía y por el cine le sitúan en una posición expuesta a múltiples objeciones y a él lo convierten en un personaje sospechoso.⁶²

Desde la filosofía académica, lo que resulta más sorprendente es que un profesor de filosofía llegue a preocuparse por las películas de Hollywood, lo cual a su vez le parece sorprendente a nuestro autor para quien no está tan

⁶¹ *A World Viewed, Pursuits of Happiness, The Melodrama of the Unknown Woman*, y la mitad de los trabajos incluidos en TOS.

⁶² «The Thought of Movies», en TOS, p. 3.

claro que convertirse en un profesor de filosofía resulte más fácil de aceptar que escribir y pensar sobre el cine. En su caso, admite Cavell, la pregunta anterior tendría que dirigirse en la dirección contraria: ¿cómo es que alguien en cuya formación el cine resultó tan importante como la lectura de libros, llegó a pensar profesionalmente en la filosofía?

La falta de una educación según los estándares europeos hizo que la preparación de Cavell para poder apreciar, por ejemplo, la novena de Beethoven, o cualquier poema, le fuera dada en gran medida por las películas que pudo ver en su juventud. En especial por lo que fuese “educación” durante los dos años que pasó en Nueva York leyendo y yendo al cine y al teatro. Todo lo que escribió por aquella época lo hizo siguiendo el consejo que James ofrece al aprendiz de escritor en «The Art of Fiction» consistente en escribir a partir de la experiencia personal, pero sólo si se es una persona en las que nada se ha perdido. Así, cuando llegó el momento de escribir su libro dedicado a las comedias de enredo matrimonial⁶³, Cavell hace gala de todo su bagaje cultural en los comentarios a las distintas películas objeto de sus análisis: es su comprensión de los romances shakespearianos la que le sugiere la estructura de las comedias de enredo matrimonial, interpreta algunas escenas púdicas en términos kantianos; ve ejemplificada la especulación heideggeriana en el semblante de Buster Keaton; o, por último, descubre significados metafísicos en algunas escenas, como por ejemplo, en *The Awful Truth*, en la escena en la que la cámara se aleja de un Cary Grant y una Irene Dunne a punto de fundirse en un abrazo, Cavell opina que se nos está mostrando una nueva manera de entender el matrimonio, que se trata de

⁶³ Diferencia con las comedias clásicas: en las comedias clásicas los protagonistas son una pareja de jóvenes que tras superar toda clase de obstáculos acaban contrayendo matrimonio; en las comedias de enredo matrimonial la trama comienza con una pareja menos joven planteándose el divorcio, de manera que el objetivo de la historia es el de volverlos a unir, reunirlos. Según Cavell, el mejor ejemplo de una comedia de enredo matrimonial es la obra de Shakespeare *The Winter's Tale*, que junto con *The Tempest*, son los mejores romances del dramaturgo británico.

una nueva forma de habitar el tiempo, y que en ello se resume la filosofía, entre otros, de Thoreau y de Nietzsche.⁶⁴

Este libro suyo fue recibido por gran parte de la crítica con el apelativo de «ambicioso». Más allá de que las ideas que contiene hayan podido ser mal expresadas en su redacción, Cavell supone que dichas críticas se refieren a las conexiones que entabla entre cine y filosofía y opina que existen al menos dos maneras de realzar la anterior crítica, una inofensiva y la otra no tanto. La primera es la que harían quienes asumen las conexiones como un asunto de preferencias, y por ello Cavell puede entender que estas personas prefieran que no se nombren textos y autores que (desde su punto de vista) tan sólo dificultan la lectura del libro. La excusa que da Cavell para hacerlo tiene dos partes: por un lado, «como en las películas encuentr[a] alimento para el pensamiento, busc[a] ayuda para pensar sobre lo que supone que tratan las películas donde lo [hace] siempre que piens[a] sobre algo, a los autores que [conoce] mejor y en quienes más confi[a]». Por otro lado, y como es típico en una cierta clase de americanos, Cavell «encuentra que lo que [él] hace es pertinente para todos y cada uno de [sus] conciudadanos, y secretamente [cree] que si lo vieran como [él] lo [ve], inmediatamente se pondrían a hacerlo ellos también.»⁶⁵

La alternativa menos inofensiva acepta como hecho probado que la filosofía y las películas de Hollywood ocupan intenciones culturales separadas. Esto tiene el peligro de vetar la posibilidad de llevar a cabo una exploración de uno de los aspectos característicos de los norteamericanos que, en opinión de Cavell, compensa la falta de tradición cultural: su habilidad para pasar de lo elevado a lo cotidiano, preocupándose de cada una de ellos desde la posición ventajosa que le ofrece la otra.

⁶⁴ «The Thought of Movies», pp. 6-7

⁶⁵ *Ibidem*, p. 7. Nuevamente el asunto de la herencia cultural americana: «¿es posible citar tres obras de alta cultura de las que podamos estar seguros que hayan sido leídas, vistas u escuchadas por la gente cercana a nosotros [los norteamericanos]?»

Además, le parece a él que una persona que dé por hecho con tanta facilidad la diferencia entre filosofía y cine habrá de estar en posesión, aunque sea de forma inconsciente, de algún tipo de interpretación suficientemente definitiva de lo que es la filosofía y de lo que es una película de Hollywood. En este punto Cavell nos dice que la filosofía se tomaría como «una disciplina más o menos técnica reservada para especialistas», lo cual sería tan sólo una interpretación de «qué es lo que convierte en profesional a la filosofía», pero no nada dice sobre qué es lo que define a la filosofía.⁶⁶

El interés de Cavell por el cine tiene que ver con el impulso que lo lleva a filosofar, tal y como él lo concibe (recordemos: «pensar sobre lo que no podemos apartar de nuestras mentes»)⁶⁷. En contra de esta opinión, existe una interpretación del cine que es el contrapunto de la interpretación profesional de la filosofía (a la que se refería Cavell con anterioridad), según la cual las películas cinematográficas serían «bienes especializados manufacturados por una industria diseñada para satisfacer los gustos de una audiencia masiva». Se trata de una interpretación que no es más falsa que la interpretación de la filosofía como profesión, pero tampoco menos parcial o perjudicial que ésta.

No hay que olvidar, de hecho es fundamental, que el interés de Cavell por el cine se centra básicamente en dos géneros cinematográficos que para la mayoría de los profesionales interesados en el cine no serían objetos dignos de estudio (estético, artístico..., el tipo de estudio que está más familiarizado con el cine europeo, el cine experimental, o, en general, el cine más intelectual y profundo, cualquiera que sea el significado de esto último). A Cavell no le interesa tanto que se trate de las mejores películas realizadas jamás, como que se trata de un grupo de películas (las que se incluyen en *La Búsqueda de la Felicidad*) realizadas en una época determinada en Hollywood

⁶⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 9.

y que ponen en escena una serie de cuestiones claves para su proyecto intelectual. En último término, la importancia que pueda tener su estudio es un asunto que queda para que cada uno decida basándose en su propia experiencia, en el deseo de poner a prueba nuestro gusto, o lo que es lo mismo, de atrevernos a desafiar nuestro gusto actual y formar de esta manera nuestra propia conciencia artística.

La existencia de una semejanza defendida por Cavell entre algunos romances shakespearianos y las comedias de enredo matrimonial hollywoodienses, le ha valido no pocas críticas; ahora bien, su interés no se limita a las semejanzas estructurales,⁶⁸ sino que éstas están en «servicio de otra razón para [defender] la conexión shakespeariana, en concreto, la de localizar el modo de percepción propio de las películas [...] de este tipo»:⁶⁹ a diferencia de los diálogos cómicos posteriores a Shakespeare, este tipo de películas posee el equivalente natural a la poesía dramática shakespeariana. Se trataría de lo que Cavell gusta en llamar la poesía propia de las películas:⁷⁰ «lo que ocurre a las figuras y objetos y lugares al ser moldeados y dispuestos por la cámara de una película y posteriormente proyectados en una pantalla.»⁷¹ Cavell supone que es una visión natural de las películas que cada gesto, postura o mirada, posee su propia poesía, o pudiéramos decir su

⁶⁸ Algunas de las cuales serían las siguientes: es la mujer antes que el hombre la que tiene en sus manos la clave de la trama y es la que experimenta alguna especie de transformación; existe un entendimiento especial entre la protagonista y su padre, que antes que oponerse (como suele ser el caso en las comedias tradicionales), apoya los deseos de su hija; la pareja protagonista no es tan joven, de manera que las cuestiones que tengan que ver con castidad o inocencia no pueden resolverse recurriendo a la virginidad en el sentido literal; la trama comienza y se complica en la ciudad, pero se resuelve en un mundo más próximo a la naturaleza.

⁶⁹ «A thought of movies», p. 13.

⁷⁰ Cada arte, y cada empresa humana en general, posee su propia poesía, es decir, «modos de hacer las cosas que perfeccionan a la misma empresa.»

⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

“lucidez”.⁷² Pues bien, en *La Búsqueda de la Felicidad*, Cavell defiende que las comedias de enredo matrimonial, los *talkies* hollywoodienses alcanzan un equivalente a la expresión de lucidez en la manera en la que ciertas parejas de seres humanos conversan.

¿Qué relevancia puede tener todo lo anterior para comprender la filosofía de Cavell? Pues que al hablar de una poesía del cine y de cualquier empresa humana en general, de lo que se habla es de una poesía de lo cotidiano. Cualquier arte, y no sólo el cine, puede llamar la atención sobre este conocimiento, pero ningún otro como el cine «democratiza dicho conocimiento.» Lo cual es en sí mismo una bendición y una maldición: todos estamos en disposición de percibir esa poesía, pero al mismo tiempo si dejamos de hacerlo la responsabilidad será toda nuestra. En este último caso, se trataría de la incapacidad para adivinar, a partir de lo que se ve, qué es lo que no se ve; de la incapacidad para seguir las implicaciones de las cosas, para percibir que *hay* algo que debe ser adivinado y rastreado.⁷³ He aquí la conexión con Emerson y con Thoreau que, de los autores que le son más familiares a Cavell, son los que mejor expresan esta sensación de que la vida es una posibilidad perdida, de que vivimos nuestras vidas en una «desesperación silenciosa» (*quite* desperation).⁷⁴ Las comedias de enredo matrimonial encuentran la felicidad en la propuesta según la cual existe alivio a la pérdida emersoniana, pues existen condiciones bajo las cuales las oportunidades pueden ser descubiertas de nuevo, que en algún lugar una segunda oportunidad es algo que uno puede darse a sí mismo. Y que la filosofía puede darse a sí misma también.

En cuanto al otro género analizado por Cavell, *El melodrama de la mujer desconocida*, podríamos decir que se trata, en cierta manera, de un

⁷² Que en el caso de Charles Chaplin o de Buster Keaton habría conocido su máxima expresión.

⁷³ Cfr. *ibídem*, p. 14.

⁷⁴ Vid. Capítulo 9, abajo.

desarrollo de las comedias de enredo matrimonial. La mujer sigue siendo la que otorga coherencia a la trama principal, pero a diferencia de las comedias, ahora se encuentra en una situación en la que su entorno carece de los recursos apropiados para ayudarla en la transformación que necesariamente deberá sufrir, y por ello necesita huir, alejarse de lo que ha sido su mundo en busca de la libertad que el matrimonio no puede proporcionarle: antes, en las comedias, la libertad era entendida como una perfecta convivencia, ahora no es posible alcanzar esa situación ideal.

En los melodramas, Cavell sí se atreve a trazar los lazos de unión entre su percepción de la crítica realizada por la filosofía del lenguaje ordinario al escepticismo cartesiano, y los melodramas y la tragedia: el «mundo ordinario» al que se refieren los filósofos como Austin remite al mundo cotidiano, al mundo doméstico, lo cual encuentra su equivalente de ficción en la vida matrimonial, y la amenaza al mundo ordinario que representa el escepticismo en la lectura de Cavell, tiene su equivalente en el melodrama y la tragedia. Además, el interés filosófico de estas películas se deriva también de su cada vez mayor inclinación hacia cuestiones propias de los estudios feministas y hacia el psicoanálisis. Pero no son avenidas éstas que recorreremos ni aquí ni en este momento.

2.8 ESCEPTICISMO Y TRAGEDIA.

Aunque en el orden de esta presentación siga a mis comentarios sobre el interés de Cavell en el cine, sus análisis de algunas tragedias shakespearianas —comenzando con la incluida en MWM con el título de “The Avoidance of Love” (una lectura de *El Rey Lear*) y continuada una década después en CR con el comentario de *Otelo* y concluida con la publicación de *Disowning Knowledge*— son anteriores al primer libro dedicado al cine y además, como

quedó dicho con anterioridad, son los paralelismos observados entre la estructura de las comedias de enredo matrimonial y las obras del gran dramaturgo inglés las que llevan a Cavell a prestar atención a las primeras.⁷⁵

Como con la mayoría de los otros intereses extra-filosóficos de Cavell, el suscitado por las tragedias escritas por Shakespeare no ha estado exento de malentendidos, en su mayoría sufridos por aquellos que se acercan a cada uno de los libros de Cavell sin situarlos (¡nuevamente!) en el contexto más amplio de su obra. Así, aún cuando se sabe que cada libro forma parte de un proyecto filosófico más amplio, opinan que análisis como los de algunas de estas tragedias o de las películas de Hollywood le sirven meramente a Cavell para “ilustrar” una serie de conclusiones filosóficas conocidas con anterioridad. Nada más lejos de la realidad, tal como nos dice Cavell, porque

⁷⁵ La primera lectura en clave filosófica realizada por Cavell, entonces, es la que dedicó en su primer libro a *El Rey Lear*. Uno de los aspectos más interesantes de la misma es la introducción de la noción de «reconocimiento» (en una situación en la que explora la importancia que puede tener el hecho de que un padre no reconozca a su hija): los fallos en el reconocimiento se alimentan mutuamente y devoran tanto a la persona que los inicia como a la que los sufre. En este ensayo también queda claro que para Cavell la lógica del reconocimiento y sus fallos son la clave para entender el escepticismo —tanto el filosófico como el que no lo es. También en este ensayo temprano podemos observar algunas indicaciones referidas a lo que posteriormente será uno de los temas tratados por Cavell: el de la relación que percibe entre el escepticismo y el género (¿es totalmente circunstancial que el fallo a la hora de reconocer sea orquestado por un hombre y que la víctima sea una mujer?). Para Cavell el escepticismo es un fenómeno específicamente moderno y cultural en el más amplio sentido de la palabra, esto es, puede ser todo menos un asunto exclusivamente filosófico; de hecho, la versión filosófica sería la intelectualización de cuestiones más profundas que atañen a la condición humana y a su existencia. Además contribuye a su interés por reentablar el diálogo entre las tradiciones filosóficas occidentales europea-continental y anglo-americana: lo que Cavell entiende como «aceptación» y «reconocimiento» está muy influido por la caracterización heideggeriana de la existencia humana como Ser-con y Ser-en-el-mundo, así como con sus posteriores intentos por mostrar que el escepticismo no yerra al enunciar falsas pretensiones de conocimiento, sino al plantear preguntas donde no tiene sentido alguno hacerlas. Esta conexión entre Heidegger y Wittgenstein es recurrente en los últimos escritos de Cavell. Sin embargo, su objetivo no es el de tender puentes que unan ambas tradiciones, pues esto sólo contribuiría a anular los aspectos específicos de cada una de ellas, sino más bien colaborar para que se produzca el reconocimiento y respeto mutuos (sin que ello evite las críticas que sean oportunas).

«ser receptivo con mi proyecto depende, por el contrario, de que se deshagan las cuestiones de prioridad (por ejemplo, entre filosofía y literatura) que pudieran plantear conceptos como el de ilustración»;⁷⁶ y lo que es más importante para la comprensión de su proyecto, las obras de las que se ocupa son tanto una interpretación del escepticismo, como el escepticismo pueda serlo de ellas.

La principal intuición cavelliana en este contexto consiste en que las tragedias de Shakespeare constituyen un adelanto al problema del escepticismo, y aunque no es menos cierto que estas obras presentan algunas influencias de Montaigne, es Descartes el que realizará más adelante un refinamiento de las mismas en la presentación que hace de las cuestiones de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma.⁷⁷

Gran parte del interés de Cavell por las tragedias shakespeareanas reside en que bloquean la interpretación filosófica del escepticismo. Si realmente estas obras interpretan el problema escéptico, se sigue que no ofrece una solución estable (al menos no en términos de nuestro supuesto conocimiento de Dios). En CR Cavell mantenía que las tragedias son respuestas al escepticismo, pero últimamente prefiere pensar que las tragedias son interpretaciones de lo que el escepticismo es a su vez una interpretación. Por ejemplo: El rechazo de Lear hacia Cordelia, nos dice Cavell, «es una instancia de la aniquilación inherente en la problemática escéptica, la duda escéptica no está motivada por una falta de escrúpulos intelectuales, sino por un rechazo, por un desencanto que nos consume y que busca consumir el mundo como revancha».⁷⁸

⁷⁶ DK, p. 1.

⁷⁷ El escepticismo moderno tal y como queda planteado por Descartes se diferencia del antiguo en que no sólo se trata de cómo comportarse en un mundo incierto, sino de cómo vivir en un mundo sin fundamentos.

⁷⁸ DK, p. 6.

Cavell insiste en su opinión de que el estudio de las tragedias debería producir reconcepciones de lo que motiva al escepticismo (de cuál es su emoción, de qué es del mundo en las garras del escepticismo, de qué ha llegado a significar el conocimiento para nosotros). Y en *Otelo*, lo que la filosofía conoce como duda, la «violencia de *Otelo* lo alegoriza (o reconoce) en forma de celos.»⁷⁹ Sin embargo la filosofía como disciplina no aceptaría esta lectura especialmente por dos razones: la primera porque la tarea de afirmación frente al escepticismo se vuelve menos cognitiva de lo que quisiera la filosofía; la segunda sería que el objeto de la sospecha se convierte en un objeto «incómodamente animado». Nada podría ser menos cierto para Cavell, para quien esta interpretación revela algunos aspectos interesantes del escepticismo filosófico, como por ejemplo que el verdadero conocimiento está fuera de nuestro alcance en cuanto seres humanos individuales, y que lo que en nuestras mentes mantenemos como verdadero no son más que opiniones, hipótesis, creencias mejor o peor informadas, etc. El aceptar que este tipo de creencias son las que realmente describen nuestra íntima relación con el mundo y con los otros es en lo que consiste aceptar la verdad del escepticismo.⁸⁰

2.9 ESCEPTICISMO FILOSÓFICO VS. ESCEPTICISMO COMO TRAGEDIA INTELECTUAL

Podemos ser escépticos acerca de muchas cosas. Puedo ser escéptico acerca de la noticia en los telediarios de la bajada de los impuestos en época preelectoral, puedo ser escéptico sobre la existencia de vida después de la

⁷⁹ DK, p. 7.

⁸⁰ DK, pp. 7-8. Todos estos aspectos tendremos ocasión de discutirlos con mayor profusión en los próximos capítulos.

muerte, acerca de que mañana salga el sol, o de que suba el valor de mis acciones. En filosofía también podemos ser escépticos de diferentes maneras, pero algunas de las más conocidas son las que ponen en duda mis creencias acerca de la existencia del mundo externo o de la existencia de otras mentes. Este tipo de escepticismo puede ser entendido en realidad como una amenaza: de ser verdad lo que afirma (de ser verdad su negación) serían falsas mis creencias acerca de la existencia del mundo externo, pongamos por caso. Claro que, ¿cómo resolvemos esta disputa? El escéptico deja esa responsabilidad al filósofo cuyas creencias cuestiona. Es decir, su posición, la del escéptico es, de alguna manera, la más cómoda: en un momento dado afirma haber hecho un descubrimiento novedoso acerca de nuestras creencias: pueden ser falsas, y mientras no demostremos lo contrario consideraré que lo son. En los capítulos 5, 6 y 7 tendremos ocasión de profundizar en este intercambio. Por ahora, puestos a dejar clara la actitud de Cavell ante el escepticismo, nos centraremos en qué es lo que permite comportarse de esa manera al escéptico. O más exactamente, en cómo se interpreta desde la filosofía el supuesto descubrimiento del escéptico, porque ahí precisamente radica la originalidad de la aproximación cavelliana al escepticismo.

Puede ser bueno poner sobre la mesa la poca atención que reciben en nuestra vida ordinaria las dudas escépticas (un poco más después de películas como *Matrix*) y compararla con la que reciben en filosofía para entender las razones de esto último.⁸¹ En nuestras vidas ordinarias no ponemos en duda la existencia del mundo ordinario en ningún momento (no nos quedamos en la cama pensando que cuando abramos los ojos nos encontraremos en un vacío absoluto, o que nuestras vidas son una mentira controlada por unas máquinas o por un científico loco, o...): no consideramos que pongan nada que sea real

⁸¹ Estos asuntos pueden derivar hacia otras discusiones filosóficas tremendamente interesantes, como las de los contextos de relevancia de nuestras afirmaciones, o la de la compatibilidad o incompatibilidad de nuestras creencias ordinarias y las dudas escépticas. Más adelante diremos algo al respecto.

en peligro. Pero en filosofía se considera que sí ponen algo en peligro. Si nos centramos en el problema del mundo externo, lo que se pone en peligro es la seguridad epistémica de nuestro conocimiento del mundo. La solución pasa, así nos puede parecer, por perseverar en dicho proyecto, buscar más conocimiento, más certeza.

Cavell, sin embargo, extrae otro tipo de enseñanza de las dudas escépticas: lo que ponen en peligro, o mejor, lo que denuncian, es la validez *del proyecto filosófico* que da lugar al escepticismo. Desde esta perspectiva, pedir más certeza es lo mismo que querer apagar un fuego con gasolina. Escepticismo y dogmatismo filosóficos son dos caras de una misma moneda. La persistencia de la amenaza escéptica le hace pensar a Cavell que la clave reside en cambiar la moneda. Discutir sobre si lo que dice uno sobrepasa a lo que dice el otro, o buscar maneras de atemperar los daños, son maneras, según lo ve Cavell, de distraer la cuestión, con el peligro añadido de que mientras tanto vamos perdiendo contacto con el mundo ordinario. Esto de por sí ya constituye una tragedia, lo veremos en la filosofía de Cavell cuando ataca de frente el problema de la existencia de las otras mentes. En este caso se ve más claro si cabe que la filosofía nos lleva a cambiar lo próximo por lo que nos es lejano. Porque también en este caso advierte del peligro de pedir conocimientos ciertos para salvar el vacío existente entre mi mente y la de los otros cuya existencia queremos probar, lo primero que trata de hacernos ver Cavell es que en este caso se requiere reconocer al otro en mí. Dejar de hacerlo, pues, supone una tragedia.

2.10 PERFECCIONISMO MORAL O EMERSONIANO

Este tema es, digámoslo así, la cúspide de la producción intelectual de Cavell, tanto por lo que se refiere a que es el tema protagonista de su última

publicación, como a que es el resultado final de su herencia del pensamiento de Emerson. El rótulo elegido puede llevarnos a pensar que se trata de una doctrina moral que se opone a otras doctrinas de la misma naturaleza, pero nos equivocaríamos si así pensáramos. Se trata, en realidad, del desarrollo último de la filosofía de Cavell, presente en el tipo de narrativa que resulta de sus estudios de los dos géneros cinematográficos ya vistos, y que ha dado lugar a otras interesantes lecturas de obras como *Casa de muñecas*, de Ibsen.⁸²

La filosofía de Cavell responde a las distintas manifestaciones intelectuales que amenazan con separarnos excesivamente del mundo ordinario. En este trabajo analizaremos en mayor medida la amenaza por parte de la filosofía, o la epistemología para ser más exactos, que supone su rechazo de nuestros criterios compartidos en favor de falsas necesidades, su búsqueda de certezas, etc. Pero existe otra amenaza, también filosófica, que alcanza más fácilmente a otros ámbitos, que es la amenaza moral que supone acomodarnos en un estado de conformidad.⁸³ El movimiento de respuesta a esta última amenaza nos ocupará en la tercera parte de este trabajo cuando nos dediquemos a repasar las lecturas que Cavell hace de Emerson y cómo en éstas encuentra la mejor exposición de lo que requiere el movimiento de vuelta al mundo ordinario. Los otros autores que junto a Emerson, conforman la nómina de autores sensibles a las distintas amenazas contra nuestra existencia (autores como Wittgenstein, Thoreau o Heidegger), las consideran como diferentes caras de una misma moneda. La actitud contra ellas no puede ser la de frenarlas en cada manifestación particular con las armas propias de cada área. Seguramente éste es uno de los mayores problemas que plantea la excesiva especialización del saber, así como que muchos problemas abordados desde posiciones aisladas resistan enconadamente a cualquier

⁸² Cfr. «The conversation of justice», en CHU, pp. 101-128.

⁸³ El estado de conformidad emersoniano está relacionado, como tantos otros aspectos de su pensamiento, con la filosofía de Kant, exactamente con el estado de conformidad con la ley moral.

intento de solución. Lo que se requiere, según Cavell, para superar esta situación de insatisfacción permanente es una actitud perfeccionista y, por lo tanto, los autores que así lo hacen reciben, en Cavell, el nombre de filósofos perfeccionistas (los nombrados anteriormente, entre algunos otros). De paso, esta actitud debe mantenerse una vez que se han resuelto los problemas para evitar incurrir nuevamente en ellos.

El perfeccionismo como doctrina moral se asocia especialmente a Nietzsche, tal como hace Rawls,⁸⁴ para argumentar que se trata de una teoría contraria al espíritu democrático. En pocas palabras, el perfeccionismo se asocia con cualquier doctrina en principio elitista, que defienda que existe algún colectivo que por razones de excelencia cultural, religiosa, aristocrática, etc., tenga mayores derechos que otros. Lógicamente, una teoría como la propuesta por Rawls, que esgrime toda la fuerza de la justicia contra cualquier intento de desigualdad, se opone de forma natural a *ese* perfeccionismo. Cavell defiende que el perfeccionismo emersoniano no busca ningún tipo de favor, ni se postula como alternativa preferible a otras.⁸⁵ Lo que encarna el perfeccionismo emersoniano defendido por Cavell es la idea de un individuo fiel a sí mismo y a la humanidad que hay en él. Pero al contrario de otras doctrinas perfeccionistas que pudieran defender la existencia de seres perfectos, esto es, situados en una etapa final de un proceso de desarrollo personal, el individuo perfeccionista emersoniano está siempre en marcha, en un viaje que comienza cuando se ve a sí mismo perdido en un mundo que no es el suyo y que tiene que rechazar en nombre de un mundo más auténtico. Pero, como apuntábamos, no existe una etapa final en este viaje, sino que cada etapa parcial es un final en sí misma.

Cavell llega a sostener que si consideramos que el libro de Rawls es «una contribución a la teoría de la democracia constitucional considerada

⁸⁴ Vid., Rawls, 1971.

⁸⁵ CHU, p. xxiv.

como una Utopía [entonces] una Utopía completa debe reservar un lugar para el Perfeccionismo».⁸⁶

En definitiva, ser un perfeccionista en el sentido emersoniano que reclama Cavell requiere

«[...] vivir como un ejemplo de la parcialidad humana, esto es, de lo que quiera que sea que el Perfeccionismo Moral conoce como ser humano individual, alguien que no lo es todo, sino que está abierto a un yo futuro, en uno mismo y en otros, lo cual significa ser alguien que vive en una promesa, como un signo, o como un ser humano representativo, lo cual a su vez significa esperar de uno mismo poder llegar a ser, hacerse uno mismo, inteligible como habitante incluso ahora de un ulterior reino [...] y mostrar que se está preparado para aceptar que pertenecen a ese mundo; como si todos fuéramos maestros o, digamos, filósofos. Ésta no es una demanda moral parcial, sino la condición de la moral democrática.»⁸⁷

Cavell, por medio de su escritura filosófica (su escritura autobiográfica; la expresión de su voz filosófica; la herencia de la filosofía de Emerson, Wittgenstein, Thoreau, Austin, etc.; la apropiación de temas «ajenos»...) intenta convencernos de la necesidad de ser perfeccionistas, la necesidad para cada uno de nosotros, para todos nosotros.

2.11 RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE CAVELL

La cuestión de la recepción del pensamiento de otros autores ha sido un tema importante en la obra de Cavell. En uno de sus artículos más conocidos y, en su momento, polémicos -«The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy»- Cavell se enfrenta a una cierta recepción de las IF que le parece totalmente errónea; con Austin hace algo similar cuando se autoproclama

⁸⁶ «The conversation...», op. cit., p. 106.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 125.

adadid del pensamiento de su maestro y lo defiende de las críticas de Derrida en una célebre confrontación anterior con Searle; y con Emerson es éste un tema recurrente en casi toda la obra posterior a SW.

En cuanto a la recepción del pensamiento de Cavell, nos encontramos con que ha estado determinado en gran medida por la dificultad de su obra, pero también por la mala conciencia de los profesionales de la filosofía en unos casos, por la comodidad en otros, y aún en otros por la rigidez académica.

¿Hasta qué punto es Cavell un autor difícil? Probablemente lo es y mucho. Pensemos que ya desde su primera colección de ensayos no sólo nos invita a acercarnos a la filosofía del lenguaje ordinario y, en concreto, a la filosofía de Austin, sino que presupone una familiaridad por parte de sus lectores de la filosofía de Wittgenstein, de la obra de Becket, de Shakespeare, de los románticos como Coleridge o Woodsworth, de Emerson y Thoreau, Blake, Heidegger, Kierkegaard, por no nombrar su afecto (¿o es nostalgia?) por una serie de películas de la época dorada de Hollywood o de sus constantes citas bíblicas en, por ejemplo, *The Senses of Walden*. Todo ello, claro está, aleja a un gran número de lectores que no están tan bien pertrechados culturalmente, ya sean lectores que se acercan a su obra movidos simplemente por curiosidad, o incluso profesionales de la filosofía, o de las otras humanidades, que debido a la excesiva especialización que cada vez más caracteriza a nuestros departamentos universitarios, optan por ignorar a Cavell antes que admitir un desconocimiento del que quizás no sean culpables (ya se sabe: “el sistema”) y que, por otra parte, la lectura de los libros de Cavell (¿quién sabe?) podría ayudarles a subsanar.

Su estilo tampoco es una ayuda si de lo que se trata es de asegurarse un buen número de lectores. Brillante y genial cuando da lo mejor de sí mismo, pero también intermitente y escurridizo a la hora de concluir lo que demasiadas veces permanece como meros comentarios, interrupciones entre

paréntesis, llamadas aparte, notas para una contribución posterior, que en el mejor de los casos pueden resultar iluminadoras, pero nunca definitivas (no proseguiré por esa línea argumental, pero perfectamente podría preguntarse ahora si la filosofía puede ser definitiva. Los que están “del lado” de Cavell dirán que no puede serlo).

Claro que todo ello (las cuestiones de estilo y de promiscuidad afectiva en lo que a sus héroes intelectuales se refiere), se debe, tal y como vengo tratando de mostrar, a la concepción de la filosofía que maneja Cavell: no se trata de una disciplina sólo para iniciados, o no debería serlo, sino que la filosofía debería ser algo personal, algo formador de personalidades, una especie de educación de adultos, como ha sido expresado por el propio Cavell en algún lugar⁸⁸. La filosofía, en su opinión, no debería haber abandonado sus responsabilidades culturales, como de hecho sí parece que ha ocurrido con su profesionalización académica.

Con todo, el número de admiradores de Cavell ha ido aumentando con el paso de los años, y los reconocimientos le han ido llegando sin prisa, pero sin pausa. El problema con los admiradores es que muchos de ellos se han apropiado del estilo de Cavell, pero lo han hecho sin la brillantez ni el convencimiento de aquél y, aprovechando el relativo desconocimiento de muchas de las obras de Cavell, intentan ofrecer aportaciones filosóficas revolucionarias en las que se une a Heidegger con Wittgenstein, con Derrida, con Austin y con el propio Cavell, a quien no sólo no se le reconoce ningún mérito, sino que se le critica en aquellos aspectos polémicos de estas conexiones, o se tratan temas que han sido tomados claramente de sus obras (como los de las semejanzas entre el escepticismo sobre la existencia del

⁸⁸ ¿En qué se diferencia de lo dicho por Gadamer en *Verdad y Método*, o por Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*? Algunas comparaciones que nos permitan poner en perspectiva la obra de Cavell dentro del panorama filosófico contemporáneo hemos estimado oportuno dejarlas para más adelante y dedicarles un capítulo a modo de recapitulación. Vid. «Epílogo: Contenidos Transversales».

mundo externo y el de la existencia de las otras mentes) sin que tampoco se reconozca el mérito de Cavell. Es una situación ridícula que podría ser simpática si no fuera por lo mucho que desvirtúa el mensaje filosófico de Cavell.⁸⁹

Con un cierto retraso respecto a los países de nuestro entorno, donde las traducciones de las obras de Cavell son habituales, y también lo es verle asistir a congresos, e incluso se le ha concedido algún premio que otro, en nuestro país la recepción comienza a ser ahora perceptible. Se han traducido hasta el momento cuatro de sus obras (BF, TF, BO, CR) habiendo sido la última de ellas la más importante, CR, en una estupenda traducción a cargo del profesor Diego Ribes Nicolás, autor también de un trabajo en el que ofrece una visión de conjunto del pensamiento de Cavell,⁹⁰ y de un prólogo a su traducción de QO.⁹¹

Recientemente el profesor Isidoro Reguera publicó una reseña de CR en la que se centra en uno de los aspectos de ese libro cumbre de la producción cavelliana que aquí tan sólo hemos tocado de paso, el de la relación entre filosofía y literatura.⁹²

2.12 RESUMEN

La versión filosófica del escepticismo no sería más que la intelectualización de un problema que incide sobre «profundas cuestiones de la naturaleza humana», y que, por lo tanto, encuentra expresión en otras manifestaciones de la modernidad.

⁸⁹ Un caso patente lo podemos encontrar en el libro de Glendinning, *On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. Londres: Routledge, 1998.

⁹⁰ «Stanley Cavell sobre Wittgenstein y Escepticismo», en Diego Ribes Nicolás, 2000, pp. 155-210.

⁹¹ «Observaciones sobre la escritura de Stanley Cavell», *Introducción* de Diego Ribes Nicolás a la traducción castellana de BO, pp. 9-50.

⁹² Reguera, I., op. cit.

«Decir que hay un escepticismo que proviene no de la duda sobre si podemos conocer, sino de una decepción frente al conocimiento mismo [...] es decir que semejante decepción tiene una historia. Rastrear esa historia exigiría, cabe presumir, rastrear las esperanzas depositadas en el conocimiento por el Renacimiento y la Ilustración; y de los miedos al conocimiento superados por esas esperanzas; y de la desesperación del conocimiento producida por el derrumbamiento de esas esperanzas.»⁹³

En concreto, la lectura que hace Cavell del escepticismo lo representa como una amenaza a nuestras formas de vida cotidianas, esto es, en lo que consiste la amenaza o el peligro del escepticismo es que al expresarnos significativamente (a través del lenguaje principalmente) no lo hagamos intencionalmente; dicho de otra manera, que no digamos lo que de verdad queremos decir, porque las palabras que usamos no tienen el significado que suponemos que tienen (destaca aquí el (mal) uso filosófico del lenguaje que aleja a las palabras de nuestras vidas)⁹⁴.

Lo que caracteriza a la modernidad es que la responsabilidad del significado de nuestras expresiones recae plenamente sobre nuestros hombros (la relación entre una actividad artística y su historia se convierte en un

⁹³ CR, p. 568.

⁹⁴ Esto no es más que una aproximación a la interesante interpretación que habrá de ir completándose según avance el trabajo, de lo que representa la «amenaza del escepticismo» en la interpretación de Cavell. De todos modos, no me resisto a citar uno de los párrafos en los que nuestro autor ofrece una explicación bastante completa de lo que supone dicha amenaza: lo que quiere decir esta “amenaza” ni es que «el escepticismo posea para sí un lugar en el que confinarnos y aislarnos, sino que se trata de un poder a disposición de, y que puede desear, todo el que esté en posesión de un lenguaje: el de disociarnos, incomunicarnos de la comunidad por cuyo acuerdo y sintonía mutua, el mundo existe» (DK, p. 29). Por qué no es ésta una solución idealista lo veremos en Wittgenstein, en Emerson y en Cavell. Se encuentra aquí el germen de la labor filosófica de Cavell: una defensa de los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario, esto es, su interés por la cotidianidad de nuestros acuerdos preexistentes en el uso de las palabras y su relación con la búsqueda de una respuesta al escepticismo. También de estos procedimientos, de cuáles sean los mismos, hablaremos más abajo.

problema). La importancia que tiene la filosofía que parte del lenguaje ordinario estriba en su percepción de esta situación: que no estamos en contacto con nuestras vidas, con su cotidianidad. Por eso es crucial que recuperemos el uso ordinario del lenguaje, y a través de él el mundo y nuestra relación con él.

Lo ordinario en su acepción doméstica adquiere la forma del matrimonio. En este caso, las amenazas al matrimonio, es decir, el equivalente al escepticismo, se manifiesta en forma de tragedias o melodramas. Entran en escena en la obra de Cavell las tragedias de Shakespeare y las comedias de enredo matrimonial y los melodramas de la mujer desconocida del Hollywood posterior a la época del cine mudo. No se trata de meras ilustraciones o ejemplificaciones del problema filosófico, sino que en cada caso nos encontramos con manifestaciones genuinas de la misma situación: una situación en la que no existen fundamentos a los que aferrarse según sea la ocasión de la que se trate y cuya solución (superación) pasa por el reconocimiento y la aceptación de nuestra situación (natural) en el mundo.

La miríada de intereses y de asuntos de los que se ha ocupado Cavell da lugar a algunas caracterizaciones de su filosofía que no son exactamente caracterizaciones por lo eclécticas que pueden llegar a ser. Por ejemplo, si hacemos caso al diagnóstico de Borradori, Cavell sería un autor neo-romántico (por su concepción del escepticismo), neo-trascendentalista (por su afán de recuperar a autores como Emerson y Thoreau) y post-analítico (por su convencimiento de que la filosofía analítica, en su forma dominante, debe ser superada por una filosofía que no anteponga el método al contenido, ni prime el rigor y la formalidad antes que la brillantez, la convicción o la pertinencia).⁹⁵

⁹⁵ Borradori, 1993.

En mi opinión, se trata de una descripción tremendamente superficial porque sólo atiende, digámoslo así, a los títulos y no al contenido de los libros escritos por Cavell. En contra de este tipo de caracterizaciones y siguiendo con la línea iniciada en esta primera parte, me gustaría cerrarla diciendo que Cavell es simplemente (¿simplemente?) un filósofo, sin adjetivo.

SEGUNDA PARTE

ESCEPTICISMO COMO TRAGEDIA INTELECTUAL

«La arrogancia de la filosofía es uno de sus secretos mejor guardados. La filosofía juega con mundos y, cuando sus descubrimientos menoscaban el orgullo humano, como los de Kant al probar la necesaria limitación del conocimiento humano, o los de Nietzsche al interpretar nuestros resentimientos, se vuelve exorbitantemente soberbia»

(Stanley Cavell)

INTRODUCCIÓN

Cavell comparte con Kant la preocupación de éste por la poca racionalidad de algunas de las cuestiones que, la mayoría de las veces, se auto-impone nuestra razón. A Cavell, además, le interesan los efectos que pudiera llegar a provocar este rasgo de la razón, principalmente en la filosofía, pero también en otras áreas de nuestra cultura que hemos tenido ocasión de visitar en el segundo capítulo: en la Modernidad el impulso escéptico deja sentir su amenaza sobre todo el espectro intelectual. Lo que hace que la filosofía destaque sobre el resto es que se trata de la disciplina en la que la razón es llevada hasta sus límites con mayor frecuencia. De ahí que una investigación sobre la filosofía (sobre sus condiciones, sus resultados y sus motivaciones) contribuya a revelar aspectos profundos de la condición humana. El proyecto en el que se halla inmerso Cavell podría decirse que es hasta cierto punto una reflexión sobre la filosofía, pero con el claro objetivo de responder a cuestiones más profundas sobre nuestra existencia. Esta segunda parte la hemos planteado atendiendo a los principales movimientos de huida protagonizados desde la filosofía -el «giro lingüístico» en el siglo XX, y la amenaza escéptica a la existencia del mundo externo y de las otras mentes-, para a continuación introducir las diferentes respuestas de Cavell a cada uno de ellos. Lo que nos preocupará principalmente, por lo tanto, es ir perfilando la silueta del adversario al que se enfrenta Cavell en alguna de sus manifestaciones, lo repetimos, filosóficas. Y al final, además de servirnos para ir conociendo algunos de los aspectos más destacados del pensamiento de nuestro autor,

habremos podido calibrar el tamaño de la pérdida ocasionada por los movimientos de huida filosóficos.

Su interés por el escepticismo en general tiene que ver con que es un problema en el que nuestras más firmes convicciones (según el caso del que se trate en cada momento y sin necesidad de alcanzar un escepticismo universal) son puestas en tela de juicio. Se trata de la manera que tiene la filosofía (y la razón) de cuestionarse a sí misma. Entender cómo podemos llegar a hacer nuestra una conclusión semejante a partir de investigaciones que a todos nos pueden parecer razonables es lo que lleva a Cavell a centrar su atención, en el comienzo de su carrera, en el problema del mundo externo.

El escepticismo que interesa a Cavell no es el de las escuelas escépticas griegas, sino el que surge con el nacimiento, en la modernidad, «de la nueva ciencia; la consecuente y precedente atenuación o desplazamiento de Dios; la atenuación del concepto de Derecho Divino; la preparación para la demanda de legitimación política por consentimiento individual».⁹⁶ El escepticismo del siglo XVI no tiene que ver con cómo conducirse mejor en un mundo incierto; sino que la cuestión es la de «cómo vivir en un mundo sin fundamentos».⁹⁷

Al reflexionar sobre cualquier otra disciplina desde la filosofía, tenemos claro que lo que estamos haciendo es filosofía y no, pongamos por caso, ciencia —ni siquiera en el caso de la filosofía de la ciencia—. Sin embargo, a la hora de reflexionar sobre la filosofía desde la filosofía no dejamos de hacer filosofía (de la filosofía). Dicho de otra manera, la meta-filosofía, a diferencia de otras meta-teorías, no deja de ser filosofía. Con lo que nos enfrentamos, en resumidas cuentas, es con la clase de problemas que aparecen cuando la razón hace de juez y de parte. Conviene adelantar que Cavell no elige éste, ni ningún otro problema filosófico con la intención de

⁹⁶ DK, p. 21.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 3.

resolverlo, aunque no descarta la posibilidad de que un diagnóstico del mismo valga tanto como una solución. Tengamos entonces bien presente, para evitar confusiones posteriores, que Cavell, en el caso del problema de la existencia del mundo externo, no considera que se trate de una cuestión provocada por la falibilidad de nuestros órganos sensoriales. El problema radica, en su opinión, en la interpretación que hacemos de ese hecho, por lo que es de suma importancia llegar a entender por qué consideramos la conclusión escéptica como un descubrimiento, por qué nos decepcionan nuestros sentidos, qué es lo que esperamos exactamente de ellos.

Finalmente, para acabar de captar el sentido en el que el escepticismo es una tragedia intelectual consideraremos la lectura hecha por Cavell del problema de la existencia de las otras mentes.

3

MOVIMIENTOS DE HUIDA I: FILOSOFÍA Y LENGUAJE

3.1 INTRODUCCIÓN

Dos son los motivos principales para comenzar esta segunda parte con un capítulo dedicado al giro lingüístico: una, comenzar a perfilar lo que entendemos como movimientos de huida por parte de la filosofía. La segunda, contextualizar el pensamiento de Cavell en el momento en el que se incorporó a la arena filosófica.⁹⁸ Como tuvimos ocasión de ver en el recorrido introductorio por su obra, la tarea de situar a Cavell en el mapa filosófico del siglo XX no es nada fácil, aunque como también pudimos ver en ese recorrido, son los primeros pasos de su andadura filosófica los que

⁹⁸ A pesar de que centraremos nuestra exposición en el giro lingüístico tal y como se produjo en la filosofía analítica, queremos dejar claro que somos perfectamente conscientes de que este interés (y por lo tanto el movimiento de huida) no ha sido patrimonio exclusivo de la filosofía analítica, sino que también se ha dejado sentir en la filosofía continental. De hecho, no falta quien defienda que es posible rastrear los orígenes del mismo hasta los trabajos que por la misma época llevaban a cabo Frege y Husserl (Cfr. Acero, 1997). A partir de ellos crecieron dos corrientes que con el paso del tiempo han dado lugar a dos modos de acercarse a las cuestiones filosóficas. Dicho de forma muy breve, los que siguieron a Frege se embarcaron, en su mayoría, en la búsqueda de una teoría del significado —búsqueda que será la protagonista del presente capítulo en sus dos vertientes: la que prima el aspecto semántico y la que prima el pragmático—; mientras que a Husserl le siguieron corrientes de pensamiento como la fenomenología y la hermenéutica hasta cierto punto caracterizadas también por otro tipo de interés por el lenguaje.

probablemente supongan una menor dificultad. Como ya sabemos, los comienzos de la carrera filosófica de nuestro autor están marcados por el cambio de orientación provocado por su doble encuentro con Austin en Harvard —1955— y en Berkeley —un par de años después—.

A partir de los dos motivos principales tendremos ocasión de visitar otros asuntos, aunque siempre desde la distancia y cuando nos acerquemos será de puntillas, esto es, siempre subordinados a aquellos. Así, realizaremos un recorrido medianamente exhaustivo por la evolución experimentada en el estudio y el análisis del lenguaje a lo largo del pasado siglo. Lo ideal sería poder contar con un criterio que guíe nuestros pasos, por ejemplo, uno que defina con suficiente claridad en qué consiste ese interés filosófico por el lenguaje, si su irrupción en el panorama filosófico fue gradual o revolucionaria. Esto nos obligará a detenernos un instante para considerar lo que Richard Rorty denominó «giro lingüístico».

Cualquiera que sea nuestra elección tendrá que vérselas más pronto que tarde con una parcela filosófica de un enorme interés, qué duda cabe, pero que ya ha sido transitada en innumerables ocasiones y cuyos inquilinos se cuentan entre los más destacados filósofos del siglo XX. Esto nos hará cuestionarnos la necesidad de llevar a cabo una nueva visita. No obstante, creemos que es el tributo mínimo que tenemos que rendir para comenzar con buen pie nuestra otra andadura: la que transita por el solar que con los años ha ido edificando Cavell.

Hemos dado por supuesto que se produjo algo a lo que se conoce como giro lingüístico, aunque sabemos que no todo el mundo comparte esta opinión, y que incluso podemos encontrar algún caso de presuntos participantes en el giro que no tienen conciencia de haberlo hecho. En cualquier caso, lo que importa es que es posible trazar una línea que una las diferentes etapas por las que habría pasado. De ello hablaremos en el próximo apartado.

Ahora bien, no todo va a ser tan transparente. Es posible interpretar ese proceso de evolución, como mínimo, de dos maneras que, a pesar de que en la mayoría de los casos se mantienen una frente a la otra, en algunos momentos se entremezclan hasta el punto de que es prácticamente imposible decantarse por una de ellas. Así, tenemos que, al referirnos a la aproximación filosófica al lenguaje, podemos describirla de dos maneras: o bien hablamos de una filosofía del lenguaje entendida como la búsqueda de una teoría del significado; o bien nos decantamos por una filosofía lingüística entendida como una actividad dirigida a disolver problemas filosóficos que surgen debido a alguna anomalía lingüística. Dicho de otra manera, en un caso la filosofía convierte al lenguaje en su principal *objeto* de estudio —digamos que el interés por el mismo es, en este caso, sustantivo— y en el otro lo convierte en su principal *herramienta* de trabajo —en este otro caso es interés es instrumental—.

En los comentarios introductorios a su conocida compilación, Valdés Villanueva define lo que es la filosofía del lenguaje por oposición a la filosofía lingüística: aquélla sería lo que ésta no es. Por su parte, Richard Rorty, al describir en qué haría consistido el «giro lingüístico», parece que se decanta por la segunda.⁹⁹ ¿Cuál de las dos encaja mejor con Cavell? En tanto que sigue la senda marcada por la filosofía del lenguaje ordinario y que se enfrenta a problemas como los del mundo externo o las otras mentes armado con los métodos de aquélla, podríamos pensar que la suya es la segunda opción. Por otro lado, su (pre)ocupación con los aspectos pragmáticos del significado de nuestras expresiones le acerca a la primera de las opciones. Pero todo esto necesita ser explicado con mayor detenimiento.

Llegados a este punto nos encontramos con que, cualquiera que sea la opción elegida, las diferentes concepciones filosóficas que nacen dentro de

⁹⁹ Vid. Valdés Villanueva, 1991, R. Rorty, 1967.

cada una de ellas encuentran su paralelo en la otra. Dicho de otra manera, si la dirección que tomamos es la que nos lleva a través de la búsqueda de una teoría del significado tendremos que comenzar con los defensores de una semántica formal —Frege, Russell, el primer Wittgenstein y los positivistas lógicos—¹⁰⁰ y finalizaremos con los que optan por una teoría pragmática del significado. Pero es que en el caso de que nos decidamos por recorrer el camino marcado por el análisis lógico del lenguaje como método para la disolución de problemas filosóficos, nos detendremos exactamente en los mismos lugares. De cualquier manera, lo positivo de todo esto es que nos evita tener que adoptar una decisión drástica, ya que cualquiera que sea el camino seguido llegaremos al mismo objetivo final.

Si hablamos de la teoría del significado, las diferencias entre las dos líneas principales reside en dónde se pone el acento: si en la semántica o en la pragmática. Pero incluso dentro de cada una de éstas nos encontramos con diferencias suficientes como para preguntarnos hasta qué punto es viable una clasificación con unas fronteras tan bien delimitadas.

En lo que se refiere a la filosofía lingüística, las diferencias entre las dos vías principales también son importantes: por un lado, tenemos que el análisis se centra en las proposiciones científicas porque se desconfía de la capacidad del lenguaje ordinario a la hora de hacer afirmaciones con una precisión científica; y por el otro, se defiende que el único problema con el lenguaje ordinario reside en el mal uso, por ejemplo filosófico, del mismo.

En cualquier caso, y aunque únicamente sea para facilitar la exposición posterior, en el próximo apartado tendremos ocasión de presentar un breve esquema con las principales características de cada una de las etapas históricas por las que habrían pasado tanto la filosofía del lenguaje como la

¹⁰⁰ Empleamos la expresión «semántica formal» en el sentido en que lo emplea Strawson (Strawson, 1950), para referirse a todas aquellas teorías formales del significado que no prestaban la atención que él creía que merecía el «significado del hablante». Lo veremos más abajo (§3.6.1).

filosofía lingüística en el siglo XX. Estas etapas estuvieron marcadas por las aportaciones originales de autores que han dejado su impronta en la historia de la filosofía. Autores como Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Ayer, Austin o Grice. Por su parte, autores como Strawson, Searle, Davidson, Dummett, Kripke y otros comienzan su trabajo filosófico allí donde lo dejaron los primeros, sistematizan, completan o critican la labor de alguno de éstos. Sin el deseo de generar polémica, se trata nada más de una opinión, creemos que estos últimos se sitúan en un segundo plano con respecto a los primeros, porque su trabajo brilla en el contexto creado por éstos. Hay autores como Quine que no permiten una clasificación tan tajante. En todo caso, habrá que dejar que sea el tiempo el que ponga a prueba la resistencia de sus aportaciones.

Por lo que hace a Cavell, nos encontramos nuevamente en una encrucijada. Por un lado tenemos la incuestionable influencia de Austin primero, y de Wittgenstein después. Gran parte de los trabajos de esta primera etapa tienen como denominador común la influencia de alguno de estos dos autores. Sin embargo, su recepción de la filosofía de ambos está muy lejos de lo que era la ortodoxia del momento y, por otro lado, tenemos que sus primeras aportaciones realizadas de forma independiente, se acercaban por momentos a una concepción muy próxima a la que por aquellos mismos años andaba elaborando Grice.

3.2 ¿EL GIRO LINGÜÍSTICO?

Aunque podamos pensar que no sea otra cosa que una operación de marketing filosófico, o de un recurso propio de un estudioso de la historia de la filosofía, no deja de ser cierto que dentro de la academia es opinión compartida por muchas personas que la filosofía del siglo XX se habría caracterizado

principalmente por el denominado «giro lingüístico». También es usual el pensamiento según el cual dicho giro habría precipitado el final del dominio de la llamada «filosofía de la conciencia» en favor de una filosofía preocupada por el lenguaje. Y en ocasiones nos encontramos, cuando se habla de este tema, que a partir del momento fundacional el giro lingüístico habría conocido dos versiones, una hermenéutica y la otra analítica. Hasta el punto de que, para algunos autores, el giro lingüístico habría provocado el nacimiento de la filosofía analítica.¹⁰¹ Ninguna de estas opiniones está exenta de polémica, si bien no es fácil decir qué es exactamente lo que está mal en ellas, ni se trata de algo que vayamos a hacer nosotros. Sí que reconoceremos que no todos aquellos filósofos que participan de los métodos y objetivos de la filosofía analítica están de acuerdo con esta versión de los orígenes de la misma. Por otro lado, para no faltar a la verdad, habrá que reconocer también que, como en tantas ocasiones, es posible rastrear el interés filosófico por el lenguaje hasta Platón, si no más atrás. Además, Aristóteles, Scoto, Occam y en general todos los que participaron en las disputas escolásticas sobre la naturaleza de los universales, Leibniz, Kant, Stuart Mill, figurarían por derecho propio en cualquier historia de la relación entre filosofía y lenguaje.

Bien es verdad que quienes favorecen la opción del «giro lingüístico» no dejan de reconocer todo lo anterior, y su propósito no es otro que el de incidir en la importancia que para la filosofía del siglo XX tuvo el estudio y análisis del lenguaje. De entre todos estos, fue Richard Rorty el que acuñó la célebre expresión «giro lingüístico». Con ella dio título a una antología de la que era responsable y en cuya introducción se refirió a lo que a partir de entonces se ha conocido de aquella manera en los siguientes términos:

¹⁰¹ En contra de esta opinión se puede decir que Moore, antes de que se hubiera producido giro alguno, ya defendía que la razón por la cual los problemas filosóficos podían llegar a ser tan difíciles de resolver consistía en que no siempre estuviera claro qué era lo que se preguntaba, esto es, que era lo que se estaba tratando de resolver. El tipo de análisis que Moore secundaba era un análisis conceptual.

«El propósito del presente volumen es el de proveer los materiales para la reflexión acerca de la revolución filosófica más reciente, la de la filosofía lingüística. Por “filosofía lingüística” me referiré a la concepción según la cual los problemas filosóficos pueden resolverse (o disolverse) o bien reformado el lenguaje, o bien con una mejor comprensión del lenguaje que usamos actualmente.»¹⁰²

Que se haya producido una revolución es cuando menos discutible. Pensemos que los trabajos de finales del siglo XIX tanto Frege como de Russell suponían un alejamiento del idealismo filosófico y del intuicionismo matemático de la época. Este alejamiento se lleva a cabo gradualmente, pasando del interés por la «verdad a la *lógica de la verdad* [...] y de la lógica de la verdad a la *lógica del sentido* o análisis de lenguaje».¹⁰³ Y todo este proceso se produce en un momento en que los avances de las ciencias formales permiten plantar cara a lo que se veía como excesos de la metafísica tradicional. La teoría de las descripciones de Russell o el principio de verificación del empirismo lógico son ejemplos claros de dicha actitud. Incluso el atomismo lógico, que puede ser visto como una concepción metafísica, es propuesto por Russell como una concepción compatible con los avances de la ciencia.

La filosofía resultante del «giro lingüístico», según afirma Rorty, habría sido una filosofía lingüística. Desde esta filosofía se localiza la razón de la mayoría de los problemas filosóficos en un mal uso del lenguaje y, en consecuencia, la solución a los mismos pasaría por un análisis riguroso del mismo y en la elaboración de un lenguaje formal con la misma capacidad expresiva del lenguaje natural, pero sin sus limitaciones. Nobles ideales cuya satisfacción no se ha visto cumplida y en cuya realización la filosofía ha cedido su lugar a otras disciplinas como pueden ser las ciencias de la

¹⁰² Rorty, op. cit., p. 3.

¹⁰³ Reguera, «Bertrand Russell, el escéptico apasionado», p. 285.

computación, la Inteligencia Artificial y otras que han acentuado aún más el aspecto formal del proyecto original.

Si no una revolución, ¿se habría producido al menos un cambio de tendencia filosófica? La respuesta dependerá de si, como Quine, pensamos que lo que verdaderamente se produjo fue un «ascenso semántico» o algo más.¹⁰⁴ Puesto que si nos quedamos con lo primero, estaríamos afirmando que el interés por el lenguaje en filosofía apunta en realidad al cambio que se produjo en relación con el foco de atención de la misma; en concreto, a que a partir de este cambio no se pregunta por lo que es real o por lo que conocemos, sino por lo que decimos que es real, o por lo que decimos que conocemos y por cómo lo decimos, por las condiciones en las que decimos lo que decimos, etc. En este caso tampoco podríamos decir que un «cambio de tendencia» sea la mejor manera de expresar lo que supuestamente habría significado el «giro lingüístico» en filosofía.

Puestos en esta disyuntiva, y con la finalidad de arrojar algo más de luz al asunto de la caracterización del interés filosófico por el lenguaje, retomaremos momentáneamente la distinción ya mencionada entre «filosofía del lenguaje» y «filosofía lingüística», antes de pasar a repasar su desarrollo.

Recapitemos, la filosofía lingüística sería la «concepción según la cual los problemas filosóficos pueden resolverse (o disolverse) o bien reformado el lenguaje, o bien con una mejor comprensión del lenguaje que usamos actualmente». Esto es, se trataría de un *método* para habérselas con los problemas filosóficos, pues se consideraría que estos últimos son problemas esencialmente lingüísticos. La filosofía lingüística, pues, equivaldría a un análisis del lenguaje. En consecuencia, si nos ponemos del lado de Rorty en lo referente a que el giro lingüístico habría dado lugar a una filosofía lingüística, entonces al volver nuestra mirada hacia el origen del

¹⁰⁴ Quine, 1960, pp. 270-76.

giro, en realidad asistiríamos a un doble parto: el mencionado del «giro lingüístico» primero y, casi inmediatamente después, el de un cierto estilo de hacer filosofía que, con el paso del tiempo, acabaría conociéndose con el nombre de filosofía analítica, si bien no todos los filósofos analíticos mantienen el interés por el análisis del lenguaje propio de los momentos fundacionales.

Por su parte, la filosofía del lenguaje estudia el lenguaje no para resolver otros problemas filosóficos, sino para resolver problemas propios del lenguaje, siendo el más importante de entre todos ellos el problema del significado. Dicho de esta manera, lo que la filosofía del lenguaje buscaría es una teoría del significado. Planteadas así las cosas es aún más sencillo situar a Frege en el inicio del interés filosófico por el lenguaje, sólo que esta vez como precursor de esa búsqueda de una teoría del significado ya mencionada. No obstante, y como ocurre con casi todas las cuestiones filosóficas, es posible localizar un antecesor temporal en la historia de nuestra disciplina. Más concretamente en el *Teeteto* de Platón. Allí, Platón identifica el significado de una palabra con la cosa que designa. Se trata de una concepción de sentido común basada en la creencia de que lo que decimos se refiere a algo, o designa algo. Sin embargo, en un nivel poco sofisticado esta creencia no es nada satisfactoria: únicamente sirve para los nombres.

En resumidas cuentas, nos encontramos con que la filosofía que se seguiría del supuesto giro lingüístico es considerada, por un lado, una actividad cuyo objetivo es el de clarificar el significado de los enunciados porque se piensa que los problemas filosóficos no son más que confusiones conceptuales derivadas de un mal uso del lenguaje ordinario: filosofía como análisis del lenguaje. Por el otro, y durante mucho tiempo fue así, lo que importa es la relación entre los enunciados y el mundo: la semántica.

En cuanto a la cuestión del giro lingüístico, que es la que ha motivado la discusión en la presente sección, ¿qué es lo que podemos decir después de

lo que hemos visto en los párrafos anteriores? Para empezar, parece indudable que algo cambió en la mentalidad filosófica de finales del siglo XIX y principios del XX. Desde nuestra atalaya temporal observamos que cualquier otra aproximación a los problemas suscitados por el lenguaje que no fuera la relacionada con los trabajos fundacionales de Frege no ha tenido la misma repercusión que los que sí fueron suscitados por ellos (pensemos en Leibniz o Stuart Mill por citar a dos autores de los que han perdurado algunas aportaciones concretas). Nada de esto es nuevo con respecto a lo ya dicho. Habría que desvelar en qué consistió exactamente el giro lingüístico para poder apreciar su trascendencia. La opción defendida por Rorty es la que más se acerca a la idea de que en realidad el giro lingüístico significó una revolución en la filosofía, pues en tal caso no es únicamente que hubiera un cambio de método, sino que la filosofía acaba convirtiéndose ella misma en un método. En cuanto a la segunda opción, la de que favorece la alternativa de una filosofía centrada en la búsqueda de una teoría del significado, la conclusión ya no está tan clara. La revolución, por llamarla de alguna manera, tendría que ver en este caso con la aparición de un nuevo interés sustantivo que se sumaría a un buen número intereses distintos con los que coexistiría. Lo que sí es cierto es que el interés filosófico por el lenguaje habría eclipsado durante buena parte del siglo XX a muchos otros.

Muchas vueltas, muchos «giros», para llegar a la siguiente conclusión: el giro lingüístico no supuso una revolución filosófica (no suscribimos la opción defendida por Rorty), puede que como mucho un cambio de tendencia si optamos por la opción del cambio de método. Pero lo que para nosotros significa el giro lingüístico es más bien un nuevo rostro para un viejo conocido: una nueva manifestación filosófica del movimiento de huida que nos aleja de nuestro mundo ordinario. Es muy pronto aún en nuestra exposición, y mucho tendremos que explicar para que esta afirmación cobre todo su sentido, pero ahí queda en espera de que cumplamos nuestra parte.

Mientras tanto, y como al final de la exposición no llegaremos sin pasar por las etapas intermedias, continuaremos con lo que nos tiene ocupados en estos momentos. En primer lugar justificaremos el plan de exposición que seguiremos en el resto del capítulo. Para ello nos valdremos de la tradicional división en etapas que van desde los momentos fundacionales hasta la aparición de las teorías pragmáticas del significado. Nos detendremos en este momento histórico no sólo porque a partir de entonces ya se hace muy difícil hablar de una filosofía del lenguaje (o lingüística) pura, sino también porque se trata del momento en el que hace su aparición en el panorama filosófico Stanley Cavell (¿forman parte del movimiento de huida las teorías pragmáticas?). Las etapas mencionadas serían las siguientes:

(1) La primera etapa la podemos dividir realmente en dos. Por un lado tendríamos el nacimiento de la lógica formal en los trabajos de Frege y de Russell de finales del siglo XIX y principios del XX; y por el otro el *atomismo lógico* del primer Wittgenstein y de los trabajos de Russell inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial. Los trabajos lógicos de Frege y Russell tuvieron como consecuencia directa el interés por elaborar un lenguaje formal que les permitiera evitar las confusiones y ambigüedades del uso del lenguaje ordinario. Por su parte, el atomismo lógico suponía que el mundo y el lenguaje comparten una estructura (lógica) común, y ello explica el interés por el análisis de lenguaje y que los límites de sentido quedaran determinados por éste.

(2) Etapa del *positivismo lógico*. Protagonizada por los miembros del Círculo de Viena. Influidos por el empirismo clásico y por los avances de la lógica, heredan una actitud antimetafísica de los empiristas clásicos que refuerzan al establecer la verificabilidad como criterio del significado de las proposiciones.

(3) Etapa de la filosofía del lenguaje ordinario y de las teorías pragmáticas del significado. Etapa crítica con las dos anteriores. Se caracteriza, en general, por dar mayor importancia a la pragmática, ya que no se considera que el lenguaje sea la imagen especular de la realidad ni que su único objetivo sea el de describir el mundo, sino que se trata de una actividad intencional cuyo fin último es el de la comunicación. En consecuencia, los problemas filosóficos no se esclarecen desde el análisis de las formas lógicas, sino por el conocimiento de los distintos usos del lenguaje. A partir de esta etapa se entremezclan filosofía del lenguaje, de la acción y de la mente.

3.3 DE CÓMO SURGE EL ANÁLISIS LÓGICO DEL SIGNIFICADO DE LAS PROPOSICIONES

3.3.1 Frege (1848-1925).

Desde prácticamente el principio, el foco del interés filosófico por el lenguaje se situó sobre la sintaxis. Sin embargo, esto fue en realidad una consecuencia casi fortuita de los avances de la lógica simbólica de finales del siglo XIX. A la cabeza de estos avances nos encontramos las investigaciones lógicas llevadas a cabo por Frege, Peano o Russell. El interés por dotar a la aritmética de un fundamento lógico del primero y el tercero especialmente abrió una avenida filosófica por la que transitó una parte importante de la filosofía del siglo XX. Este interés partía de la distinción kantiana entre matemáticas y lógica. Según Kant, las primeras se sostenían sobre la estructura subjetiva de la apariencia. Por el contrario, Frege —y también Russell, aunque de manera independiente en un principio— sostenía que las matemáticas pueden derivarse de un pequeño número de principios lógicos fundamentales.

Por la avenida abierta por estos intereses en principio tan localizados, transitarían durante décadas una serie de teorías centradas casi exclusivamente en la estructura formal del lenguaje y a la interrelación entre las oraciones. Todas estas teorías podrían reunirse bajo el rótulo de «teorías formales del significado».

Difícilmente podría haberse imaginado Frege durante los años en los que, desde 1874, trabajó como profesor ayudante en la Universidad de Jena, la trascendencia que alguno de sus trabajos iba a tener para la filosofía. No fueron años especialmente gratificantes para el autor de la *Conceptografía* (1879), *Fundamentos de la aritmética* (1884), *Función y concepto* (1891), *Sobre sentido y referencia* (1892), *Sobre concepto y objeto* (1892) o el primer volumen de *Las leyes básicas de la aritmética* (1893). A pesar de la originalidad y la importancia de estos trabajos en un momento de gran agitación intelectual en el campo de la lógica, Frege no obtuvo reconocimiento académico alguno hasta 1896, año en que es nombrado Profesor Ordinario Honorario. Con todo, aún en 1903 Frege se vio obligado a financiar la publicación del segundo volumen de *Las leyes básicas de la aritmética* (1903), el mismo año que se publicaron *Los principios de las matemáticas* de Bertrand Russell, trabajo en el que Russell desvelaba las contradicciones del sistema lógico fregeano, tal y como le había hecho saber a Frege el año anterior. Los esfuerzos de Frege por subsanar estas contradicciones nunca alcanzaron un nivel satisfactorio. Esto provocó su reclusión definitiva. Dedicado casi exclusivamente a la labor docente pasó el resto de su existencia. De todos modos, aún tuvo de tiempo de ejercer algún tipo de influencia, digamos, externa en el desarrollo posterior de la lógica. En 1911 un joven Wittgenstein visitó al viejo profesor en su domicilio de Jena en busca de consejo, y Frege le hizo ver que lo mejor que podía hacer era viajar a Cambridge y entrevistarse con Russell, propiciando así el encuentro de estos dos gigantes de la filosofía del siglo XX.

En una época en la que el idealismo, en sus versiones más psicologistas, estaba aún en boga, Frege se mantuvo firme en su posición contraria al mismo. Así, por ejemplo, Frege se oponía a las teorías de la verdad idealistas cuando conecta el lenguaje con la verdad sin necesidad de intermediarios psicológicos. Lo que defiende es que el significado de un enunciado tiene que ser objetivo: se correspondería con aquello a lo que se refiere dicho enunciado.

En cualquier caso, no se trata de una elección caprichosa. Más allá de su oposición al idealismo, los autores que siguen fielmente a Frege estiman necesario eliminar las ambigüedades del lenguaje natural, fenómenos por ejemplo como la elipsis o la polisemia. Estos autores heredan de otros como Leibniz el deseo de construir un lenguaje artificial que dote a sus afirmaciones de una exactitud científica. Es por ello que cualquier mención a los hablantes del lenguaje o a sus intenciones comunicativas queda relegada al nivel de la pragmática, considerada ésta al servicio de semántica, o por debajo de ella, siendo la semántica la que responde por el significado propiamente dicho. Lo que tendremos que mostrar aquí es de qué manera acaba equiparándose el significado de una expresión con su referencia.

Volviendo a Frege, dispuesto como estaba a dotar de algún tipo de fundamento a la aritmética, se decantó finalmente por uno lógico porque en su opinión era el más fiable. En las investigaciones llevadas a cabo en persecución de semejante objetivo elaboró un lenguaje simbólico al que denominó «conceptografía» cuya principal razón de ser era la de facilitar la labor de derivar lógicamente toda la aritmética. A pesar de que Frege pudiera simpatizar con intentonas anteriores, la elaboración de un lenguaje «ideal» no era uno de los objetivos intrínsecos de sus investigaciones. Si Frege necesitaba la perfección de un lenguaje artificial era porque tenía muy presentes los beneficios de éste en comparación con las limitaciones y

ambigüedades de los lenguajes naturales.¹⁰⁵ En este caso concreto, el lenguaje simbólico elaborado por Frege le iba a permitir sacar a la luz la forma lógica de las oraciones. Al obrar de esta manera, renunció al tradicional análisis gramatical de las oraciones —el que se hace en términos de sujeto y predicado—, a favor de un análisis que considera a las oraciones como funciones proposicionales. Esto es, según este análisis, una oración como «Shakespeare es el autor de *Hamlet*», se descompone en la expresión funcional «x es el autor de *Hamlet*» y en el argumento «Shakespeare». Podemos decir, entonces, que cuando a la anterior función le asignamos el argumento «Shakespeare», la función adquiere el valor de «lo Verdadero». Si le hubiésemos asignado, pongamos por caso, el argumento «Bacon», a la anterior función proposicional le correspondería el valor de «lo Falso».

Pero con esto último nos estamos adelantando a nuestra exposición. Así que volvamos al principio de esta historia. La historia de cómo Frege sentó las bases de toda una tradición filosófica.

El principio lo situaremos en el conocido análisis fregeano de la noción de identidad. Enfrentado a expresiones del tipo « $a=a$ » y « $a=b$ », Frege reparó en el hecho de que las segundas, a diferencia de las primeras,

¹⁰⁵ En un comentario con motivo de las «oscilaciones de sentido», esto es, que dos oraciones con la misma referencia pudieran tener diferente sentido, dice Frege lo siguiente: «deben evitarse en el edificio conceptual de una ciencia demostrativa y [...] no deberían aparecer en un lenguaje perfecto» (Frege, 1892/1971, pp. 51-52, n. 2). En *De Arte Combinatoria*, Leibniz trazó las líneas maestras de un proyecto que consistía en construir un lenguaje universal con el objetivo de facilitar la desaparición de las disputas entre teorías rivales. Para ello, Leibniz propuso, primero, considerar el análisis de términos complejos en términos simples. Éstos, a su vez, constituirían el alfabeto de los pensamientos humanos, pues, igual que las palabras y las frases son combinaciones de las letras del alfabeto, también las proposiciones pueden ser consideradas como combinaciones de términos simples o irreducibles. A continuación había que representar los términos simples por medio de símbolos matemáticos. Llegados a este punto, tan sólo habría que encontrar un método adecuado de combinación de símbolos para formar una verdadera lógica deductiva del descubrimiento. El simbolismo matemático adecuado constituiría, en definitiva, el ansiado lenguaje universal.

proporcionan algún tipo de información ajena al lenguaje que las primeras no proporcionan. Esto se ve más claro en los ejemplos suministrados por Frege:

- a) El lucero del alba es el lucero del alba.
- b) El lucero del alba es el lucero vespertino

La identidad en a) no nos reporta ninguna nueva información respecto a lo que ya sabíamos: está vacía de contenido empírico. Sin embargo, la identidad en b) sí que nos proporciona un tipo de información acerca del mundo. Ambas expresiones se refieren al planeta Venus, pero lo hacen de distinto modo. Esto, dicho así tan sintéticamente, constituye el origen de la célebre distinción fregeana entre sentido y referencia: lo que Frege apreció es que las expresiones nominales se refieren a un objeto y, además, expresan un sentido.¹⁰⁶ Pero no todas las expresiones permiten un análisis tan diáfano. Las de este tipo, expresiones nominales, tienen una referencia clara: un objeto que pertenece al mundo. Pero existen otros tipos de expresiones más complejas en las que la referencia no es directa. La dificultad, aparte del interés que suscita este otro tipo de expresiones más complejas, hizo que la unidad de análisis fregeana pasara a ser a partir de ese primer momento la proposición (expresión oracional), y en especial las proposiciones declarativas.

El problema de la referencia de las proposiciones lo resolvió Frege introduciendo la noción de función proposicional. Lo que esto quiere decir es que las proposiciones son consideradas funciones a las que pueden corresponder dos posibles valores: “lo Verdadero” o “lo Falso”. Y el sentido de la proposición es el pensamiento que expresa.

En el caso de la proposición vista arriba, «Shakespeare es el autor de Hamlet», será una proposición verdadera si a la expresión nominal «el autor

¹⁰⁶ «Sobre sentido y referencia», en su libro *Estudios sobre semántica* (Barcelona: Ariel, 1971).

de Hamlet» tiene como referencia a Shakespeare. En caso contrario, la proposición es falsa.

Del anterior análisis lógico de la verdad de una oración se pasa al análisis lógico del sentido tan pronto como se relaciona el significado de las oraciones declarativas con sus condiciones de verdad. Hacemos este comentario únicamente porque es justo en este punto donde podemos decir que queda inaugurada la rama de la filosofía que conocemos como filosofía del lenguaje, la cual, a su vez, queda definida como la búsqueda de una teoría del significado. Algunos han querido ver en esto el nacimiento de la filosofía analítica:

«Sólo con Frege se estableció definitivamente el objeto propio de la filosofía: concretamente, primero, que el objetivo de la filosofía es el análisis de la estructura del *pensamiento*; segundo, que el estudio del *pensamiento* debe ser claramente distinguido del estudio del proceso psicológico de *pensar*; y, finalmente, que el único método apropiado para analizar el pensamiento consiste en el análisis del *lenguaje*. [...] La aceptación de estas tres directrices es común en toda la escuela analítica.»¹⁰⁷

Las anteriores palabras son de Michael Dummett, uno de los filósofos analíticos más influyentes de la segunda mitad del siglo XX y que más ha hecho por mantener vivo el pensamiento de Frege. En otra ocasión, el propio Dummett ha incidido en este asunto, si bien mostrándose más interesado en dejar clara la relación existente entre el giro lingüístico y la filosofía analítica:

«La filosofía analítica nació cuando se produjo el giro lingüístico. Esto no fue, por supuesto, realizado de manera uniforme por un grupo de filósofos en un momento dado, pero el primer ejemplo claro que

¹⁰⁷ Dummett, 1978, p. 458.

conozco es en *Die Grundlagen der Arithmetik* de Frege, publicadas en 1884.»¹⁰⁸

En conclusión, por lo que respecta al significado de una oración, habría sido Frege el primero en afirmar que comprender una oración supone conocer sus condiciones de verdad. La idea clave en todo esto es que un enunciado declarativo representa al mundo como siendo de una determinada manera, por lo que su significado lo constituiría las condiciones que el mundo ha de cumplir para que las cosas sean como el enunciado dice que son. En un plano más general sería la de haber asignado a la filosofía la tarea de analizar el lenguaje con el objetivo de superar sus obstáculos lógicos.

En definitiva, las principales aportaciones de Frege al posterior estudio del lenguaje habrían sido las siguientes: (1) el análisis lógico de las oraciones declarativas en tanto que funciones proposicionales; (2) un criterio de significado en términos de las condiciones de verdad de una proposición; y (3) en haber separado tajantemente la semántica de la pragmática. En lo que refiere a la discusión en torno al desarrollo del «giro lingüístico», estas aportaciones dejan también algunas cuestiones sin resolver satisfactoriamente, como son la de que la referencia de una oración no pertenece intrínsecamente a su significado o el supuesto básico de que a toda expresión le corresponde algún tipo de referencia aunque tenga que ser indirecta, como en el caso de las oraciones compuestas subordinadas.¹⁰⁹ Cuestiones como éstas y otras similares las trató de resolver el protagonista de nuestro siguiente apartado.

En lo que se refiere al asunto más general de en qué consiste el movimiento de huida que con tanta alegría asumimos, las aportaciones anteriores comienzan a revelar qué es lo que se va quedando atrás: lo natural (a favor de lo formal), lo próximo (en favor de la claridad y el rigor del análisis y la distancia), lo que queremos decir (en favor de lo que decimos).

¹⁰⁸ Dummett, 1993, p. 5.

¹⁰⁹ «Sobre sentido y referencia», op. cit., p. 53.

3.3.2. La teoría de las descripciones.

También Russell se mostraba contrario a la distinción kantiana entre las matemáticas y la lógica. Partiendo de esta oposición se planteó —junto a A. N. Whitehead— demostrar que las matemáticas se derivaban de la lógica, haciendo todas las derivaciones necesarias para probar cada teorema matemático a partir de unos axiomas lógicos. El resultado fue su monumental obra *Principia Mathematica*.

Los *Principia*, además, le dotan de una herramienta decisiva en lo que habría de ser su principal preocupación de los años posteriores a su encuentro con Wittgenstein. Dicha preocupación tiene que ver con los problemas suscitados por las limitaciones del lenguaje ordinario. En cuanto a la herramienta decisiva es equivalente en su propósito a la *conceptografía* fregeana: un lenguaje formal con el poder expresivo del lenguaje ordinario y sin ninguna de sus ambigüedades.

Russell se supo aprovechar de las facilidades que proporcionaba la genial innovación fregeana de las funciones proposicionales, pero con una diferencia esencial. Al contrario que Frege, Russell defendió una teoría del significado estrechamente ligada a la referencia. Con ello trataba de evitar casos como los de las oraciones compuestas subordinadas en las que Frege se había visto obligado a postular una referencia indirecta, o mejor, en los que tuvo que equiparar su referencia con su sentido. Russell, por el contrario no compartía este interés fregeano por asegurar la claridad lógica a costa de una buena descripción del mundo.

En el caso de los nombres, su significado sigue siendo su referencia. No hay aquí mayores problemas, pero con las expresiones nominativas fregeanas, o sintagmas nominales como los denomina Russell, sí. Para superar estos problemas, Russell propone la teoría de las descripciones.

Una descripción, según la definición de Russell, es una expresión denotativa que incluye un artículo en ella. Son descripciones, por ejemplo, los sintagmas nominales del tipo: «la montaña de oro», «el mayor número primo». Russell mantenía que estas descripciones son símbolos incompletos porque por sí mismos no tienen referencia: «las expresiones denotativas nunca poseen significado alguno consideradas en sí mismas».¹¹⁰

Tenemos que una proposición como «La montaña de oro no existe» es una proposición perfectamente significativa, y el sintagma nominal «la montaña de oro» también lo es, pero su significado no es su referencia porque no tiene ninguna. La manera de considerar expresiones como éstas pasa por no dejarnos engañar por su estructura gramatical. Para ello es necesario aplicar el tipo de análisis propuesto por Russell. Al hacerlo sacamos a la luz la forma lógica de estas expresiones. Así, la proposición anterior se convierte en

‘no es cierto que existe un x tal que sea una montaña y x sea de oro.’

A partir de este análisis la forma gramatical «la montaña de oro» da paso a la función proposicional «el x tal que es una montaña y es de oro», y de esta manera es más fácil afirmar que es una expresión falsa para todos los posibles valores de x. Russell pensaba que no haber entendido que la forma gramatical no coincide con la forma lógica había sido y era la causa de muchos equívocos filosóficos.¹¹¹

¹¹⁰ «Sobre la denotación», en Russell, 1956/1966, p. 56.

¹¹¹ [...] es mérito de Russell el haber mostrado que la forma lógica aparente de una proposición no tiene por qué ser la real» (TLF, §4.0031).

3.4 ANÁLISIS DEL LENGUAJE Y CONOCIMIENTO DEL MUNDO

3.4.1 *El Tractatus Logico-Philosophicus*

Wittgenstein colaboró con Russell tras el papel crucial que éste desempeñó para que el primero abandonara sus estudios de ingeniería en Manchester en favor de los filosóficos en Cambridge. La relación entre ambos fue bastante peculiar, cuando no tensa, desde el comienzo. Con todo, sobrevivió a la Primera Guerra Mundial a pesar de que ambos se encontraban en bandos contrarios, con la peculiaridad de que, si bien Wittgenstein participó activa y destacadamente ella, Russell se declaró contrario a la misma. Wittgenstein tuvo tiempo para obtener condecoraciones por su valor en el frente y para terminar de redactar el *Tractatus* en un campo de prisioneros en Italia. Éste vio la luz en Inglaterra en 1921 tras un lapso de tiempo en el que estuvo a punto de no ser publicado. Finalmente se hizo en una edición bilingüe con un polémico prólogo de Russell.

El propio Russell escribió en sendas conferencias en 1918 y en 1924 que las ideas básicas del atomismo lógico estaban inspiradas en ideas de Wittgenstein anteriores a 1914, aunque poco a poco Russell fue desmarcándose de cualquier influencia wittgensteniana. Pero no sólo habría contribuido Wittgenstein al nacimiento del atomismo lógico, sino que otros apuntan a cotas más altas:

«Si identificamos el giro lingüístico como el punto de partida de la auténtica filosofía analítica, no cabe duda entonces de que, a pesar de lo mucho que Frege, Moore y Russell hicieron para preparar el camino, el paso crucial lo dio Wittgenstein con su *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1922.»¹¹²

Dummett en esta ocasión parece rebajar el nivel de sus elogios a Frege: con éste habría comenzado a germinar la semilla del giro lingüístico, pero no

¹¹² Dummett, 1993, p. 127.

habría sido hasta el *Tractatus* de Wittgenstein cuando dicho giro quedó completo.

A pesar de que el *Tractatus* es un libro complejo es posible sostener que una de las cosas que pretendía Wittgenstein era clarificar el lenguaje mediante la delimitación de lo que se puede decir en vistas a la disolución de los problemas filosóficos.

«La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas sino sinsentidos [...] La mayor parte de las preguntas y proposiciones de los filósofos surgen del hecho de que no entendemos la lógica de nuestro lenguaje.»¹¹³

Como sucediera con Frege y Russell, Wittgenstein también creía que el análisis filosófico requiere un lenguaje artificial que mitigue los errores provocados por las limitaciones del lenguaje natural. Dicho lenguaje artificial lo encontraba Wittgenstein en los *Principia* de Russell.¹¹⁴ A diferencia de sus predecesores, la teoría que surge en el *Tractatus* es una teoría figurativa y sus consecuencias filosóficas son enormes porque no se limita al ámbito del lenguaje sino que da paso a una visión metafísica del mundo. A decir verdad sí se limita al ámbito del lenguaje sólo que ahora es el lenguaje el que determina a nuestro pensamiento y con ello el campo de acción de la filosofía.

Del análisis efectuado por Wittgenstein podemos rescatar las siguientes distinciones que marcan, además, las diferencias con respecto a Frege y Russell. La primera es la que existe entre proposiciones y nombres. Según Wittgenstein, los nombres nombran o se refieren a algo pero no tienen sentido: su relación con los objetos es directa.¹¹⁵ Las proposiciones, por su

¹¹³ Wittgenstein, 1922/2002, §4.003. Antes, en §4.002, dice Wittgenstein que «el lenguaje [ordinario] disfraza el pensamiento».

¹¹⁴ Cfr. Ibidem, §3.325. Un lenguaje, nos dice Wittgenstein, «que esté regido por la gramática *lógica*, por la sintaxis *lógica*».

¹¹⁵ Así, tenemos que para Frege un nombre como «Excalibur» no tiene referencia directa, para Russell se trataría de una descripción abreviada y para Wittgenstein significa un

parte, no son nombres ni valores de verdad, sino que representan o describen la realidad: tienen sentido, pero no tienen referencia.¹¹⁶

Ahora bien, las proposiciones pueden ser de dos tipos: además de las proposiciones con sentido, compuestas por nombres que se refieren a cosas, existe otro tipo de proposiciones que no dicen nada, pero que muestran la forma lógica del lenguaje y de la realidad: son las proposiciones lógicas (que pueden ser tautologías o contradicciones).¹¹⁷ Dicho de otra manera, el análisis del lenguaje revela, en el caso de Wittgenstein, que hay dos tipos de proposiciones: las que poseen contenido descriptivo y las que poseen contenido formal. Las primeras representan la realidad (la totalidad de hechos). Son la base de la teoría figurativa del significado: son verdaderas o falsas si es o no una *figura* de la realidad.¹¹⁸

Por su parte, la solución a la pregunta por la relación entre el lenguaje y el mundo estriba, según Wittgenstein, en que la oración es una representación figurativa: una oración es verdadera si hay palabras, nombres simples, correspondientes a los objetos en el mundo, y si la estructura lógica de la oración es igual que la estructura del mundo: si comparten una misma estructura que Wittgenstein denomina *forma lógica*.¹¹⁹

La consecuencia más clara de esta semejanza de estructura es la de la existencia de una relación isomórfica entre lenguaje y mundo en la que los

objeto, pero como no tiene sentido no puede ser ni verdadero ni falso. Tan sólo las proposiciones pueden serlo: el sentido es previo a la verdad (Cfr. §§ 4.06, 4.061, 4.064)

¹¹⁶ «El sentido de una proposición es su acuerdo y desacuerdo con las posibilidades de existencia y no existencia de estados de cosas» (§ 4.2) y es una «proposición elemental [la que] consta de nombres» (§ 4.22), la que «asevera la existencia de un estado de cosas» (§4.21)

¹¹⁷ Cfr. Ibidem, §§ 6.1-6.12.

¹¹⁸ «Una figura es un modelo de la realidad», § 2.12.

¹¹⁹ TLF, §4.01.

elementos de una proposición y sus relaciones se corresponden una a una con elementos de la realidad que guardarían la misma relación.¹²⁰

Por otro lado, Wittgenstein mantiene que al lenguaje le corresponde un espacio lógico que es el que determina lo que puede ser dicho con sentido mediante un lenguaje.¹²¹ Así, dada la relación isomórfica anterior, nuestro mundo se ve limitado a su vez por ese espacio lógico, ya que fuera del mismo no existirá nada que pueda ser representado por nuestro lenguaje.¹²²

La relación entre lenguaje y mundo es tan estrecha que no se puede hablar realmente de dos cosas unidas por una relación. De ahí la existencia de la clase de proposiciones lógicas, que son las que apuntan a esta relación más íntima entre lenguaje y mundo.¹²³

Los límites impuestos por el lenguaje sirven de criterio para distinguir entre las proposiciones con sentido (las que representan estados de cosas) y las que no lo tienen (meras combinaciones de signos sin sentido).

Las consecuencias de esta doctrina son bien conocidas y sirvieron de estímulo a los integrantes del Círculo de Viena: sólo las proposiciones que describen hechos del mundo tienen sentido (las proposiciones de las ciencias naturales). A la filosofía le queda reservada la tarea de llevar a cabo el análisis lógico del lenguaje, haciendo bueno así el comentario de Dummett con el que abrimos este apartado.

¹²⁰ Por un lado, el lenguaje es la totalidad de proposiciones, las proposiciones son combinaciones de nombres y los nombres nombran objetos. Por el otro, el mundo es la totalidad de los hechos (TLF, §1.1), los hechos son lo que es el caso, esto es, la existencia de estados de cosas (TLF, §2) y por último los estados de cosas son combinaciones de objetos (TLF, § 2.01).

¹²¹ TLF, § 3.4.

¹²² «Los hechos en el espacio lógico son el mundo» (TFL, §1.13).

¹²³ En §4.12 nos encontramos con que «[l]as proposiciones pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que tienen en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica»; y a continuación Wittgenstein añade que las «proposiciones no pueden representar la forma lógica: ésta se refleja en ellas [...] Las proposiciones *muestran* la forma lógica de la realidad» (§4.121).

3.4.2. *El atomismo lógico de Bertrand Russell*

En el caso de Russell, el atomismo lógico surge como consecuencia de aplicar el análisis lógico a una nueva manera de plantearse la filosofía. A partir de 1914, Russell pasa a aplicar al análisis lógico de la etapa de su teoría de las descripciones al lenguaje usado para describir el mundo físico.

Russell no negaba que los lenguajes tuvieran una diversidad de funciones, pero a él le interesaba sobremanera la función descriptiva. Russell pensaba, por las razones que veremos más abajo, que el lenguaje es el instrumento más adecuado para comprender el mundo.

En un lenguaje lógicamente perfecto las palabras de una proposición se corresponderían una por una con los componentes del hecho correspondiente. Las proposiciones que afirman o niegan un hecho son verdaderas o falsas y es la relación a ese hecho lo que las hace verdaderas o falsas. Se intuye una identidad estructural entre el hecho afirmado o negado y la proposición que lo representa. Esta identidad, vista ya en el primer Wittgenstein, es uno de los supuestos básicos del atomismo lógico; el otro es una teoría referencialista del significado: «el mundo contiene hechos, que son lo que son pensemos lo que pensemos acerca de ellos, y [...] hay también creencias que se refieren a esos hechos y que por referencia a ellos son verdaderas o falsas». A partir de ahora podemos decir que Russell está inmerso en la búsqueda de una teoría semántica del significado: analizar el lenguaje equivale a comprender el mundo, pues ahora el análisis descubre los rasgos estructurales fundamentales de la realidad.

En esta línea, Russell establece los que en su opinión deben ser los criterios que tiene que satisfacer un lenguaje ideal o «lógicamente perfecto»:

- 1) las palabras de una proposición deben corresponderse una a una con los componentes del hecho correspondiente, con la excepción de palabras tales como 'o', 'no', 'si', 'entonces', que tienen una función diferente.

- 2) Habrá una palabra, y no más de una, por cada objeto simple, y todo lo que no sea simple será expresado mediante una combinación de palabras, mediante una combinación derivada, por supuesto, a partir de las palabras para las cosas simples que participan, una palabra por cada componente simple.
- 3) Un lenguaje de este tipo será completamente analítico, y mostrará a simple vista la estructura lógica de los hechos afirmados o negados.¹²⁴

La diferencia más palpable entre Frege y Russell con respecto a la necesidad de un lenguaje ideal reside en que Frege era de la opinión de que el lenguaje ordinario y un lenguaje ideal son incompatibles y que, en la comparación resultante, era el primero el que salía claramente perdiendo, sus limitaciones eran «defectos», por lo que finalmente tenía que evitarse.¹²⁵ Russell, por su parte, contemplaba al lenguaje ideal como una extensión mejorada del lenguaje ordinario. Éste está bien como está para la función que le corresponde, aunque la elaboración de un lenguaje ideal podía servir perfectamente para analizar y para dotar de mayor precisión al lenguaje ordinario.

3.5 SIGNIFICADO LITERAL: FIN DE TRAYECTO

El conocido como *Der Wiener Kreis*, «Círculo de Viena», comienza a reunirse en esta ciudad a partir de 1924 en torno a la figura central de Moritz Schlick. Los miembros originales de este grupo eran, además del propio Schlick, O. Neurath, F. Waissman, H. Hahn, O. Hann, V. Kraft, P. Frank, K. Reidemeister, H. Feigl. Otros se mantuvieron próximos al círculo sin haber llegado a pertenecer al mismo, como era el caso de Karl Popper, C. W. Morris y A. Tarski. Más adelante se sumaron al grupo fundador G. Bergman, K.

¹²⁴ «The Philosophy of Logical Atomism», en Russell, 1956, pp. 197-98.

¹²⁵ Frege, op. cit., p. 95.

Menger, R. von Mises, E. Zilsel, Kurt Gödel y en 1926 Rudolf Carnap, quien se convertiría en el más famoso portavoz del círculo. Otro destacado simpatizante desde la distancia fue J.L. Ayer que con su conocido libro, *Lenguaje, Verdad y Lógica*, hizo llegar la doctrina básica del círculo al mundo anglosajón.

En un principio, los miembros fundadores del Círculo sintieron un vivo interés por el *Tractatus*. De éste les atraía poderosamente la confianza ciega en la ciencia para comprender al mundo. Pero sobre todo encontramos en el *Tractatus* una forma embrionaria de lo que los empiristas lógicos convertirían en su bandera: el principio de verificación.¹²⁶ La siguiente es una de las muchas formulaciones que conoció este criterio:

Una oración tiene sentido para una persona si y sólo si dicha persona sabe cómo verificar, empleando sus experiencias sensibles, la proposición que la frase expresa.

Varias consecuencias de la anterior formulación: (1) se trata de un criterio *empírico* de verificación; (2) una misma oración puede tener sentido para una persona y para otra no; (3) no se trata de una verificación definitiva, pues podemos imaginar que en el futuro dispondremos de más evidencia para probar el valor veritativo de una proposición

Otra de las ideas básicas del positivismo lógico que se encuentra en el *Tractatus* es la de la existencia de proposiciones analíticas: proposiciones cuyo valor veritativo es evidente a partir del sentido mismo de las palabras de la proposición y que no proporcionan información alguna sobre el mundo. En otras palabras, los positivistas lógicos aceptan la tradicional distinción entre proposiciones sintéticas y analíticas. Creen que se trata de una distinción exhaustiva: toda proposición cognitivamente significativa debe ser analítica o

¹²⁶ En TLF, §4.024 Wittgenstein dice lo siguiente «Entender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera».

sintética.¹²⁷ Una consecuencia de esta distinción es el rechazo del racionalismo a-priorista, porque las verdades de la razón carecen de contenido fáctico y tan sólo son útiles con fines deductivos.

Otro supuesto, estrechamente relacionado con el principio de verificación y que sería conocido posteriormente con el nombre de tesis reductivista, es el que hace depender a nuestro conocimiento de la observación. Más allá de los múltiples problemas con los que los empiristas lógicos se encontraron para dejar sentado qué es lo que entendían exactamente por observación, es interesante reparar en que como consecuencia de este supuesto no es posible alcanzar la certeza con nuestro conocimiento: por un lado, el conocimiento fáctico depende de la observación, tanto de la presente como de la pasada y, por el otro, que en el caso de las observaciones pasadas los empiristas lógicos aceptan el argumento de Hume sobre la inducción, y en el caso de nuestras observaciones presentes aceptan el argumento escéptico tradicional según el cual cabe la posibilidad de que sean erróneas.

En consecuencia, a grandes rasgos, estos pensadores recogen el testigo de empiristas clásicos como Berkeley y Hume.¹²⁸ Igual que éstos, sostenían que los métodos apriorísticos de la filosofía nada podían decirnos de las verdades sintéticas acerca de estados de hecho tales como el comportamiento de objetos físicos o mentales, por lo que la tarea que reservaban a la filosofía era la de ejercer de sintaxis lógica del lenguaje científico.

Si bien a la filosofía sustantiva se le habían ido cerrando todas las puertas desde que la *Conceptografía* de Frege supusiera el inicio del análisis lógico del lenguaje, la radicalidad con la que los empiristas lógicos rechazan

¹²⁷ Con el tiempo, los positivistas lógicos se vieron obligados a distinguir entre proposiciones con significado cognitivo (las que pueden ser verificadas empíricamente) y las que tienen un significado emotivo (las de la ética o la religión). Tuvieron que hacerlo para atajar las críticas de quienes sostenían que algunas proposiciones metafísicas no son analíticas ni dependen de la observación y no parece que sea gramaticalmente incorrectas.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 11.

cualquier intento de hablar con sentido de realidades trascendentes supuso el portazo definitivo. La filosofía se convierte, explícitamente, en la sintaxis lógica del lenguaje cognitivamente significativo por excelencia: el lenguaje científico. Un movimiento de huida, el «vuelo metafísico», se ve frenado (¿sobrepasado?) por otro movimiento de huida, ambos con distintos destinos: uno un mundo exuberante, el otro austero, ninguno el nuestro.

«Al filósofo, en tanto analista, no le conciernen directamente las propiedades físicas de las cosas. Únicamente le concierne la manera en la hablamos de ellas. En otras palabras, las proposiciones filosóficas no tienen un carácter fáctico, sino lingüístico —esto es, no describen el comportamiento de objetos físicos o mentales; lo que expresan son definiciones, o las consecuencias formales de definiciones.»¹²⁹

Las doctrinas del empirismo lógico fueron tremendamente influyentes hasta los comienzos de la década de los cincuenta del siglo pasado. Por esta época se publicaron con carácter póstumo las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein y la devastadora crítica en forma de artículo escrito por Quine, «Dos dogmas del empirismo». En cualquier caso no fueron las únicas críticas, también Nelson Goodman publicó un importante trabajo contrario a las tesis del empirismo lógico y por aquel entonces Austin impartía las célebres conferencias que en la siguiente década y de manera póstuma serían publicadas con el título de *Cómo hacer cosas con palabras*.¹³⁰ Aparte de estas críticas externas, siempre existieron desacuerdos en torno al principio de verificación o al papel y la naturaleza de la observación, incluso entre los propios empiristas lógicos.¹³¹

¹²⁹ Ayer, 1936, pp. 61-62.

¹³⁰ Wittgenstein, 1953/1988, Quine, 1953, Goodman 1953/1979, Austin, 1962.

¹³¹ El principio de verificación siempre adoleció del problema de ser o bien irrelevante o autorreferencial. Esto se ve con claridad si nos preguntamos por su naturaleza: para ser cognitivamente significativo no puede ser sino analítico o sintético, pero si es analítico no proporciona ninguna información fáctica y si es sintético tiene que poder ser verificado. Se

Quine se consideraba un empirista, pero desaprobaba el empirismo de los integrantes del Círculo de Viena por estimar que se sostenía, paradójicamente, sobre dos dogmas inaceptables, que se encargó de criticar contundentemente: la distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas; y el «dogma reductivista», según la cual nuestras proposiciones (sintéticas) son confirmadas (o no) por la experiencia.

Con respecto a este último, la respuesta de Quine obliga a reconsiderar la teoría verificacionista del significado, porque creía que no era correcto defender la verificabilidad de una proposición aislada. A Quine le parecía que este dogma era lo que posibilitaba que se diera el otro: de la existencia de proposiciones significativas de manera aislada tan sólo hay un paso hasta la existencia de proposiciones cuyo significado empírico es nulo. A continuación, Quine mostró que los distintos intentos por establecer criterios satisfactorios de distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas fracasan sistemáticamente. En consecuencia, la distinción analítico/sintético sería falsa y de ahí, dada la anterior relación, por *modus tollens* el dogma reductivista también sería falso.

En realidad, suscribir un empirismo sin dogmas o «tópico», como lo denomina Brandom no parece que sea algo demasiado difícil de hacer. Un empirismo de este tipo sostiene únicamente que sin experiencia perceptiva no podemos alcanzar ningún conocimiento de cuestiones de hecho o que el contenido conceptual es ininteligible sin su relación con la experiencia perceptiva.¹³² Pero los empiristas lógicos fueron más allá de estos niveles mínimos de compromiso y con ello incurrieron en algunos de los mismos errores filosóficos que criticaban en posiciones filosóficas en principio más sustantivas

trató de atajar el problema reconsiderando la naturaleza del principio, unos pasaron a considerarlo un principio heurístico, otros defendieron que se trataba de una reconstrucción racional.

¹³² Brandom, 2000, p. 29.

Con el empirismo lógico se cierra la época dorada de una manera de concebir la filosofía que comenzó a finales del siglo XIX con los trabajos en lógica de Frege. Todos los que siguieron esta senda en años posteriores mantuvieron, cada uno a su manera y en mayor o menor grado una *teoría semántica* que en opinión de muchos demostró ser perjudicial: la de que se ha de comprender ante todo el contenido de la experiencia, la conciencia y el conocimiento como representación —como una cuestión de lo que queda representado mediante ciertos estados o episodios representadores.¹³³ Esto da lugar a una filosofía del lenguaje que se centra en la referencia, la denotación y la extensión, dejando de lado las muchas otras funciones del lenguaje.

3.6 EL SIGNIFICADO DEL HABLANTE

3.6.1. *Contra la denotación*

Comenzaremos repasando las críticas que Strawson realizó contra las teorías formales del significado que él englobaba bajo el rótulo de *semántica formal*. Como decimos, nos ocuparemos básicamente de sus críticas y no tanto de las posibles aportaciones positivas que pudiera haber realizado Strawson, más allá de subrayar aquí la importancia que tuvo en su momento su llamada de atención respecto a los aspectos del lenguaje que las teorías formales habían obviado.

En 1950, Strawson publicó un trabajo que supuso la más célebre crítica al atomismo lógico de Russell.¹³⁴ En este trabajo Strawson criticaba a Russell, en primer lugar, por haber confundido *denotar* con *referir*; en segundo lugar por no distinguir entre denotar y *significar*; y por último por no discriminar las formas gramaticales de las unidades lingüísticas de usos referenciales, enunciativos, etc., en ocasiones particulares.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Strawson, 1950.

Strawson insiste en la diferencia que existe entre lo que podemos desear o esperar que nos proporcione un lenguaje formal —rigor, precisión, claridad, etc.—, y lo que realmente nos proporciona nuestro lenguaje natural. Expresado de otra manera, nuestros análisis del lenguaje se ven enormemente facilitados si podemos dividir todas nuestras oraciones en dos grupos: las que son verdaderas por un lado, y las que son falsas por el otro, pero la realidad no nos pone tan fáciles las cosas.

Para empezar porque el lenguaje se emplea en situaciones concretas que son muy diferentes a las analizadas por los filósofos. Desde esta perspectiva se observa que la precisión y claridad de los análisis de oraciones y proposiciones estáticas se enturbia tan pronto como las convertimos en afirmaciones, pongamos por caso, emitidos por alguien en un momento dado. En alguno de estos casos, señala Strawson, no se suscita la cuestión del valor de verdad de las afirmaciones. Strawson habla en términos de enunciados y sostiene que la relación entre «la montaña de oro» y «existe la montaña de oro» no es de implicación lógica, sino que hay entre ellos otro tipo de relación de naturaleza no lógica que él prefiere llamar *presuposición*. De manera que los enunciados con descripciones definidas *presuponen* que hay una referencia que corresponde a dichas descripciones. Ahora bien, la relación se establece en los siguientes términos: si el enunciado supuesto es verdadero, entonces el enunciado que contiene la descripción también lo es, pero si es falso, el enunciado con la descripción no es verdadero, pero tampoco es falso.

Sostiene Strawson que sólo los enunciados pueden ser verdaderos o falsos. A Russell, por el contrario, le bastaba con que una oración fuese significativa. Y es que para Strawson, no son las oraciones las que se refieren a algo, sino los hablantes del lenguaje. Strawson argumentaba, además, que las personas usamos el lenguaje en sus más variadas formas con diferentes finalidades y que las palabras no tienen en sí mismas estas propiedades. El

significado lo constituyen los elementos léxicos de una palabra, pero no se puede dejar de lado el hecho de que una misma palabra se usa en múltiples contextos.

3.6.2. *Hacer Cosas con Palabras*

Uno de los reveses definitivos al empirismo lógico corrió a cargo de quien otrora fuera una de sus principales fuentes de inspiración. Sabido es que tras su vuelta a Cambridge a comienzos de la década de los treinta, Wittgenstein cambia de orientación filosófica: su atención se centró a partir de entonces en los modos de uso de las palabras y las oraciones, y son muchos los usos posibles. A partir de este momento ya no considera que la finalidad del lenguaje sea la de describir el mundo, sino que defenderá que el lenguaje tiene una pluralidad de funciones. Las proposiciones son significativas en tanto expresiones de lo que Wittgenstein denominaba «juegos del lenguaje» y, en consecuencia, el significado no reside en la verificabilidad de lo que se dice, sino en el uso que se hace de las palabras en cada contexto.¹³⁵

Los límites del sentido se amplían en esta segunda etapa porque se produce un cambio de opinión sobre el papel de la lógica. No es una única gramática la que dota de sentido a un lenguaje, sino que existen muchos sistemas de gramática que son diferentes de la lógica formal. Desde esta nueva perspectiva, el error más común de la filosofía consiste en pensar que existe un solo modelo de gramática que es el correcto para todos los usos de ciertas palabras. Dicho de otra manera, los usos son contextuales y la mayoría de los errores filosóficos proviene de no respetar este hecho: bien porque se confunden contextos o porque se aplican las reglas de un contexto determinado a otro distinto.

¹³⁵ IF §43.

Sirva este breve esbozo del cambio que supusieron las *Investigaciones Filosóficas* como introducción al pensamiento de uno de los autores clave en la obra de Cavell. Como quiera que nos veremos obligados a referirnos al pensamiento del segundo Wittgenstein en repetidas ocasiones, lo dejaremos aquí por el momento y centraremos este apartado en la teoría de los actos de habla de Austin —la otra gran influencia en el pensamiento temprano de Cavell— y en la teoría pragmática del significado de Grice.

En realidad muy pocos filósofos niegan que existan otras funciones del lenguaje aparte de la descriptiva o que las intenciones comunicativas de los hablantes deban ocupar un destacado lugar en una teoría completa del significado. Sin embargo, la mayoría consideran que ese lugar no estará definido del todo hasta estar en posesión de una satisfactoria teoría semántica y sólo unos pocos han tratado de incluir este convencimiento en sus teorías desde el principio. Uno de los primeros fue H.P. Grice en 1957 con su artículo «Meaning», en el que propuso un análisis del significado en términos de las intenciones de un hablante de provocar una respuesta en sus interlocutores. En este sentido, podemos afirmar que Grice fue el primero en proporcionar un análisis detallado de los actos de habla en términos de las intenciones del hablante, pero no podemos olvidar que previamente J.L. Austin había defendido que los hablantes de un lenguaje hacen cosas con las palabras, o que el lenguaje es un instrumento para hacer cosas, que decir algo, en fin, es hacer algo.

Lo anterior lo hizo público Austin en las «William James Lectures» de 1955 en Harvard. En esta ocasión, expuso su disconformidad respecto a ciertas costumbres filosóficas como la de que «[d]urante mucho tiempo los filósofos han presupuesto que el papel de un ‘enunciado’ sólo puede ‘describir’ algún estado de cosas, o ‘enunciar algún hecho’, con verdad o

falsedad». ¹³⁶ Y aunque Austin puede comprender lo difícil que puede llegar a ser la tarea de distinguir las oraciones que se usan para enunciar algo de las preguntas, la órdenes etc., no comparte en modo alguno la utilización del método de verificación propuesto por los positivistas lógicos para decidir qué es un enunciado y qué no lo es. En especial porque esta práctica tiene como consecuencia que se considere que sólo los enunciados fácticos tienen sentido. Y todo esto provoca, a su vez, que se pasen por alto otras «posibilidades» del lenguaje, como que:

«[a] menudo, también usemos expresiones en modos que, por lo menos, están más allá del ámbito de la gramática tradicional. Se ha llegado a advertir que muchas palabras especialmente desconcertantes, incluidas en enunciados que parecen ser descriptivos, no sirven para indicar alguna característica adicional, particularmente curiosa o extraña, de la realidad, sino para indicar (y no para registrar) las circunstancias en que se formula el enunciado o las restricciones a que está sometido, o la manera en que debe ser tomado, etc.» ¹³⁷

Prestar únicamente atención a la capacidad descriptiva de los enunciados obviando estas otras capacidades supone cometer la llamada «falacia descriptiva». ¹³⁸

Austin no estaba contra la rigurosidad y la claridad características de la filosofía lingüística. De hecho, no era contrario a la adopción de una cierta actitud antimetafísica. Pero, sobre todo, era contrario a toda concepción dogmática y, a su entender, la verificacionista lo era. ¹³⁹ Esta actitud antidogmática también se observa en su pretendida vinculación a la filosofía del lenguaje ordinario. Por lo general, se supone que Austin es uno de los

¹³⁶ Austin, op. cit., p. 41.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 43.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 43.

¹³⁹ Cfr. *ibidem* p. 42.

principales representantes de esta corriente filosófica. Vimos que la misma presenta dos ramas principales: la que se origina en Oxford con los predecesores de Austin, por un lado; y la del segundo Wittgenstein, por el otro. Lo normal es situar a Austin en la primera y atribuirle una defensa cerrada del lenguaje ordinario en perjuicio de los lenguajes formales. Sin embargo, encontramos en las palabras del propio Austin evidencia contraria a estas suposiciones:

«el lenguaje ordinario no puede ser la última palabra [...] Sin duda, lleva en sí algo mejor que la metafísica de la edad de piedra [...] sin embargo es muy probable que no constituirá la mejor manera de presentar las cosas si nuestros intereses son más amplios o más intelectuales que los ordinarios [...] En consecuencia, no cabe duda de que el lenguaje ordinario no es la última palabra: en principio puede ser complementado, mejorado y superado. Pero recuerden: es la *primera palabra*.»¹⁴⁰

Porque si queremos evitar las imprecisiones filosóficas, sea cual sea su origen, «debemos saber qué es lo que queremos decir y qué es lo que no queremos decir»,¹⁴¹ y para ello son importantes aspectos tales como la manera, las circunstancias, la intención con la que lo decimos, e incluso los efectos que tiene en nuestros interlocutores. Más abajo ampliaremos este punto.

Grice, por su parte, trata de llevar a cabo un análisis de las condiciones necesarias y suficientes del *significado del hablante*: el significado que tienen las palabras al ser dichas. En lo que se fija Grice es en la intención del hablante de producir una cierta respuesta en su interlocutor, quien no permanece pasivo, sino que debe ser capaz de reconocer la intención del hablante. El supuesto básico de Grice es que el acto comunicativo es racional.

¹⁴⁰ «A Plea for Excuses», en Austin, 1979, p. 133.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 129.

En desarrollos posteriores, no siempre realizados por Grice, se añade la *convención* para pasar del significado del hablante al significado lingüístico. También Austin, por medio de los realizativos primero y de los actos de habla ilocutivos después, había dejado abierta la puerta de la semántica para que entrara por ella la convención.

Uno de los principales problemas que se plantea al situar en primera línea el significado del hablante y la necesidad de que sea reconocido por el oyente, es el de qué tipo de lógica es la que opera en el caso del lenguaje ordinario y qué puede explicar este tipo de entendimiento, digamos que íntimo o implícito, de lo que dicen los hablantes de un lenguaje. Esto es algo que veremos con mayor detenimiento en el próximo capítulo.¹⁴²

Volviendo a Austin, es conocido que se muestra sumamente crítico con lo que agudamente denomina «falacia descriptiva». Él no era un autor que aceptara acríticamente el uso metafísico del lenguaje, pero le parece que el verificacionismo comete dicha falacia. En particular, Austin se muestra firmemente contrario al interés exclusivo por las oraciones declarativas que mostraban los atomistas y empiristas lógicos. Y le parece tremendamente criticable el que para éstos únicamente contaba la parte cognitiva del lenguaje y que no tuvieran en cuenta ni las intenciones, ni las creencias, ni los deseos de los hablantes. Él, por su parte, opina que un lenguaje no sirve únicamente

¹⁴² A Cavell le preocupa el grado de responsabilidad por las implicaciones específicas de nuestras emisiones lingüísticas. Una responsabilidad que es igual de grande que la que tenemos por las palabras que escogemos para comunicarnos. Parece que el uso ordinario del lenguaje es, de alguna manera desconocida, normativo. A Searle este hecho le lleva a afirmar que existen reglas de uso. Cavell opina que se trata más bien de principios: no nos dicen *cómo* hacer algo (de hecho), sino *cómo hacerlo bien*: apelando al muy recurrido ejemplo del ajedrez, explicaremos esta diferencia con que no es lo mismo saber cómo se mueve, pongamos por caso, una torre, que saber mover bien (eficazmente para ganar una partida) una torre. Con todo, Cavell no se muestra demasiado interesado por el análisis de las implicaciones implícitas de lo que decimos —es algo que da por hecho—, como por las consecuencias filosóficas de su existencia.

para comunicar información fáctica, sino que además tiene un componente de acción.

Esta visión del lenguaje es patente en su propuesta de dividir las emisiones lingüísticas en dos tipos: emisiones realizativas y emisiones constatativas. El desarrollo de esta propuesta lo llevó a cabo en las primeras cuatro conferencias de las «William James Lectures» ya mencionadas.

Austin observó que existen oraciones como las siguientes: «bautizo este barco *Queen Elizabeth*» expresada al tiempo que se lanza una botella de champaña contra el casco de un barco; o «te apuesto 100£ a que mañana va a llover», que son oraciones cuya función «no es describir ni *hacer* aquello que se diría que hago al expresarme así, o enunciar que lo estoy haciendo: es hacerlo».¹⁴³ Y son expresiones que ni son verdaderas ni son falsas. Pues bien, a estas oraciones Austin propone denominarlas oraciones *realizativas*: «indican que emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe como el mero decir algo».¹⁴⁴ Aunque no son expresiones que puedan ser calificadas como verdaderas o falsas, sí que pueden ser «afortunadas» —no sólo debe expresarse el realizativo en cuestión, sino que además otras cosas deben salir bien para «poder decir que la acción ha sido ejecutada con éxito»—.¹⁴⁵ Por su parte, a los enunciados que pueden ser verdaderos o falsos,

¹⁴³ Austin, 1962/1981, p. 46.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 47.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 55. En la página siguiente Austin elabora una lista con las condiciones necesarias para que un enunciado realizativo sea afortunado:

A1) Tiene que haber un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional [...] Además,

A2) en un caso dado, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.

B1) El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes de forma correcta, y

B2) en todos sus pasos.

Γ1) En aquellos casos en que [...] el procedimiento requiere que quienes lo usan tengan ciertos pensamientos o sentimientos, o está dirigido a que sobrevenga cierta conducta correspondiente de algún participante, entonces quien participa en él y recurre así al procedimiento debe tener en los hechos tales pensamientos o

Austin propone denominarlos enunciados *constatativos* porque no siempre describen algo.¹⁴⁶

En cualquier caso, la distinción anterior es importante por haber otorgado rango de categoría digna de estudio a todas aquellas expresiones que no registran hechos, sino que *implican* que determinadas cosas son verdaderas y no falsas. Un problema con el que nos topamos es que no queda claro en qué sentido se produce esta implicación. Leyendo a Austin, en ocasiones parece que se decante por pensar que se trata de implicaciones convencionales, pero no termina de quedar del todo claro.¹⁴⁷ Sí nos dice que «los hábitos sociales [...] pueden afectar considerablemente qué verbos realizativos se desarrollan y cuáles [...] no lo hacen».¹⁴⁸

La diferenciación original entre tipos de emisiones tuvo que ser ampliada debido a que Austin observó que la distinción entre expresiones realizativas y constatativas no era tan diáfana —las segundas están sujetas a condiciones que tienen que ver con su funcionamiento feliz; y, en algunos casos, las primeras tienen que estar en conformidad con los hechos—. ¹⁴⁹ Llevó a cabo entonces una ampliación que fructificó en la bien conocida lista compuesta por los siguientes tres actos de habla: acto de habla *locucionario*: el que se realiza por el hecho *de* decir algo; acto de habla *ilocucionario*: el

sentimientos, o los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada, y , además,
Γ2) los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad.

Si no se cumple alguna de estas reglas estaríamos ante lo que Austin denomina un «infortunio». Cuando las que no se cumplen son las cuatro primeras, el infortunio será un «desacierto»: acto intentado pero nulo. Si las que no se cumplen son las dos últimas, se tratará de un «abuso»: acto pretendido pero hueco (pp. 56-9).

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴⁷ Cfr. «Performative utterances» en Austin 1979, p. 237.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 245.

¹⁴⁹ Cfr. Austin, 1962/1981, pp. 96-110.

que se realiza *al* decir algo (ordenar, prometer, apostar, etc...); acto de habla *perlocucionario*: el que se realiza *porque* decimos algo.¹⁵⁰

Sin entrar a comentar en mayores detalles las peculiaridades de la clasificación definitiva, sí que mencionaremos algo sobre los principales asuntos que han marcado nuestra exposición: 1) por un lado tenemos que en lo que respecta al significado, no solamente habrá que considerar el que tradicionalmente se atribuiría a lo que Austin denomina acto locucionario (el significado literal de lo que decimos), sino que habrá que tener en cuenta también lo que Searle con posterioridad denomina *fuera ilocucionaria* de lo que decimos; y 2) la relación entre lo que decimos y sus consecuencias puede ser causal (la que se da entre lo que decimos y sus consecuencias contingentes), o convencional (la que se da entre lo que decimos y lo que hacemos al decirlo).

Con posterioridad, John Searle, alumno de Austin en Oxford, desarrolla la teoría de los actos de habla. Searle describe una «situación de habla» como la formada por un hablante, un oyente y una emisión del hablante. La unidad mínima de la comunicación lingüística serían los actos ilocucionarios. Y realizar uno de estos actos ilocucionarios es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas.¹⁵¹ Es decir, Searle explica «la noción de acto ilocucionario enunciando un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para la realización de un género particular de acto ilocucionario». Así, si nos preguntamos de qué manera puede una promesa crear una obligación, Searle dirá que únicamente puede responderse enunciando una regla de la forma ‘X cuenta como Y’.¹⁵²

Searle distingue dos tipos de reglas: 1) constitutivas, son las que constituyen y regulan una actividad cuya existencia es lógicamente

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 138-145.

¹⁵¹ En Searle, 1969/1990 afirma que «la hipótesis de este libro [*Actos de habla*] es que hablar un lenguaje es realizar actos de acuerdo con reglas», p. 47.

¹⁵² Searle, «¿Qué es un acto de habla?», en Villanueva, 1991, p. 434.

dependiente de las reglas; 2) regulativas, son las que regulan una actividad preexistente lógicamente independiente de la existencia de las reglas.¹⁵³

A continuación añade lo siguiente: «la semántica de un lenguaje puede ser contemplada como una serie de sistemas de reglas constitutivas y [...] los actos ilocucionarios son actos realizados de acuerdo con esos conjuntos de reglas constitutivas».¹⁵⁴ Contra propuestas exclusivamente pragmáticas del significado como la de Grice, Searle argumenta que no distinguen entre los diferentes géneros de efectos que uno puede intentar producir en sus oyentes, ni cómo se relacionan éstos con la noción de significado. Tampoco darían cuenta de hasta qué punto el significado es un asunto de reglas o convenciones, esto es, ¿qué conexión existe entre lo que alguien quiere decir mediante lo que dice y lo que significa realmente lo que dice en nuestro lenguaje?

Searle opina que «lo que podemos querer decir es una función de lo que estamos diciendo. El significado más que un asunto de intención, es un asunto de convención».¹⁵⁵ Y el análisis de los actos ilocucionarios defendido por Searle requiere que se capturen las relaciones existentes entre los aspectos intencionales y los convencionales. Se trataría en su opinión de una relación que no es contingente.¹⁵⁶ Sin embargo, el ejemplo que Searle emplea para ilustrar su opinión en contra de la teoría de Grice no es muy convincente, pues da por hecho que tiene que existir una relación entre lo que quiero decir y lo que realmente digo. En pocas palabras, el ejemplo viene a expresar lo siguiente: supongamos que soy un soldado norteamericano en la Segunda Guerra Mundial que he sido hecho prisionero por soldados italianos. En esta situación se me ocurre hacerme pasar por un soldado alemán para que me

¹⁵³ *Ibidem*, p. 433.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 435.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 440.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 440.

dejen en libertad,¹⁵⁷ pero como mi conocimiento de las lenguas italiana y alemana no es suficiente para hacerme entender, decido pronunciar la única frase en alemán de la que soy capaz de acordarme con la intención de que mis captores crean que, efectivamente, han capturado a un soldado alemán. La frase en cuestión es la siguiente: «Kennst du das Land wo die Zitronen blühen?», que significa «¿conoces el país donde florecen los limoneros?». Ahora bien, ¿podemos asumir, como hace Grice, que cuando digo «Kennst du das Land ...», lo que en realidad quiero decir es «soy un soldado alemán»? Searle piensa que no, básicamente porque «lo que podemos querer decir es, como mínimo, una función de lo que estamos diciendo».¹⁵⁸ Esto es, el significado no tiene tanto que ver con la intención como con alguna convención y con el significado literal de las palabras que utilizamos. Así, por mucho que mi intención sea la de hacer creer a mis captores que soy un soldado alemán, «parte de lo que se incluye en el engaño», arguye Searle, «consiste en inducirlos a pensar que eso es lo que significan en alemán las palabras que emito».¹⁵⁹ En apoyo de su argumento Searle recuerda que ya Wittgenstein había señalado la imposibilidad de querer decir «hace calor aquí» con la expresión, «hace frío aquí». Abajo tendremos ocasión de ir sobre las respuestas de Grice a este supuesto contraejemplo a su teoría, pero sin necesidad de esperar a ese momento, sí que podemos por nuestra parte señalar al menos un aspecto que, nos parece a todas luces relevante: se trata sencillamente de que en el contraejemplo de Searle el hablante y sus interlocutores se estén «comunicando» en un lenguaje que no es el suyo y que

¹⁵⁷ En la versión de este ejemplo incluida por Searle en *Actos de habla*, añade una nota a pie para convencer a quienes piensen que un comportamiento semejante es implausible. En dicha nota se dice que quien actúe como nuestro soldado capturado sabrá cosas tales como que sus «capturadores saben que hay soldados alemanes en el área que visten uniformes americanos [...] que han sido instruidos para vigilar a esos alemanes y dejarlos ir tan pronto como los identifiquen [...]», Searle 1969/1990, p. 53.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 54.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 53.

la intención del hablante es, precisamente, la de que sus interlocutores *no capten el significado literal de su expresión*. Mi intención como cautivo no sería la de que mis captores crean que lo que digo *significa* «soy un oficial alemán», sino que crean que *soy* un oficial alemán. El éxito de mi pretensión dependerá no sólo del significado literal de la expresión empleada, sino también de los otros rasgos con los que acompaño a mi expresión —lo que Grice denomina *preferencia en un sentido general*—, esto es, la entonación, algún gesto marcial, gesto de malestar ante el supuesto error cometido por mis captores, etc. De ahí que dar por supuesto que el significado de lo que decimos depende del significado literal de las palabras con las que lo decimos, es convertir el problema que se plantea de inicio en su propia solución.

3.6.3 *Implicaturas conversacionales*

Con Grice se produce de forma más rotunda si cabe el abandono del interés por el significado literal de una emisión a favor del interés por el significado del hablante. En «Lógica y conversación» dice Grice que existen muchas inferencias y argumentos expresados en el lenguaje natural que no por ello dejan de ser válidos. Contra la tan denostada ambigüedad del lenguaje natural Grice esgrime el que es uno de los supuestos fundamentales de su concepción: como el proceso comunicativo humano es racional es posible reconocer la intención comunicativa de nuestros interlocutores.

Es verdad que H quiso decir algo al proferir X siempre que para A, H profirió X con la intención de que: 1) A produjera una respuesta R; 2) que A reconociera la intención expresa de H; 3) y que A produjera su respuesta R previamente al reconocimiento de esa intención.

Una de las aportaciones más relevantes de Grice, por tanto, es la de haber relacionado la noción de significado con la noción de intencionalidad.

Esto es, se busca explicar el significado de lo que una persona dice recurriendo a las intenciones de esa persona al decir lo que dice. Lo que importa no es tanto el significado literal de una expresión como el significado que tiene al ser dicha, el significado del hablante. Respondiendo a la crítica lanzada por Searle que tuvimos ocasión de ver arriba, Grice comenta que está claro que por lo general las intenciones del hablante tienen que reconocerse en virtud del conocimiento del uso convencional de la oración, pero en su análisis tienen cabida otras maneras en las que una preferencia puede ponerse en correlación con la respuesta del oyente.¹⁶⁰ Lo que ocurre es que no parece que Grice llegue a satisfacer el nivel de precisión que Searle demanda, y que sería deseable, para la relación entre lo que decimos y lo que queremos decir con ello.

En este sentido, las *implicaturas* («lo que implica» según la jerga griceana) de lo que decimos pueden ser de dos tipos: convencional o conversacional. Las primeras se dan o bien por tener alguna relación con el significado convencional de las palabras, o bien porque la *implicatura* es en sí misma convencional. Las *implicaturas conversacionales* están vinculadas a ciertos rasgos generales del discurso. Dependen, por tanto, de la racionalidad comunicativa, pues han de poder ser inferidas si no queremos que sean meramente convencionales.¹⁶¹

3.6.4. Críticas a la falta de método.

Antes de pasar a comentar de qué manera participa Cavell en las anteriores disputas, veremos aún las críticas emitidas por Benson Mates contra la filosofía del lenguaje ordinario. Estas críticas no estaban dirigidas tanto contra los resultados concretos que pudiera tener la filosofía del lenguaje

¹⁶⁰ Grice, «Las intenciones y el significado del hablante», p. 495 (Valdés V., 1991). La respuesta exacta al ejemplo de Searle está en las pp. 495-497.

¹⁶¹ Grice, 1975, p. 521.

ordinario, como contra los procedimientos empleados por los filósofos del lenguaje ordinario. Aclaremos antes de seguir que la razón para elegir a Mates como abanderado de los críticos de la filosofía del lenguaje ordinario es única y exclusivamente que fue quien sirvió de acicate para que Cavell publicara su primer trabajo en solitario, que es el que de verdad marca el inicio de su carrera como filósofo.

Dicho muy brevemente, Mates defendía que esta filosofía no era poseedora de un único método válido y que en una comparación con la lingüística descriptiva, por ejemplo, la filosofía del lenguaje ordinario saldría perdiendo siempre de manera clara. Para afirmar lo primero Mates se basaba en las diferencias que encontraba entre Ryle y Austin (considerados por Mates los principales representantes de la filosofía del lenguaje ordinario) una vez comparados sus respectivos métodos: las desavenencias, cuando no contradicciones, que encontraba entre ellas las interpretaba Mates como prueba de la superficialidad de este tipo de filosofía. Para lo segundo argumentaba que la fuente de autoridad de un filósofo que partiera en sus análisis de lo que decimos de ordinario no puede considerarse que sea rigurosa: por un lado porque, en sintonía con la crítica de Quine a Austin, opina que sus métodos son meramente introspectivos; y, por el otro, porque sus conclusiones no se basan más que en unos cuantos ejemplos convenientemente escogidos. La evidencia necesaria para apoyar unas conclusiones semejantes requiere, opina Mates, un estudio experimental.

3.7 CAVELL Y LA NORMATIVIDAD DEL LENGUAJE ORDINARIO. UNA INTRODUCCIÓN A MODO DE CONCLUSIÓN

En el próximo capítulo ya no nos va a interesar tanto la búsqueda de una teoría del significado que cumpla tales o cuales requisitos, sino el problema más modesto, pero no menos relevante filosóficamente, de si el uso del

lenguaje ordinario es normativo en alguna forma desconocida para nosotros, pero que nos hace responsables de todo cuanto decimos. Pero sobre todo, nos interesarán sobremanera las consecuencias que Cavell extrae de esta discusión y cómo a partir de ellas, la filosofía del lenguaje ordinario de la que se siente heredero no tiene mucho que ver con la oficial. O más exactamente: sí compartirá sus motivaciones, pero no la práctica filosófica que surge de las motivaciones compartidas. En lo que hace a las motivaciones mencionadas, Cavell se sitúa más cerca de quienes defienden la idea de un significado del hablante antes que la del significado literal.¹⁶² A partir de aquí irá apareciendo una manera de concebir la filosofía del lenguaje ordinario que no sólo nos interesará porque se sitúa a la base de toda la producción filosófica posterior de Cavell, sino por las radicales implicaciones filosóficas que supone.

El primer trabajo filosófico relevante de Cavell deja bien a las claras lo profunda que fue la huella de Austin en el pensamiento de nuestro autor. Allí quedan delimitados no pocos rasgos característicos de su manera de proceder filosóficamente. Algunos de estos rasgos recuerdan y coinciden en el tiempo con el trabajo que por aquel entonces llevaba a cabo Grice, pero como veremos, más importante que la influencia austiniana o los parecidos con otros autores fue su posterior *encuentro* con la filosofía de Wittgenstein. Es a partir de entonces cuando podemos afirmar que el pensamiento de Cavell alcanza la madurez plena y con ella una originalidad y sensibilidad filosófica que lo convierten en un autor muy interesante a la vez que difícil de catalogar en el actual espectro filosófico.¹⁶³

¹⁶² La oposición no es exacta (significado literal se opondría más bien a significado metafórico), pero sí recoge la distinción que se pretende destacar: entre lo que quiere decir el hablante con las palabras que emplea y el significado literal de estas (el significado de diccionario, podríamos decir).

¹⁶³ Por si esto que decimos no quedara suficientemente claro en nuestra exposición, hemos añadido un capítulo donde establecemos una serie de comparaciones entre Cavell y algunos autores con los que no es difícil confundirlo después de una lectura superficial de sus respectivas filosofías.

En cualquier caso, y hasta que avancemos en nuestra exposición, situaremos a Cavell dentro de la corriente de la filosofía del lenguaje ordinario, si bien más que estar interesado en elaborar una teoría del significado de nuestras emisiones lingüísticas, a Cavell le preocupa sobremanera las implicaciones filosóficas que pueda tener el proceder filosóficamente desde el lenguaje ordinario. Ello hace que comience prestando atención a las implicaciones de lo que decimos. Dicho de otra manera, ¿decimos realmente lo que queremos decir cuando decimos algo?, ¿qué clase de relación es la que existe entre lo que decimos explícitamente y lo que queremos decir o implicamos con ello? Un ejemplo empleado por el propio Cavell puede servirnos de aclaración: si caminando por la calle me encuentro con un conocido que me pregunta si voy vestido así *voluntariamente*, seguramente no tomaré su comentario de forma literal —si me he vestido así libremente, sin que nadie me obligara—, sino que lo que pensaré es que está expresando su disconformidad hacia mi manera de vestir, esto es, que esta persona encuentra *peculiar* mi manera de vestir. ¿Qué es lo que ha pasado para que yo infiera este significado no literal de la preferencia de mi interlocutor?, ¿se trata de un asunto de reglas, de convención, de principios quizás?, ¿es consciente la intención de mi interlocutor? Ya vimos que Grice supone la racionalidad de esta relación y destaca el aspecto intencional de la misma, Searle piensa que no se trata de relaciones contingentes y la describe como una conducta sometida a reglas. Cavell va a ocupar una posición intermedia: por un lado, destaca la responsabilidad que tiene el hablante sobre las implicaciones de lo que dice; pero, por otro, opina que se trata de relaciones con algún grado de necesidad. Con esta cuestión nos adentraremos en la filosofía de Cavell.

APROXIMACIONES AL MUNDO ORDINARIO

«Que lo que ordinariamente decimos y queremos decir, puede tener un control directo y profundo sobre lo que podemos y queremos decir filosóficamente, es una idea que muchos filósofos encuentran opresiva»

(S. Cavell, «Must we mean what we say»)

4.1 INTRODUCCIÓN

Retomamos nuestra andadura centrándonos en el temprano interés por la filosofía del lenguaje mostrado por Cavell con dos objetivos, por nuestra parte, bien definidos. El primero, y con ello daríamos por finalizada la tarea iniciada en el capítulo anterior, es el de contextualizar los inicios filosóficos de Cavell como defensor de la filosofía del lenguaje ordinario bajo la influencia de Austin. En segundo lugar, y con esto abriríamos la nueva senda que nos llevará hasta el final de esta parte de nuestro trabajo, mostraremos la importancia que para Cavell tiene proceder filosóficamente desde el lenguaje ordinario. Esto es fundamental para cualquiera que quiera comprender la filosofía de Cavell, así como sus desarrollos posteriores. Como casi todo lo demás, su exposición está estrechamente vinculada al escepticismo. Por un lado, porque se esfuerza en contrarrestar la idea de los que ven en la filosofía del lenguaje ordinario un movimiento natural de respuesta a las conclusiones escépticas. Los que así opinan se basan en que dicha corriente filosófica consistiría básicamente en una defensa de nuestras creencias de sentido

común, y Cavell nos dirá que esto está bien, por ejemplo, cuando hablamos de Moore, pero no si nuestros autores de referencia son Austin y Wittgenstein. Por otro lado, Cavell sí que reconoce la conexión que existe entre el escepticismo y la filosofía del lenguaje ordinario, pero defiende que la misma es mucho más compleja que la de una simple reacción de respuesta ante una provocación o amenaza. En esto también serán determinantes sus lecturas de los trabajos de Austin y de Wittgenstein, pero sobre todo en los de éste porque habría sido de los dos el que mejor supo ver la profundidad de los motivos del escepticismo, así como el tamaño de la pérdida que se produce si el tipo de actitudes (filosóficas) que dan lugar al escepticismo prospera. Son muchas las cosas que hemos dicho en este primer párrafo y todas ellas serán explicadas en su momento. Algunas, la mayoría, en este mismo capítulo, pero otras tendrán que esperar un poco más.

Los primeros escauceos de nuestro autor en este terreno estuvieron provocados por sus encuentros personales con Austin en sendas estancias que éste realizó en los EE.UU. (primero en Berkeley y con posterioridad en Harvard) en la década de los 50. La impronta del pensador oxoniense en la filosofía de Cavell habría de ser definitiva, superada únicamente con posterioridad por la de Wittgenstein. En una primera aproximación nos encontramos con que Cavell sigue de cerca de Austin en que la filosofía del lenguaje ordinario se ocupa de lo que decimos en cualquier momento y de qué, y porqué, debemos querer decir con ello. Es precisamente contra este programa contra lo que se muestra contrario Benson Mates. Éste se mostraba contrario a la filosofía del lenguaje ordinario en general, pero centró sus críticas en las aportaciones concretas de Austin y de Ryle por considerar que se trataba de los dos autores más representativos de esta corriente filosófica. Su preocupación estaba centrada en los procedimientos que seguían los filósofos del lenguaje ordinario para afirmar las cosas que afirmaban de nuestro lenguaje ordinario. En concreto, Mates expresa sus dudas sobre que

los filósofos del lenguaje ordinario hayan reunido la evidencia suficiente a favor de sus afirmaciones.

Mates lleva cabo su crítica comparando una serie de afirmaciones de estos dos autores. A partir de las diferencias observadas concluye que los filósofos del lenguaje ordinario se basan en intuiciones personales, mientras que lo que necesita el estudio del lenguaje son investigaciones empíricas. Y desde ahí concluye, finalmente, que la filosofía del lenguaje ordinario carece de método y que es filosóficamente irrelevante.¹⁶⁴

4.2 FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO *VS.* INVESTIGACIONES EMPÍRICAS DEL LENGUAJE

La ocasión de recoger el guante lanzado por Mates le proporcionó a Cavell la posibilidad de poner por escrito sus impresiones referentes a la filosofía del lenguaje ordinario. En respuesta a Mates, primero, y en relación a las aparentes diferencias entre Ryle y Austin, Cavell no niega que exista alguna, pero de ningún modo le parece que sea tan importante como para concluir que la filosofía del lenguaje ordinario esté huérfana de método y de un propósito filosóficamente relevante.

Cavell argumenta que las comparaciones establecidas por Mates no son concluyentes porque, para empezar, los casos escogidos no son del mismo tipo de enunciados. Para mostrar esto con mayor claridad, Cavell perfila una clasificación de la clase de enunciados que hace un filósofo del lenguaje ordinario:¹⁶⁵ en primer lugar tenemos enunciados que incluyen *ejemplos* de lo

¹⁶⁴ La respuesta de Cavell se encuentra en el primer artículo que es el mismo que da título a su primer libro, «Must we mean what we say?», en MWM, pp. 1-43. Las críticas de Mates formaban parte de su artículo «On the Verification of Statements About Ordinary Language», incluido en *Ordinary Language*, V.C. Chapell (ed.), New Jersey: Prentice-Hall, 1964.

¹⁶⁵ «Must we mean what we say?», *op. cit.*, p. 3.

que se dice en un determinado lenguaje («Decimos ‘X’, pero no decimos ‘Y’»); en segundo lugar nos encontramos enunciados que son *explicaciones* que acompañan a dichos ejemplos («Cuando decimos ‘X’ queremos decir ‘Z’»); y por último tenemos *generalizaciones* que se comprueban en referencia a enunciados de los dos primeros tipos.

En términos de la anterior clasificación, los ejemplos escogidos por Mates del tipo de enunciados realizados por Ryle serían generalizaciones —cuando nos preguntamos si alguien ha hecho algo voluntariamente es porque la acción es moralmente cuestionable—, mientras que los de Austin son ejemplos concretos de nuestro uso ordinario del lenguaje —«Decimos ‘hacemos tal cosa voluntariamente’, pero no decimos ‘hacemos esto otro voluntariamente’»—. Ahora bien, lo verdaderamente importante es que no se trataría más que de una diferencia de enfoque dentro de unos objetivos compartidos.

Tanto Ryle como Austin muestran su recelo ante los intentos filosóficos de aplicar el adjetivo “voluntaria” a cualquier acción que no sea “involuntaria”. Sin embargo, lo que las diferencias de enfoque muestran es que Ryle no precisó con el mismo celo que caracterizaba a Austin la aplicabilidad del término “voluntaria”. Dicho de otra manera, según Ryle las circunstancias apropiadas para la aplicación del término “voluntaria” son unas en las que parece que existe algo moralmente cuestionable acerca de la acción en cuestión. Austin, por el contrario mantiene que son unas en las que la acción es incorrecta de varias maneras. En ambos casos queda claro que existe un amplio rango de acciones que no pueden ser descritas inteligiblemente ni como voluntarias ni como involuntarias. Desde la filosofía del lenguaje ordinario se apuntó a que se trata de una distinción demasiado apresurada. Una simplificación semejante tan solo surge cuando la acción es de alguna manera peculiar: un observador casual en el comedor de un restaurante podrá encontrar extraño que los comensales de la mesa contigua obsequien al

camarero con una propina de 50€. Sin más información que la ofrecida, dicha conducta puede parecer un tanto extraña. Pero si añadimos que el restaurante en cuestión es uno de lujo y que la cuenta de la cena ascendía a 500€, en ese caso la propina representaría un 10% de la cantidad pagada, lo cual ya no es tan extraño. Aplicando este ejemplo a la confrontación Austin-Ryle sugerida por Mates, observamos que es el primero el que acaba llevando razón: seguro que podemos imaginarnos circunstancias en las que acción de dar 50€ de propina pueda llevarnos a pensar que existe algo moralmente cuestionable, pero no siempre tiene porqué ser así.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que podamos afirmar que Austin lleva razón frente a Ryle? Esto en el fondo es lo que Mates pone sobre el tapete, esto es, ¿qué es lo que permite al filósofo del lenguaje ordinario afirmar las cosas que afirma?, ¿por qué pueden Austin, Ryle o Cavell producir ejemplos de lo que se dice ordinariamente en ausencia de estudios empíricos que los confirmen? Dicho de otra manera, la cuestión es la de qué tipo de autoridad ampara a las afirmaciones de los filósofos del lenguaje ordinario.

La respuesta de Cavell comienza llamando la atención sobre el hecho de que para afirmar que en unos casos decimos tal o cual cosa y en otros otra distinta, no se necesita mayor autoridad que la que otorga ser hablante de una determinada lengua: no necesitamos evidencia empírica ni de ninguna otra clase para decir las cosas que decimos en nuestro propio idioma. Nos recuerda entonces que tanto él como Austin como Ryle son hablantes nativos, en su caso, del inglés, y que como tales son «fuente de dicha evidencia».¹⁶⁶ O dicho de otra manera: «alguien que necesite información especial para poder producir las instancias que interesan al filósofo no figurará entre los hablantes

¹⁶⁶ MWM, p. 4.

nativos», sino que podría tratarse, pongamos por caso, de un filólogo extranjero investigando nuestro idioma.¹⁶⁷

4.3 EL CONOCIMIENTO DEL LENGUAJE ORDINARIO

Una de las aportaciones más originales de Cavell que con el tiempo se ha convertido en uno de los pilares básicos de su obra es la de que el tipo de conocimiento que tenemos del lenguaje, en tanto que hablantes nativos, es un auto conocimiento.¹⁶⁸ Con ello Cavell se quiere oponer al modelo tradicional que considera la competencia lingüística es algo impersonal, abstracto y compartido aproximadamente en la misma medida por todos los hablantes de un lenguaje.¹⁶⁹ De hecho, y siguiendo con las cuestiones suscitadas por Mates, lo que Cavell sugiere es que un filósofo que no respete los requisitos lingüísticos de su comunidad no puede pretender hablar por esa comunidad: sus afirmaciones no tendrían ninguna relevancia real.¹⁷⁰

Pero aún suponiendo que Cavell llevara razón y nuestra competencia lingüística fuese igual a un auto conocimiento ¿Qué nos asegura que este auto conocimiento esté a salvo de las críticas de Mates? Pensemos que el filósofo del lenguaje ordinario asume que somos capaces de hablar por los demás y esto únicamente por ser hablantes nativos de nuestro lenguaje. Si esto es así y

¹⁶⁷ Hammer, 2002, p. 5.

¹⁶⁸ «Availability of Wittgenstein's later philosophy», en MWM, p. 66. Este es uno de los aspectos que demuestra que la apropiación que hace Cavell de la filosofía del lenguaje ordinario no es, como en tantos otros casos, una simple reiteración de la recapitulación ortodoxa de la misma. Con todo, no basta con afirmar que el conocimiento del lenguaje es un auto-conocimiento sin más explicaciones, y tampoco es eso lo que hace Cavell. Qué hace y cómo lo hace tendremos que verlo con toda la tranquilidad que la importancia del asunto en cuestión requiere. Lo haremos en cuanto comencemos a delinear los contornos del mundo ordinario.

¹⁶⁹ Cfr. CR, p. 185.

¹⁷⁰ Nos permitimos apuntar a modo de avance que, el filósofo escéptico alega que ha hecho un descubrimiento a partir de preocupaciones cotidianas y que por lo tanto sí tienen que ver con muestras pretensiones ordinarias.

si nuestra competencia lingüística es un auto conocimiento, entonces conocernos a nosotros mismos es lo mismo que conocer a otros, pero ¿con qué legitimidad?

Nos vamos a permitir un momento de pausa para fijar algunos puntos relevantes que nos permitan soltar el lastre acumulado en el capítulo anterior antes de afrontar las cuestiones que preguntas como la anterior nos vayan acercando a lo que verdaderamente nos interesa. Los siguientes son recordatorios de cosas no tenidas en cuenta por las teorías formales del significado y que pueden leerse también como directrices de lo que nos queda por ver:

1. El significado de lo que decimos no se reduce al significado literal de las palabras que empleamos. Lo que decimos tiene una serie de implicaciones que hace que su significado tenga que ver con lo que queremos decir (Vid. §4.4, abajo).
2. La relación entre lo que decimos y lo que queremos decir está sujeta a algún tipo de necesidad que tenemos que desvelar, pero en ningún caso se trataría de una relación gobernada por reglas.
3. La necesidad de mirar más de cerca a la fuente y a la naturaleza del conocimiento que poseemos, en tanto hablantes, de nuestra competencia lingüística y al hecho de que esté a nuestra disposición.
4. Lo normal es que lo que decimos unos y otros esté en sintonía, que existan semejanzas y acuerdos. Incluso así se producen equívocos que unas veces pueden parecernos cómicos, pero que si se producen con una cierta regularidad constituirían una tragedia.¹⁷¹

¹⁷¹ MWM, p. 14.

5. Los procedimientos empleados por los filósofos del lenguaje ordinario no suponen ningún acuerdo universal previo, sino que constituye una manera de explorar y delinear (1) el alcance de dicho acuerdo;¹⁷² y (2) las bases del mismo.
6. En tanto investigación (gramatical) de las condiciones de posibilidad del acuerdo, la filosofía del lenguaje ordinario se enfrenta a las afirmaciones del escepticismo (pero también a las de la filosofía en general).

4.4 IMPLICACIONES PRAGMÁTICAS

Ciertamente, ni las generalizaciones ni los ejemplos mediante los que los filósofos del lenguaje ordinario hacen afirmaciones sobre las palabras que usamos, parecen plantear excesivos problemas. Pero sí podrían hacerlo los enunciados del segundo tipo: aquellos por los que los filósofos del lenguaje ordinario se pronuncian sobre las cosas que deberíamos querer decir con las cosas que decimos. Interesantes y más problemáticos, pues para empezar no está nada clara su naturaleza, siendo éste uno de los temas que abordará primeramente Cavell y que con posterioridad le llevará a tener que vérselas con asuntos de más hondo calado filosófico.

Si somos capaces de afirmar que «sólo decimos ‘A’ [‘x es voluntario’ o ‘x no es voluntario’] si ‘B’ [‘algo parece extraño acerca de x’] es el caso», es porque pensamos que existe algún tipo de relación entre ‘A’ y ‘B’. Los enunciados de este tipo nos sitúan frente a una serie de cuestiones estrechamente relacionadas con la de la naturaleza de esa supuesta relación —la que existe entre los que decimos explícitamente y lo que implicamos o queremos decir con ello—: ¿son estas implicaciones siempre intencionadas?

¹⁷² Cfr. Mulhall, 1994, pp. 10-11.

¿cómo podemos producirlas? ¿qué tipo de conocimiento es el que tenemos de estas implicaciones, o del uso del lenguaje ordinario? ¿cómo las reconocemos en el transcurso de una comunicación?

Cavell quiere poder decir que las implicaciones pragmáticas forman parte del significado de lo que decimos. Expresado de otra manera, en su opinión, las implicaciones de lo que decimos acarrearán algún tipo de obligación más allá de los convencionalismos pragmáticos y contingentes que estaría dispuesto a aceptar, pongamos por caso, un empirista lógico.¹⁷³ Esto es, aún aceptando que sea extraño que exista una relación lógica, si lo pensamos bien, y Cavell nos invita a que lo hagamos, también nos puede parecer extraño que no exista ninguna. Y esto porque se hace difícil aceptar que no se siga nada acerca de 'B' al decir 'A'. Por otro lado, negar la existencia de una relación lógica presupone que se tiene claro qué tipo de relación existe entre la semántica de un enunciado y la pragmática del mismo.

Las opciones, según nuestro autor, serían básicamente dos: (1) o bien no existe ningún tipo de relación de necesidad (esta sería la preferida por los críticos, como Mates, de la filosofía del lenguaje ordinario); o bien (2) existe algún tipo de relación de necesidad. En este caso tenemos que dicha relación podría ser (2.1) cuasi-lógica (opción que preferirían la mayoría de filósofos del lenguaje ordinario); o (2.2) podrían pertenecer a otro tipo de lógica que no fuera ni deductiva ni inductiva (esta es una opción que pone nerviosos a los críticos más tradicionales y de paso explica su perplejidad ante las aseveraciones de los filósofos del lenguaje ordinario); o, por último, (2.3) podría tratarse de una necesidad que no fuera lógica. En principio cualquiera de las tres podría valer.

¹⁷³ Para un empirista lógico una relación de necesidad tiene que ser lógica, lo cual no es el caso cuando se trata de la relación entre lo que decimos y sus implicaciones pragmáticas. Así pues, en este caso, dichas implicaciones dependen de hechos totalmente contingentes, dicho de otra manera, podríamos hablar de *contingencias* pragmáticas antes que de implicaciones pragmáticas.

En una nota a pie de página Cavell reconoce los parecidos que existen entre sus cometarios acerca de las implicaciones pragmáticas y las implicaturas conversacionales de Grice. En realidad toda mención a Grice se reduce a esta nota y, si lo pensamos bien, es lógico que así sea, porque Cavell defiende la idea de que las implicaciones pragmáticas deben formar parte del significado de lo que decimos, mientras que Grice mantiene las diferencias clásicas. Pero además, el uso que Cavell quiere darle a los resultados de esta discusión preliminar desbordarían los límites de la investigación llevada a cabo por Grice.

4.5. LA NORMATIVIDAD DEL LENGUAJE ORDINARIO

La discusión, dice Cavell, debe comenzar poniendo sobre la mesa que *algo* se sigue del hecho de que un término se use con normalidad: nos autoriza a hacer ciertas inferencias, llegar a ciertas conclusiones, etc.¹⁷⁴ A partir de aquí, Cavell, impresionado por la aparente necesidad de las implicaciones pragmáticas, se ve tentado a denominar categóricos a los enunciados del segundo tipo, dando a entender con ello que no piensa que se rijan por la lógica formal, sino más bien, por cierta lógica trascendental porque su valor de verdad no depende ni de la lógica formal ni de la correspondencia con los hechos. No son enunciados necesarios a priori, pero tampoco son sintéticos (no se necesita evidencia empírica para afirmarlos, más allá de la que proporciona ser hablante nativo de una determinada lengua). De hecho, la cuestión de la evidencia es irrelevante en este caso: sólo sería relevante cuando exista alguna razón para suponer que lo que afirmo sobre lo que alguien dice es incorrecto.¹⁷⁵ En definitiva, Cavell los denomina «declarativos

¹⁷⁴ «Must we mean what we say», en MWM, p. 9.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p 14.

categoricos»: declarativos porque nos hacen saber algo, y categoricos porque al hacernos saber cuáles son las implicaciones de lo que decimos, por ejemplo que ‘x es F’, nos dice también lo que significa que x sea F.¹⁷⁶

Las aportaciones de Cavell en esta cuestión de la supuesta relación lógica entre lo que decimos y sus implicaciones, no hacen más que contribuir al movimiento inaugurado por autores como Austin, Grice o Wittgenstein, en especial en lo que se refiere a la necesidad de quitarse la venda de los ojos y aceptar que algo se sigue del hecho de que un término sea empleado en su forma habitual y que ello permite que otros infieran conclusiones de lo que decimos. Estas implicaciones pragmáticas son una parte esencial de lo que comunicamos al hablar. Pensemos que si todo lo que quisiéramos decir lo pudiéramos decir explícitamente, entonces la única amenaza significativa para una comunicación satisfactoria sería la acústica, pero sabemos que en muchos casos los malentendidos se deben a cosas tales como una mala comprensión, a una expresión insatisfactoria, una palabra empleada fuera de lugar o a destiempo, etc. En cualquier caso, lo fundamental es que «aprender cuáles son estas implicaciones es parte del aprendizaje del lenguaje».¹⁷⁷ Esto, a su vez, nos lleva a que somos tan responsables de las implicaciones de lo que decimos como de las palabras que elegimos para decirlo.¹⁷⁸

La importancia de los declarativos categoricos reside precisamente en que nos recuerdan que las implicaciones pragmáticas son intencionadas, que son una parte fundamental de lo que queremos (tenemos la intención de) decir, igual que lo que queremos (tenemos la intención) de hacer es algo de lo que somos responsables.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 31-2.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹⁷⁸ Es imposible ser responsable de absolutamente *todas* las implicaciones de lo que decimos. A lo que se refiere Cavell sería, más bien, a que está en nuestras manos decir lo que realmente queremos decir, y que si algo sale mal en ese proceso seremos responsables de ello: por dejadez, por falta de interés o de atención, etc.

Volviendo a la cuestión de la naturaleza de los declarativos categóricos, como los llama Cavell, nos encontramos con que lo único que mostraría la insistencia en mantener separados los niveles semántico y pragmático es que los declarativos categóricos no son analíticos. No obstante, Cavell insiste en que existen elementos de necesidad entre un enunciado y sus implicaciones pragmáticas.¹⁷⁹ Hablar supone un cierto grado de normatividad en los actos de habla y ello a su vez acarrea ciertas expectativas, obligaciones y responsabilidades: las implicaciones pragmáticas de lo que decimos son deliberadas y son parte esencial de su significado.¹⁸⁰ Y así, la necesidad que detecta Cavell en estos enunciados hace que, en ocasiones, sienta la tentación de decir que se trata de enunciados *a priori*. No obstante, tiene bien claro que no se trata ni de enunciados analíticos ni de enunciados sintéticos. Todo lo que hacen dichos enunciados (o el filósofo que los emplea) es confirmar la existencia de normas cuando describen cómo hablamos.¹⁸¹ ¿De qué manera puede demostrar Cavell la existencia de esta necesidad? ¿hasta qué punto *debemos* querer decir lo que implicamos por medio de lo que decimos?

En cualquier caso, lo que Cavell quiere mostrar en este punto, es que no existe ninguna normatividad específica en los enunciados emitidos por el filósofo del lenguaje ordinario (los declarativos categóricos), sino que cualquier normatividad que pueda haber en ellos pertenece al mismo lenguaje que hablamos, al uso del mismo. Esta tarea puede lograrse, por ejemplo, mostrando que los declarativos categóricos son descriptivos,¹⁸² o como mucho

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 11-12.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 32. Situando nuestra discusión en el contexto del capítulo anterior, la consecuencia más relevante de lo defendido por Cavell es que el elemento pragmático del significado de una expresión no es secundario: las palabras no pueden separarse de los modos de empleo de las mismas sin dejar de ser significativas.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 32.

¹⁸² En realidad describen la normatividad del lenguaje y del mundo ordinario. Esto es, la normatividad de existir de antemano para que los filósofos del lenguaje ordinario puedan describirla.

prescriptivos,¹⁸³ sin que por ello haya que atribuirles la institución de ninguna norma.

De cualquier forma, más que las respuestas en sí de Cavell a estas críticas, lo realmente relevante para lo que aquí nos interesa son, en primer lugar, las consecuencias generales que las mismas poseen para llegar a comprender qué es exactamente la filosofía del lenguaje ordinario (cuáles son su naturaleza y sus implicaciones); y, en segundo lugar, de qué manera abre, en la obra de Cavell, unos caminos que nuestro autor no ha dejado de transitar desde entonces, si bien el asfaltado definitivo de los mismos tendrá que esperar hasta que Wittgenstein pase a ocupar el lugar de Austin como primera influencia en su pensamiento.

4.6 REGLAS Y CONVENCION

Los declarativos categóricos nos recuerdan principalmente dos cosas: (1) que las implicaciones de las palabras que decimos no son contingentes —la lectura de la obra de Beckett *Final de partida* la basa Cavell en la percepción que habría tenido Beckett de nuestra inhabilidad para dejar de querer decir lo que nos es dado decir—¹⁸⁴; y (2) nos recuerdan además nuestra responsabilidad sobre las cosas que decimos. El abandono de dicha responsabilidad es equivalente para Cavell al desconocimiento de uno mismo y del mundo ordinario. Porque no saber cuándo podemos decir, pongamos por caso, que una acción es voluntaria equivale a no saber lo que es una acción

¹⁸³ No dicen lo que debería (*ought*) hacer, sino que me dicen lo que debo (*must*) hacer para hablar mi propio lenguaje: no dicen lo que tengo que hacer, sino *cómo* se hace algo. Esto es, no existe una alternativa para los declarativos categóricos. Un error en este sentido significa que no soy capaz de hacer realmente lo que creo que hago, aunque quiere esto decir que también mis errores me hacen inteligible (ibídem, p. 21).

¹⁸⁴ «Ending the Waiting Game: A Reading of Beckett's *Endgame*», *MWM*, pp. 115-164.

voluntaria.¹⁸⁵ No saber lo que queremos decir es lo mismo que no conocernos a nosotros mismos, ni al mundo. En su acercamiento a la filosofía del lenguaje ordinario prima, como iremos viendo a lo largo del trabajo, un interés por reestablecer la conexión natural con este mundo que habría sido interrumpida por el triunfo de lo que aquí hemos dado en llamar movimientos de huida: la encarnación del pensamiento en la corriente neo-positivista en filosofía del lenguaje por ejemplo, o en la búsqueda de conocimientos ciertos en epistemología.

¿Cuál es la naturaleza de la implicación pragmática? Tal y como hemos visto Cavell defiende una versión cuasi-lógica de dicha naturaleza.¹⁸⁶ Por el contrario, lo que, como Mates asumen una concepción más formal defenderían una naturaleza contingente porque pertenece a la pragmática del lenguaje.

Situándonos del lado de Cavell, existiría, parece, una lógica del lenguaje ordinario que se aprende simultáneamente al aprendizaje del lenguaje. Se trataría de un conocimiento implícito, una especie de *saber cómo* que expresa una condición de inteligibilidad lingüística. La existencia de estas implicaciones nos convierten en responsables de lo que decimos más allá de la mera pronunciación de las palabras. En MWM Cavell apela a la existencia de algún tipo de reglas impersonales para explicar el grado de necesidad de estas implicaciones. En este primer momento Cavell no se habría alejado tanto como pudiera haber parecido, de otras concepciones más ortodoxas. Sin embargo, a partir de su lectura de las IF, Cavell matiza su concepción de las implicaciones pragmáticas.

A partir de ese momento nuestras respuestas se convierten para Cavell en algo más personal, siendo la forma de vida el elemento compartido. Las consecuencias de este cambio son muy importantes: nuestra responsabilidad

¹⁸⁵ «Must we mean what we say?» op. cit., p. 40.

¹⁸⁶ Cfr. *ibídem*, p. 11.

no equivale a ser receptivo con respecto a las inferencias materiales de una estructura lingüística dada, sino a aceptar que los compromisos y obligaciones que damos a entender con nuestros actos de habla son expresiones de quienes somos. Esto es, la responsabilidad por lo que implica lo que decimos queda mejor expresada ahora diciendo que al emitir un acto de habla hacemos pública una parte de lo que somos (revelamos lo que estamos dispuestos a hacer, a aceptar, a comprometernos, etc.) Y en términos de relevancia filosófica, mantener que la autoridad última es un cuerpo impersonal de reglas equivale a negar nuestro yo.¹⁸⁷

Todos estos puntos son patentes en uno de los primeros acercamientos al pensamiento de Wittgenstein, provocado, igual que en el caso de Austin, con motivo de defenderlo de una crítica desacertada a cargo de D. Pole.¹⁸⁸

Pole hace una interpretación de las IF según la cual la normatividad del lenguaje se explica porque el lenguaje básicamente es una estructura gobernada por reglas. En otras palabras, el seguimiento de las reglas es lo que permite distinguir los usos del lenguaje correctos de los incorrectos. Esta visión del lenguaje se resume en las siguientes características: 1) la validez del uso del lenguaje se mide mediante un conjunto de procedimientos normativos; 2) cualquier hablante competente debe saber si una determinada regla se aplica en un determinado caso o no.

La primera andanada crítica de Cavell al trabajo de Pole va dirigida directamente a la línea de flotación del mismo. Lo que argumenta Cavell es que la visión que Pole atribuye erróneamente a Wittgenstein es la de un lenguaje artificial y, en consecuencia, en ningún caso constituye una buena descripción de cómo se determina la corrección de un lenguaje natural. Sin embargo, nos encontramos con que, desde el comienzo de las IF, Wittgenstein

¹⁸⁷ Hammer, 2002, p. 9.

¹⁸⁸ D. Pole, *The later philosophy of Wittgenstein*, Londres: The Athlone Press, 1958. El trabajo de Cavell lleva por título «The Availability of Wittgenstein's later Philosophy», en MWM, pp. 44-72.

deja claro que dominar un lenguaje natural supone participar en alguna forma de vida.¹⁸⁹ Pole lo hace para poner a Wittgenstein a salvo de quienes lo puedan tachar de relativista. Cavell, por su parte, argumenta que la inexistencia de una estructura de reglas como la pretendida por Pole no perjudica en nada el funcionamiento del lenguaje ordinario, y que no es necesario falsear el pensamiento de Wittgenstein para ponerlo a salvo de las críticas.

En realidad, Cavell no negaría la existencia de reglas, tan sólo quiere desviar la atención hacia otro aspecto no tenido en cuenta. Dicho aspecto, tomado también de Wittgenstein, sería la emisión de juicios, porque tal y como él lo ve, el aprendizaje del lenguaje consiste en el aprendizaje del significado de las palabras en determinados contextos, y en cuanto demostramos tener una cierta competencia se espera de nosotros que seamos capaces de emitir juicios en los que proyectemos palabras en contextos distintos a los suyos originales. Ninguna regla, dice Cavell, es capaz de ayudarnos en estas situaciones y la responsabilidad, por tanto, es enteramente nuestra. Así, la corrección de Cavell a la lectura de Pole se resume en los siguientes puntos:

- 1) Las reglas no delimitan cada aspecto de la actividad significativa.
- 2) Sólo una concepción atomista del significado puede defender que la normatividad se explica por referencia al concepto de regla, pero no es este el caso de las IF, ni parece que sea la opción más realista la de aislar las actividades lingüísticas de su contexto para determinar si son correctas o no.
- 3) Hasta tal punto llega el rechazo de Cavell a esta concepción normativa del lenguaje en base a reglas, que se aleja de la

¹⁸⁹ IF, § 23.

concepción cuasi lógica de las implicaciones pragmáticas defendida por el mismo en «Must we mean what we say?». A partir de ahora apelará a los criterios que articulan el mundo ordinario (vid. §4.7.1, abajo).

- 4) Los distintos juegos del lenguaje no poseen una esencia común. Todo lo que hay son parecidos de familia.¹⁹⁰
- 5) Donde la expresión «seguir una regla» sea aplicable se tratará de una práctica. Pero las prácticas lingüísticas son de tal manera que hacerlas bien significa simplemente que las haces (no es posible hacerla mal, sino no hacerla) (vid. § 4.7.2, abajo)
- 6) Participar en una práctica presupone que se participa en una forma de vida.

La llamada de atención de Cavell sobre los juicios es importante porque subraya otra gran diferencia con las teorías formales. Estas teorías se ocupan principalmente de enunciados, con lo que dan a entender que: (1) nuestro conocimiento equivale a la suma de enunciados verdaderos; y (2) la finalidad de la filosofía es la de proporcionar un sistema que justifique e incremente nuestros enunciados verdaderos. Por el contrario, una filosofía que, como la de Wittgenstein, se centre en los juicios, asumirá que el conocimiento es la capacidad humana de aplicar el lenguaje (sus conceptos) a las cosas en el mundo. Y lo que mostrará esta filosofía es todo aquello que no podemos dejar de conocer en un período determinado.

Los criterios en Wittgenstein tienen la finalidad, asegura Cavell, de llamar nuestra atención sobre la amplitud sorprendente en la que estamos de acuerdo en nuestros juicios y en que no es posible que nos hayamos puesto de

¹⁹⁰ «Availability of Wittgenstein's Later Philosophy», op. cit., p. 50; cfr. IF §66.

acuerdo de antemano en todo lo que sería necesario sin afectar a la fluidez de la comunicación.¹⁹¹

4.7 CRITERIOS Y ACUERDOS: APROXIMACIONES AL MUNDO ORDINARIO

4.7.1 Criterios

Comencemos exponiendo el tema principal de este epígrafe llanamente: ¿qué es lo que se espera de los criterios wittgenstenianos? ¿qué se supone que tienen que hacer?

En el ánimo de todos aquellos que como Pole desean poner a Wittgenstein a salvo de interpretaciones relativistas, o para quienes (¿no son los mismos?) no disponer de criterios significa estar a merced de las amenazas escépticas, no cabe otra posibilidad que la de que los criterios de Wittgenstein nos proporcionan la certeza necesaria para contrarrestar las dudas escépticas.

Aún así, incluso quienes piensan esto de los criterios wittgenstenianos reciben una breve alabanza por parte de Cavell motivada por haber apreciado que el escepticismo es un tema central en las IF. Claro que el sentimiento de fraternidad es breve: Cavell acusa a estos intérpretes de no haber adivinado la manera exacta en que el escepticismo puede ser tan importante para Wittgenstein: ni los criterios pueden demostrar que el escepticismo sea falso, ni Wittgenstein piensa que puedan hacerlo.

Cavell identifica tres diferencias claras entre los criterios ordinarios y los de Wittgenstein. La primera sería que las situaciones en la que se emplean los segundos no serían tales que para afirmar que algo sea el caso haya que saber si los criterios son aplicables o no. La segunda tiene que ver con que los

¹⁹¹ CR, 31; cfr., IF §§ 241, 242.

objetos a los que se aplican los criterios de Wittgenstein no son de la clase de los que suscitan algún tipo de evaluación. Y en tercer lugar, la fuente de autoridad no es una fuente externa, sino que con los criterios wittgenstenianos siempre somos nosotros los que establecemos los criterios.

Con respecto a las dos primeras diferencias, Cavell añade que los casos en que necesitamos contar con criterios no son sólo casos concretos y problemáticos, sino en la tarea que les reserva Wittgenstein es todo nuestro conocimiento, todo lo que afirmamos o cuestionamos, lo que está gobernado por criterios. Son ellos los que dictan qué cuenta como evidencia en un caso concreto.¹⁹² Desde esta perspectiva, los criterios articulan una estructura de necesidades, acuerdos, deseos, etc., que subyace a todo cuanto hacemos y decimos. Están a la base de nuestros juicios de valor y de nuestros enunciados de hecho.¹⁹³ Los criterios serían, pues, los medios por los que aprendemos lo que son nuestros conceptos y por lo tanto «qué clase de objeto es algo».¹⁹⁴ Y la tarea de identificar criterios le corresponde a la gramática.

En cuanto a la tercera diferencia, volvemos a encontrarnos con la cuestión de la supuesta autoridad que puede tener quien, como Austin, o Ryle, pretendan hablar por todos nosotros. Wittgenstein, según Cavell, no postula ningún tipo de fuentes externas, sino que sostiene que siempre somos *nosotros*, en tanto hablantes nativos de un lenguaje, los que establecemos los criterios. Como sabemos, esta cuestión suscita muchas preguntas. Una de las que se plantea Cavell es la siguiente: de qué manera garantiza mi pertenencia a una comunidad de hablantes de un mismo idioma la representabilidad con lo que hablo. Ante esta cuestión la respuesta de Wittgenstein en la lectura que hace Cavell consistiría en que cuando, como hacen los filósofos del lenguaje ordinario, hablamos por los demás, lo que en realidad hacemos no es una

¹⁹² CR, p. 14.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 15.

¹⁹⁴ IF, §373.

generalización, sino una ejemplificación de lo que decimos. Si alguien se opone o se muestra contrario a lo que decimos podemos seguir hablando, pero si el desacuerdo persiste no tenemos otra corte de apelación a la que acudir que la representada por nosotros mismos.¹⁹⁵

Una segunda cuestión sobre este mismo tema, pero planteada desde la otra cara del mismo, es la de cómo puedo equivocarme siendo parte de quienes determinan los criterios, o cómo es que no soy conciente de haber formado parte de ningún proceso semejante. Del tipo de acuerdo del que formamos parte diremos algo más en el siguiente apartado.

4.7.2. Acuerdos.

Son numerosas las aplicaciones que encuentra Cavell para la noción de criterio. Una de las más atractivas para nuestros propósitos es la que desarrolló en su respuesta a la lectura realizada por Kripke de las IF. El atractivo de esta respuesta, además de su interés como tal, estriba en que aborda como nunca antes la relevancia que tiene el mundo ordinario en las IF y, de paso, la estructura de aquél va saliendo a la luz.¹⁹⁶

Curiosamente, Kripke es junto con Cavell uno de los pocos autores que han apreciado que en las IF es fundamental la relación con la posibilidad del escepticismo y que para nada pretende Wittgenstein presentar una refutación del mismo. Las coincidencias no llegan mucho más lejos: Kripke defiende una visión escéptica de Wittgenstein a partir de sus comentarios a la cuestión de seguir una regla; Cavell, en general, no ve rastros de escepticismo en la sensibilidad que muestra Wittgenstein hacia la posibilidad del escepticismo. Además, con respecto al asunto de seguir una regla tampoco percibe ningún problema asociado a cuestiones escépticas.

¹⁹⁵ CR, p. 19.

¹⁹⁶ «The Argument of the ordinary», en CHU, pp. 64-100.

La argumentación de Kripke comienza con la lectura del comentario §201 de las IF: «Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla.» A partir de este comentario, Kripke expresa que Wittgenstein habría advertido la existencia, e importancia, de una paradoja escéptica que, centrada en el asunto que nos ocupa en este capítulo, sería posible parafrasear de la siguiente manera: no tenemos reglas que nos guíen en nuestro comportamiento lingüístico, pero así y todo somos capaces de comunicarnos; o de esta otra manera: hablamos sin justificación, pero no por ello erróneamente.¹⁹⁷ ¿Qué tipo de justificación piensa Kripke que piensa Wittgenstein que es necesaria? ¿cómo es posible que sin esa justificación podamos comunicarnos sin error?

Al pensar que la falta de reglas concretas para un determinado «curso de acción» nos sitúa ante un grave problema, Kripke estaría señalando que Wittgenstein le concede la razón a los que, como Pole, reservan algún papel fundamental para aquéllas en su concepción del lenguaje. Dejemos eso ahí por el momento y observemos el otro aspecto de la lectura de Kripke. Se trataría de que más importante si cabe que la detección de la anterior paradoja es la búsqueda de una solución a la misma: ¿cómo es posible que podamos comunicarnos a pesar de no contar con reglas?

Dicha solución pasa, en Kripke, por lo que Cavell gusta llamar «escenas de instrucción», como cuando un maestro enseña en la clase el significado de una palabra a un alumno. De forma general, lo que Kripke considera que es la solución de Wittgenstein a la paradoja consiste en apelar a los procesos de enseñanza que nos proporciona nuestra pertenencia a una determinada comunidad. Distintos procesos de instrucción van afinando nuestra competencia lingüística hasta que somos capaces de participar en el

¹⁹⁷ Kripke, 1982, p. 87.

acuerdo comunitario en torno a lo que podemos y no podemos decir en cada ocasión. Esto es, lo que estamos “inclinados” a decir en cada momento es el resultado de este acuerdo mutuo.

El origen de nuestras inclinaciones con respecto al uso del lenguaje es lo que, en cierta manera, las justifica ¿Es suficiente como justificación? A Kripke no le parece que lo sea. Opina que el escéptico en esta situación podría argumentar que falta algo más para poder aceptar que nuestras inclinaciones están realmente justificadas. Y ese algo más que echaría en falta el escéptico es un *hecho* acerca de nosotros mismos y al que podamos apelar en caso de que se nos requiera una explicación o justificación de lo que decimos. Así las cosas, la solución que Kripke atribuye a Wittgenstein es una solución escéptica.

No es poco lo que Cavell tiene que decir al respecto de la lectura kripkeana de las IF, y lo mejor de todo es que con su respuesta a la misma va delineando los contornos del mundo ordinario. Es ésta una de las ocasiones que más lejos llega en este asunto, pero tiene que ser así si quiere justificar su sensación de que Kripke «subestima drásticamente, o evade la preocupación de Wittgenstein por lo ordinario (por lo tanto con ‘nuestros criterios’, que son los que articulan lo ordinario)». ¹⁹⁸ Pero vayamos por partes.

La respuesta de Cavell se despliega en torno a dos aspectos: 1) una lectura completa del comentario §201 para eliminar la sensación de que la paradoja es real y central en las IF; 2) negar que la solución escéptica sea la correcta, pero sobre todo eliminar la idea de que una solución como la atribuida por Kripke a Wittgenstein tiene que ser escéptica porque de lo contrario se hace difícil apreciar la «profunda confianza que deposita Wittgenstein en nuestro ‘acuerdo’». ¹⁹⁹ Para ello, Cavell tendrá que

¹⁹⁸ «The Argument of the Ordinary», en CHU, p. 68.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 67.

contrarrestar la idea de que las reglas son fundamentales y proponer algo a cambio.

Cavell nos dice que tiene la impresión de que las ideas de “regla”, “estar de acuerdo”, “estar inclinado a decir”, “lo ordinario”, etc., reciben un tratamiento más complejo en las IF de lo que Kripke reconoce. Para empezar, si continuamos con la lectura del comentario §201 a partir de donde lo deja Kripke, apreciaremos, afirma Cavell, que Wittgenstein rechaza explícitamente cualquier papel fundamental para las reglas

«Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. *La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo.*» (El subrayado es la continuación no incluida por Kripke.)

Así es más difícil defender que haya alguna paradoja o que se le reserva algún papel fundamental a las reglas. El tono de Wittgenstein ya no sería el que le atribuye Kripke, sino más bien insinuaría que tan pronto como se sugiere la presencia de una paradoja, su importancia se desvanece: «ningún hecho acerca de las posibles interpretaciones acerca de una regla es causa suficiente del escepticismo».²⁰⁰

La noción de regla estaría sujeta a la misma clase de investigación gramatical que persigue Wittgenstein en las IF: una investigación dirigida a desenterrar nuestros criterios. De ahí el comentario anterior acerca de la falta de reconocimiento que la cuestión de los criterios y el mundo ordinario tienen para Wittgenstein. Cavell observa en IF el interés de Wittgenstein por exponer la existencia de una estructura más fundamental que la que pudieran articular las reglas. Estas últimas no permiten ninguna clase de acuerdo, sino

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 68.

que son los criterios localizados en un nivel más fundamental los que articulan la posibilidad de cualquier acuerdo: el lenguaje es anterior a cualquier acuerdo sobre el mismo. Esta tendencia de la filosofía a minusvalorar la importancia de lo ordinario es, sostiene Cavell, una de las mayores preocupaciones de Wittgenstein. La explicación que da Cavell a dicha tendencia es que desde la filosofía no se confía en la solidez de la estructura articulada por nuestros criterios. No estarían en disposición de proporcionar la seguridad que asociamos con las reglas. Y por eso sienten los filósofos la necesidad de contar con reglas. Visto así, dice Cavell, criterios y escepticismo son las dos caras de la misma moneda: la supuesta precariedad de los primeros da lugar al segundo: creamos una necesidad imposible de satisfacer a partir de una insatisfacción previa. Es éste un tema central en el pensamiento de Cavell que se repite desde distintas perspectivas en toda su producción filosófica. Y que le llevará a defender que el escepticismo tiene una gran verdad que enseñarnos. Lo veremos más abajo.²⁰¹

En cuanto a la legitimidad de nuestras «inclinaciones», Cavell sostiene que difícilmente alguien que, como Kripke, lee §201 en clave de paradoja escéptica puede llegar a apreciar la intención de Wittgenstein y su confianza en nuestro “acuerdo”. Para apoyar sus declaraciones se remite Cavell al comentario §217 de las IF para mostrarnos como habría que entenderlo si la interpretación de Kripke fuera la correcta. En el comentario en cuestión Wittgenstein responde a su interlocutor que le ha preguntado por la justificación de seguir una regla, la respuesta de Wittgenstein sería la siguiente:

«Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así simplemente es como actúo’»

²⁰¹ Vid. Cap. 6, § 6.10.

El comentario anterior, parafraseado para dar expresión a la lectura de Kripke quedaría como sigue:

«Si he agotado los fundamentos [...] Estoy entonces autorizado a decir: ‘Esto es simplemente lo que estoy inclinado a hacer’»

Esto es, allí donde no hay nada más que justifique mis acciones, la participación en la comunidad me aporta la autoridad necesaria para hacerlo.

Gran parte del problema reside en que aunque no exista nada que nos legitime, aún así lo echamos en falta. Pensando de esta manera es lógico que cualquier otra alternativa nos sepa a poco: alternativas como las «inclinaciones» en el caso que nos ocupa. Pero precisamente es otra la alternativa que propone Wittgenstein y en su pensamiento, si seguimos a Cavell, no es poco ni mucho lo que nos da, sino nada menos que *todo* lo que realmente cabe esperar.

Lo que a Cavell le parece que afirma Wittgenstein en §217 no es que lo que esté «inclinado a decir» sea algo que *necesariamente* tenga que decir. Cualquiera puede tener la inclinación a decir una cosa en un momento y, después de considerarlo o por los motivos que sean, decidir no hacerlo. Cavell sostiene que el mero hecho de tener una inclinación no nos hace estar en lo cierto y está bien que así sea, esto es, no tiene porqué seguirse ninguna conclusión escéptica de ello.²⁰² Suponer que sí lo hace equivale a afirmar que no sabemos lo que queremos decir, o que no sabemos si queremos decir una cosa en vez de otra. Y por eso es tan importante la falta del hecho al que nos referíamos con anterioridad que sirva para justificar lo que decimos. Cavell se resiste a aceptar este tipo de pensamiento y más aún cuando se le atribuye a

²⁰² En SC, Wittgenstein indica que no aprendemos inclinaciones particulares, sino que interiorizamos una imagen del mundo.

Wittgenstein. La pregunta que toca hacer ahora es la de qué es lo que falta cuando falta ese hecho que el escéptico demanda.

Mientras Kripke asume que la falta de ese hecho es ella misma un hecho, Cavell entiende que más que un descubrimiento escéptico se trata de un *requisito* del escéptico,

«Pero ¿de dónde proviene este requisito (llamémoslo de pureza)? Si de pronto me asalta la euforia ¿existe un hecho acerca de mí que constituya mi euforia? Si existiera ese hecho acerca de mí ¿me ayudaría a transmitir mi convencimiento a otros? Me gustaría decir que lo que justifica lo que hago y lo que digo, soy *yo* —el hecho de que puedo responder a un rango indeterminado de respuestas del otro y que el otro, para que mi pala no se tuerza, debe responderme [...]— El requisito de pureza impuesto por la filosofía se me parece a un deseo de dejarme fuera, quiero decir, a cada uno de nosotros, al yo (*self*), con sus necesidades arbitrarias y sus deseos ingobernables.»²⁰³

Esta confianza no alcanza como para decir que todo lo que hacemos está bien o es lo correcto, pero sí para mantener que no podemos estar siempre equivocados.²⁰⁴ «Esto es lo que hago»: simplemente lo hago y por eso podemos mostrar a otros el camino a partir de nosotros mismos.²⁰⁵ De esta manera Cavell puede darle la vuelta al problema hasta poder afirmar que el escéptico no estaría tanto en desacuerdo conmigo como consigo mismo.

Cavell, y Wittgenstein, rechazan tanto la posición en la que se produce el aparente descubrimiento del escéptico (el descubrimiento de un hecho que es la falta de un hecho) al mismo tiempo que rechaza la posición contraria.

²⁰³ *Ibidem*, p. 77.

²⁰⁴ IF, §287.

²⁰⁵ Los ecos de las lecturas de Cavell de los ensayos de Emerson «La auto confianza» y «La experiencia» se dejar oír aquí con claridad. Sin estas lecturas no apreciamos del todo la magnitud de esta confianza en la autoridad de lo que decimos y en que cualquiera de nosotros es capaz de hablar por los demás sin necesidad de mayores explicaciones. Lo veremos en el cap. 7.

Para el Wittgenstein de Cavell no hay más «posición (humana) que la nuestra».²⁰⁶

En definitiva, Cavell y Kripke coinciden en que el convencionalismo es un movimiento reactivo ante la sensación de que el lenguaje es arbitrario. Pero las conclusiones que extraen ambos difieren en lo básico: pensar, como Kripke que el convencionalismo puede no ser suficiente depende de que se piense que falta algo. Para Cavell, los criterios wittgenstenianos son como un

«pivote entre la necesidad de la relación entre los seres humanos que Wittgenstein denomina ‘acuerdos en forma de vida’ y la necesidad en la relación entre gramática y mundo que Wittgenstein caracteriza como diciendo qué clase de objeto es algo, donde este ‘diciendo’ expresa esencia y se obtiene mediante un proceso de reclamación de nuestros criterios».²⁰⁷

Wittgenstein habría apreciado que en nuestra posición coexisten la insatisfacción con lo ordinario y nuestra satisfacción con ello, hablar fuera y dentro de los juegos del lenguaje, la vanidad y la humildad. Por eso, entre otras cosas, le parece a Cavell que el escéptico «aparece en las IF como una de las [dos] voces en los argumentos, pero ni como una solución ni como conclusión».²⁰⁸

4.8 FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO Y ESCEPTICISMO

La reivindicación cavelliana de la importancia filosófica del lenguaje ordinario no será completa sin antes haber aclarado otra confusión bastante usual. La confusión de todos aquellos que ven en la filosofía del lenguaje ordinario una respuesta definitiva al escepticismo. Quienes así piensan, basan

²⁰⁶ «The Argument...», op. cit., p. 79.

²⁰⁷ NYUA, p. 50.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 83.

su creencia en que lo que dice el escéptico contradice radicalmente a lo que dice el filósofo del lenguaje ordinario.

Una primera pregunta que nos podemos plantear para situar esta controversia es la de si las palabras empleadas por el escéptico tienen el mismo significado que cuando son usadas de ordinario.²⁰⁹ Por lo general se cree, y en muchos casos acertadamente, que el filósofo del lenguaje ordinario piensa que ambos significados no son equivalentes. En realidad esto no es más que una de las ideas fundacionales del giro lingüístico que veíamos al comienzo del capítulo anterior: la idea de que la mayoría de los problemas filosóficos surgen a partir de alguna confusión propiciada por un mal uso del lenguaje. Como estamos a punto de comprobar, Cavell se muestra de acuerdo con esta idea tan sólo en parte.

Ahora bien, ¿hasta qué punto afecta al escéptico una crítica como la de que sus conclusiones contradicen aquello que decimos ordinariamente? No podemos olvidar que también el escéptico habla nuestro idioma, por lo que criticarlo por hacer un mal uso del mismo o pretender que no puede querer decir lo que está diciendo puede ser un tanto pretencioso por nuestra parte o, como dice Cavell, un abuso.²¹⁰ Pero es que, además tampoco sería una sorpresa, ya que el escéptico reconoce que el uso que hace de muchos términos filosóficos no es el ordinario, y que no sólo es consciente de ello sino que lo hace de manera intencionada porque les reserva a dichos términos un papel técnico. De todos modos,

«¿Se usa la palabra ‘vemos’ en la oración ‘nunca vemos directamente objetos materiales’ con una *finalidad* técnica? ¿y ‘privadas’ en ‘mis sensaciones son privadas?’ [...] la suposición [...] de que tales palabras

²⁰⁹ El problema de los contextos de relevancia de las afirmaciones filosóficas y su supuesta compatibilidad con las afirmaciones ordinarias lo abordaremos nuevamente y con mayor detenimiento en el capítulo 5.

²¹⁰ «Knowing and acknowledging», en MWM, p. 240.

no se utilizan en el sentido ordinario, destruye la finalidad (por no decir el significado) de tales enunciados.»²¹¹

¿Cómo podemos mostrar que el escéptico hace un mal uso de sus palabras? ¿cómo podemos mostrárselo *a él*? ¿cómo nos puede ayudar la filosofía del lenguaje en esta situación? La respuesta de Cavell a las dos primeras preguntas es que tenemos que convencer al escéptico de que sabemos qué es lo que piensa que quieren decir sus palabras y de que a pesar de que puedan tener sentido, no tienen el sentido que él pretende que tengan. Con respecto a la tercera cuestión, un detalle que le interesa sumamente a Cavell, y que no siempre es tenido en cuenta, es que todos, como hablantes de una lengua cualquiera, somos fuentes de información igualmente fiables con respecto a lo que decimos en una determinada situación. Más concretamente, a lo que sí puede ayudar la filosofía del lenguaje ordinario es a revelar lo que el escéptico dice o pretende decir (realmente). Pues no es correcto pensar que la filosofía del lenguaje ordinario es meramente una defensa del sentido común o de las creencias ordinarias, como tampoco lo es pensar que lo que las conclusiones escépticas contradicen es a nuestras creencias particulares. En realidad, la filosofía del lenguaje ordinario contribuye a descubrir el «estado mental» (*plight of mind*) específico desde el que un ser humano expresa su condición: el objetivo último de la filosofía del lenguaje ordinario no es el de proporcionar evidencia a favor de mis creencias, sino más bien descubrir qué significan esas creencias, hacerlas evidentes, lo cual únicamente es posible si las compartimos.²¹²

Por su parte, el escepticismo constituye una amenaza más profunda que la que supondría contradecir nuestras creencias: lo que pondría en tela de juicio son las bases mismas de nuestras creencias.²¹³ ¿Se contradicen la

²¹¹ «Availability of Wittgenstein's later philosophy», en MWM, p. 59.

²¹² *Ibidem*, p. 241.

²¹³ *Ibidem*, p. 240.

filosofía del lenguaje ordinario y el escepticismo en este nivel más profundo? A fin de cuentas, a lo que apunta Cavell como objetivo de la filosofía del lenguaje ordinario es a esas mismas bases. Dicho de otra manera, la filosofía del lenguaje ordinario no busca forzar acuerdos sobre lo que está bien o mal dicho, sino que busca la base común sin la que no sería posible alcanzar acuerdos o estar en desacuerdo con alguien. Esto, cuando se trata de criticar al escéptico o a los malos usos filosóficos en general, se traduce no en la crítica a una mala práctica en particular, sino en la identificación de los puntos de partida y de los datos de los que se vale el escéptico para proceder en sus argumentaciones: lo que dice no es tan importante como la intención con la que lo dice. De ahí que uno de los mayores méritos de la filosofía del lenguaje ordinario, en opinión de Cavell, reside en habernos recordado que las palabras las dice alguien, y que a veces ese alguien no tiene del todo claro qué es lo que quiere decir, o que a menudo no es capaz de decir lo que quiere decir o que, por cualquiera que sea la razón, no sabe lo que quiere decir, etc.²¹⁴

La discusión anterior marca el punto de separación definitivo de Cavell con respecto a la filosofía del lenguaje ordinario oficial. La práctica filosófica que reclama Cavell a partir de aquélla, es la que podemos denominar como «recolectar criterios» o llevar a cabo un recuento de nuestros criterios.²¹⁵ Un asunto muy polémico entre los primeros comentaristas de la

²¹⁴ «The avoidance of love», en MWM, p. 270. Esto en gran medida da respuesta a la pregunta más general con la que abríamos esta exposición: ¿qué importancia tiene proceder filosóficamente desde el lenguaje ordinario?

²¹⁵ En un principio no nos decidíamos por ninguna de las dos opciones que pensábamos que podrían servir para traducir la expresión cavelliana «recounting criteria»: la literal - «recontar criterios»-, o una que no sólo recoja con mayor exactitud lo que creemos que pretende expresar Cavell, sino que además suena mejor en nuestro idioma: «recolectar criterios». Cavell es igual de explícito en esta cuestión que en tantas otras en las que todo lo que obtenemos son algunas imágenes seductoras, juegos del lenguaje brillantes y recursos similares. En este caso, podemos asumir que a lo que se refiere con «recounting», es a que el filósofo del lenguaje ordinario adopta una actitud de insatisfacción ante lo que, de otra manera, se asume de manera acrítica y así, en vez de “contar” (*counting*), “recolecta” o “recuenta”, en vez de “nombrar” (*naming*), “renombra” (*renaming*), en vez de “llamar”

obra de Cavell consiste precisamente en definir qué es exactamente lo que se recuenta, o más exactamente, si existe una estructura subyacente al lenguaje. En este sentido, Hammer ha defendido la opción aparentemente más cavelliana, de que el recuento en cuestión no revela una supuesta estructura de especificaciones o reglas que controle el uso de los conceptos, sino que de lo que se trata es de recolectar hechos naturales y culturales bastante generales (qué es una expresión de enfado, qué una de miedo, etc.): revelar formas de vida. Al recolectar, lo que sacamos a la luz es cómo respondemos al mundo, y al hacer explícitas esas respuestas, salen también a la luz nuestros compromisos y responsabilidades como hablantes.²¹⁶

Quizás se entienda ahora mejor que antes qué es lo que permite a Cavell, o a cualquier filósofo del lenguaje ordinario, hablar con la autoridad que le niega Mates: se trata de una práctica representativa porque es un hecho que el lenguaje «con todos sus modos gramaticales y su lógica cotidiana ya estaba presente antes que yo»,²¹⁷ de manera que no puedo dejar de pronunciar mis palabras como un hablante representativo que pertenece, junto con otros, a una comunidad de hablantes. De manera que cuando Cavell revela sus

(*calling*), “recuerda” (*recalling*). Esta labor de «recolección» se lleva a cabo en las “profundidades” de nuestro lenguaje y no en la superficie representada por el uso del mismo: lo que se explora con la finalidad de sacarlo a la luz son las condiciones del uso, de los acuerdos, etc. Esta cuestión es de vital importancia para nuestra propuesta en la cuarta parte y, en realidad, para entender la actitud filosófica de Cavell, por lo que trasladamos la discusión al texto principal.

²¹⁶ Hammer, 2002, p. 36. Adelantamos que nuestra posición diferirá de la de Hammer en cuanto a que trataremos de defender la existencia de una estructura subyacente al mundo ordinario. En esta estructura es donde se ordenan los criterios que articulan el mundo ordinario. Para nuestros propósitos, no obstante, no será tan importante que Cavell asuma la existencia de una estructura semejante, como que algo similar se pueda colegir de sus afirmaciones, así como lo que ello supone para la filosofía asentada en el mundo ordinario recuperado. Comenzaremos a adentrarnos en esta discusión en el capítulo 8, aún bajo la tutela de Cavell, y nos encontraremos en medio de ella, y solos en nuestro empeño, en el capítulo 10.

²¹⁷ *Ibidem*.

criterios, no sólo habla por él, sino que también habla por todos los que comparten su lenguaje, su mundo ordinario.

Retomando la discusión en torno al escepticismo y la respuesta al mismo por parte de la filosofía del lenguaje ordinario, tenemos que el uso que hace el escéptico de las palabras es en parte natural —pues después de todo sus palabras tienen sentido, las entendemos—, y en parte no natural —porque el sentido que tienen no es el que pretende el escéptico— ,

«las palabras de los filósofos deben ser (o debe parecer que son) usadas de manera normal, de otra manera no entrarían en conflicto con lo que ordinariamente se quiere decir con ellas; y las palabras de los filósofos no pueden ser usadas de manera (medianamente) normal, de otra manera los hechos ordinarios, ejemplos y consideraciones que aduce no producirían una conclusión escéptica general.»²¹⁸

Siendo los casos en los que el uso no es natural equivalentes a los que se refiere Wittgenstein cuando dice que ciertas expresiones filosóficas son usadas fuera de los juegos del lenguaje adecuados.²¹⁹ Pero no nos confundamos, Wittgenstein no afirma que los filósofos cambien el significado de las palabras y Cavell se muestra conforme con él. En ningún caso le parece que la posición mantenida por el escéptico (o por los filósofos en general) sea superior ni inferior a la que mantenemos de ordinario. Lo que afirma Wittgenstein en este caso es que el escéptico *no mantiene ninguna posición*: cuando entra en conflicto con lo que todos creemos no es porque sus conclusiones sean falsas, sino más bien porque son difíciles de creer. En opinión de Cavell «para Wittgenstein la filosofía en general, y el escepticismo en particular, llega a una encrucijada no porque niegue todo lo que sabemos que es verdadero, sino por su esfuerzo por escapar de las formas de vida que por sí solas dotan de coherencia a nuestras expresiones [...] Las limitaciones

²¹⁸ «Availability of...», MWM, p. 60.

²¹⁹ IF § 116.

del conocimiento ya no son barreras para una comprensión más perfecta, sino condiciones de conocimiento de cualquier cosa que llamemos conocimiento». ²²⁰ Esto último puede sonar bastante kantiano, y de hecho Cavell lo interpreta en clave kantiana, si bien observa una diferencia clara entre Wittgenstein y Kant: para el primero no sólo es una ilusión poder conocer las cosas en sí, sino también el que no podamos conocerlas, ya que el concepto de «conocer una cosa como realmente es» no posee un sentido claro más allá de su juego del lenguaje apropiado. ²²¹ En el caso concreto de que nos preguntemos cómo es *realmente* algo, las razones para que lo hagamos pueden ser tan *ordinarias* como que las condiciones actuales no son las más adecuadas, o que nuestra experiencia en situaciones similares nos lleve a dudar de que algo sea como en este preciso instante nos parece, pero en ningún caso porque deseemos traspasar los límites de la experiencia.

4.9 RESUMEN

El interés de Cavell en la filosofía del lenguaje ordinario no tiene que ver con un alineamiento contumaz con las posiciones de Austin primero ni con las de Wittgenstein después. En general, y si lo comparamos con la postura neo-positivista, a Cavell le interesa una filosofía del lenguaje que defienda que el discurso es más rico que el mero uso literal de las palabras. Tuvimos oportunidad de ver con anterioridad que las concepciones neo-positivistas idolatran un lenguaje ideal, por la claridad de expresión que permite, en el que todo cuanto pueda ser dicho sea dicho con claridad; defienden una concepción literal del significado y que únicamente decimos lo que «dicen»

²²⁰ MWM, p. 60. Es este uno de los aspectos de la filosofía del segundo Wittgenstein que llevaron a Cavell a interpretarla en clave kantiana cuando nadie se había atrevido a hacerlo. Ahora ya no es tan extraño.

²²¹ *Ibidem*, p. 65.

(de forma literal) nuestras palabras. Por su parte, autores como Austin —que consideran el fenómeno lingüístico como un fenómeno esencialmente comunicativo e intersubjetivo—, o el último Wittgenstein —con su insistencia en la importancia de la dimensión pragmática del lenguaje como constitutiva del significado— nos proporcionan una visión del lenguaje ordinario en la que, en tanto discurso, contiene implicaciones necesarias para el éxito de la comunicación. Implicaciones que son perfectamente comprensibles para todos los hablantes de una misma lengua, pero no registrables en un sistema lógico.

El tipo de investigación que lleva a cabo un filósofo del lenguaje ordinario comienza en una situación de perplejidad ante lo que nos encontramos al observar el uso filosófico del lenguaje. Como si, en palabras de Wittgenstein, el lenguaje se hubiera «ido de vacaciones» y fuera necesario traerlo de vuelta. Pero con todo lo que cuenta el filósofo del lenguaje ordinario es con su conocimiento del lenguaje, que como habíamos dicho, Cavell lo equipara con una especie de autoconocimiento,

«Preguntas como ‘¿qué deberíamos decir si...?’ o ‘¿en qué circunstancias diríamos...?’, dirigidas a alguien que domina su lenguaje [...] le requiere que diga algo de sí mismo, que describa lo que hace.»²²²

Lejos de sucumbir a las críticas de Mates, esta visión de la filosofía del lenguaje ordinario de Cavell sale airosa del enfrentamiento, por un lado porque se opone a la idea tradicional de privacidad (la que supone que no contamos los unos para los otros porque la inteligibilidad depende exclusivamente de una estructura lingüística impersonal y determinada). Se trata de una imagen conflictiva del lenguaje. Por un lado permite menos de lo que parece que somos capaces de hacer con el lenguaje: proyectar las palabras a nuevos contextos, porque si el uso viene determinado por reglas no se

²²² «The availability of...», MWM, p. 66.

entiende cómo se aplican en nuevos contextos. Por otro lado permite más porque sabemos que no toda proyección es correcta,²²³ ni existe una aflicción para cada aplicación individual de una palabra.

Contra la imagen tradicional de la privacidad Cavell defiende que es posible hablar por los demás desde la subjetividad: el filósofo del lenguaje ordinario se convierte en un hablante representativo.

La importancia del filósofo del lenguaje ordinario consiste, pues, en que no elude nuestra responsabilidad ni rechaza la subjetividad, sino que la incluye, no la supera mediante acuerdos sino que la sitúa a la base de los mismos. En el lenguaje ordinario las afirmaciones sobre uno mismo son representativas de una determinada comunidad. Cuando nos encontramos con problemas la situación puede ser trágica porque son un caso de falta de autoconocimiento y de cuál es mi posición en el mundo (con los otros). La filosofía del lenguaje ordinario ayuda a entender el alineamiento entre el lenguaje y el mundo. De ahí que sea fundamental el estudio de los criterios lingüísticos que articulan el lenguaje ordinario. Los criterios determinan lo que significa que algo sea el caso.

Por último, el interés de Cavell por la filosofía del lenguaje ordinario no es incompatible con la persecución de viejas cuestiones filosóficas, sino únicamente se trata de que está convencido de la conveniencia de enfrentarse a dichas cuestiones equipado con un nuevo arsenal filosófico. En «Austin at Criticism» Cavell apunta tres diferencias básicas entre la filosofía del lenguaje ordinario y una investigación empírica del lenguaje. Nos dice allí que al proceder filosóficamente desde el lenguaje ordinario nos ponemos en una situación en la que: (1) miramos tanto al mundo como al lenguaje; (2) buscamos verdades necesarias acerca del mundo (y del lenguaje) y, por lo tanto, no nos satisface una descripción de cómo habla de hecho una

²²³ CR, p. 183.

determinada persona; y (3) no nos interesa para nada cómo habla el resto de la gente, sino por qué usamos una determinada expresión en un momento dado.²²⁴ En especial cuando se trata de los filósofos.

La clase de investigación que sugiere la filosofía del lenguaje ordinario y que Cavell hereda gustosamente es una que «expone las convicciones propias, el sentido que uno tiene de lo que debe y de lo que no puede; por tanto requiere la derogación del sentido que se tenga de necesidad, para descubrir necesidades más verdaderas»²²⁵.

En los próximos capítulos tendremos ocasión de comprobar las consecuencias que tiene esta manera de concebir la filosofía del lenguaje ordinario por parte de Cavell en dos problemas filosóficos estrechamente relacionados con el escepticismo: el problema del mundo externo y el problema de las otras mentes. Antes, no obstante, contextualizaremos los problemas. En el caso del problema del mundo externo, dedicaremos un capítulo entero por la importancia que alguno de los temas que se abordarán en él tendrán en los restantes capítulos.

²²⁴ «Austin at Criticism», MWM, p. 99.

²²⁵ CR, p. 60; cfr. IF, §52.

5

MOVIMIENTOS DE HUIDA II: EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO

«... cuando una persona saborea algo puede honradamente jurar que sabe que es dulce a su paladar o al contrario y porque ninguna astucia de los griegos puede privarle de ese conocimiento»

(San Agustín, *Contra Académicos*)

5.1 EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO

Es de sobra conocida la relativa juventud histórica del problema del mundo externo. Podemos rastrear antecedentes históricos, embriones más o menos desarrollados, pero parece existir un consenso casi universal sobre la paternidad del problema en cuestión.²²⁶ Descartes sería el padre y la criatura

²²⁶ Los pirrónicos parecen haber sido los primeros que exigieron un «criterio de verdad» para admitir una pretensión de conocimiento, con lo que habrían puesto en marcha, además, la búsqueda de certeza en la filosofía, si bien de una manera más próxima a la filosofía moral que a la epistemología. Es característico de esta corriente escéptica el haber planteado el problema en términos extremos: la única alternativa al conocimiento cierto es la ignorancia. De ahí que, al resultarles imposible lograr conocimiento cierto alguno por no ser capaces de dar con los criterios adecuados, optaron por suspender el juicio. Platón había planteado inquietudes similares en sus investigaciones sobre la naturaleza del conocimiento. En la *República* define el conocimiento como un tipo de saber infalible y como tal diferente a la mera creencia (cfr. Libro V). Una de sus principales preocupaciones epistemológicas era, precisamente, la de averiguar en qué se distinguen exactamente conocimiento (*episteme*) y creencia u opinión (*doxa*). Aristóteles también reservó un espacio en sus *Analíticos posteriores* al problema suscitado por la exigencia de

un problema de alcance hiperbólico en el dominio de nuestras creencias sobre el mundo externo. La fiabilidad de nuestros órganos sensoriales como fuentes de nuestras creencias ya había sido cuestionada antes de que lo hiciera Descartes, pero es con el pensador francés con quien, por vez primera, estas reservas alcanzan a la *existencia* misma de los objetos de las creencias. Lo que caracteriza al problema cartesiano es el paso desde la mera posibilidad de error —motivo por el que Pirrón y sus seguidores optaron por suspender el juicio—, hasta la duda con la que cierra Descartes la primera de sus *Meditaciones*.

El objetivo principal de las *Meditaciones* es el de hallar una ciencia verdadera. En su búsqueda, Descartes asignó a las proposiciones ciertas el papel de fundamentos del edificio del conocimiento. El método para lograr su objetivo principal era básicamente el de localizar al menos una certeza sobre la que levantar el resto de la construcción. La certeza que necesita no puede ser menos que absoluta, una certeza que garantice la verdad de nuestras creencias.²²⁷ Tan exigente requisito obliga a Descartes a adoptar medidas

criterios pirrónica. Y en la Nueva Academia sucesora de la platónica, Carneades propuso una teoría probabilística que sirviera de contrapunto a las alternativas extremas del escepticismo pirrónico. Hasta la publicación de las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico en Europa en 1526 no se dieron casos de escepticismo dignos de reseñar. La publicación de la doctrina pirrónica supuso el renacer del interés por los problemas de nuestro conocimiento. En esta atmósfera aparecieron los trabajos de autores como Sánchez (*Que nada se sabe*) o Montaigne («Apología de R S») y un poco más tarde los de Descartes, que habría sido de todos los anteriores el que plantea el problema del mundo externo de manera más clara y completa. (Para una exposición detallada de las aportaciones escépticas al panorama intelectual europeo de los siglos XVI y XVII véase Popkin, 1979).

²²⁷ Olaso (1999, pp. 108-109) recoge los cinco sentidos de certeza distinguidos por Quinton (Quinton, *The nature of things*, Londres, 1975) y opina que el modo como Descartes entiende la certeza reúne las cuatro primeras acepciones. Los cinco acepciones serían: «1) Cierto, como estado mental, como lo que es psicológicamente indudable, en el sentido de que S está cierto, tiene certeza (también decimos «está seguro») de *p*. 2) Cierto como «lógicamente necesario», una noción muy rigurosa porque sobreentiende que todas las proposiciones contingentes, por el hecho de ser contingentes, son inciertas. 3) Cierto como lo que se «autoriza a sí mismo», el

extremas, la primera de ellas dudar de todo aquello que no tenga por incuestionable. Por nuestra parte, lo primero que haremos será exponer el método seguido por Descartes en sus tres niveles de alcance creciente.

El primer nivel es el de la duda pirrónica. Se basa en la aparente precariedad de la información que obtenemos a través de los sentidos. El argumento, en pocas palabras, sería como sigue: dado que los sentidos son el origen de mis creencias y que sé que éstos me han engañado en más de una ocasión, es perfectamente legítimo dudar de la información que me proporcionan en una situación cualquiera. No porque sea necesariamente falsa, sino porque cabe la posibilidad de que lo sea.

De hecho, existen situaciones en las que prácticamente nadie renunciaría a la convicción de que las cosas son como le parecen ser. Descartes pone el ejemplo de la situación en la que se halla sentado junto al fuego de una estufa vestido con una bata y frente a una hoja en blanco en la que escribe sus meditaciones. ¿Quién pondría en duda la certeza de esas apreciaciones? Según Descartes, sólo quien se ponga

«a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cachorros, o tener el cuerpo de vidrio.»²²⁸

Claro está que tales personas «son los locos». Ahora bien, quién no ha soñado alguna vez con situaciones cuya fenomenología en nada se diferencia de situaciones vividas en momentos de vigilia. Esta posibilidad es perfectamente concebible y le sirve a Descartes de pretexto para extender su duda a

ejemplo supremo es el *cogito* cartesiano. 4) Ciertamente como proposición [...] «inmejorable». 5) Ciertamente como lo que está más allá de una duda razonable».

²²⁸ Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 18.

cualquier situación, por muy cierta que nos parezca. Mientras no se encuentre un *criterio* definitivo que sirva «para distinguir con claridad el sueño de la vigilia»²²⁹, no se podrá garantizar la posesión de conocimiento apelando a la certeza meramente subjetiva que se obtiene en tales situaciones.

Con estas observaciones habríamos entrado ya en el segundo de los niveles argumentativos escépticos cartesianos. ¿Cómo salir de esta situación? Según Descartes, tan cierto como que podemos estar soñando, lo sería el hecho de que ha de existir *algo* que cause las cosas que nos representamos, incluso cuando soñamos. Así que la duda general sobre la existencia de las cosas no se sigue del argumento del sueño. Se podría, en todo caso, poner en duda la clase de cosas soñadas. Puestos a buscar qué cosas podrían quedar fuera de duda, Descartes asegura que, al igual que ocurre con el pintor, que a partir de cosas más simples pinta otras que no son sino el producto de su imaginación, existen cosas que, debido a su simplicidad y universalidad, constituyen la base sobre la que se construye el resto de imágenes que pueblan nuestro pensamiento. Tenemos, pues, que, al contrario de lo que ocurre con las representaciones de cosas de naturaleza empírica, sobre cosas tan simples y generales como son, por ejemplo, las tratadas por la aritmética y la geometría, no cree Descartes que quepa duda alguna. Llegados a este punto, dispone ya Descartes de algo que podría ser utilizado como criterio de certeza: no parece posible que «verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna».²³⁰

Descartes habría cumplido ya con el objetivo principal de su proyecto al hallar (al menos) una certeza a partir de la cual recobrar la confianza que había perdido en sus opiniones. Pero no es así, pues es ahora cuando entra en escena lo que representa el mayor desafío para sus esperanzas de obtener

²²⁹ *Ibidem.*, p. 18.

²³⁰ *Ibidem.*, p. 19.

algún conocimiento absolutamente cierto. Y con este desafío nos situaríamos en el tercero de los niveles del escepticismo cartesiano, el último y más radical de todos. Descartes cree que el responsable de la existencia del mundo, y de todas las cosas en él, es un ser de naturaleza divina y omnipotente. Como tal, a ese ser le debemos también los contenidos de nuestros pensamientos, siendo así que, si semejante ser divino fuera de naturaleza burlona y afán engañoso, entonces nada estaría a salvo de la duda²³¹. Quiere esto decir que, si antes de introducir la figura de este genio maligno empeñado en confundirnos, nos encontrábamos en una situación en la que cualquier creencia (excepto acaso las certezas matemáticas) podía ser puesta en duda, una vez contemplada la posibilidad de que exista tal genio nos encontramos en una situación más radical aún, en la que *toda* opinión es susceptible de duda. Dicho de otra manera: habríamos pasado de la posibilidad universal de ilusión (con el argumento del sueño), a la posibilidad de una ilusión universal (con el argumento del genio maligno). Y si se quiere eliminar esta ilusión universal, será necesario, en primer lugar, probar que existe un ser omnipotente que es el responsable tanto de nuestra existencia como de la existencia de todas las cosas y, en segundo lugar, que este ser no es de naturaleza burlona y engañadora.

En resumen, Descartes postula un primer criterio de verdad respecto al contenido de las ideas (representaciones, datos sensoriales, etc.) que representan el mundo. Tal criterio es la evidencia inmediata, clara y distinta. Nuestras ideas son el objeto primario de la cognición, tienen primacía epistemológica sobre cualquier otra cosa y, por lo tanto, son lo único a lo que

²³¹ Esta es una posibilidad que repugna a Descartes —de ahí que introduzca la figura del genio maligno para no tener que atribuir a Dios las malas artes que imputa a aquél—, pero que está obligado a considerar si, como pretende, quiere dar con una certeza fuera de *toda* duda concebible, ya que para quien, como Descartes, no sea ateo, la idea de la existencia de Dios es tanto o más concebible que cualquier otra idea.

tiene acceso directo nuestro entendimiento (pensamiento o espíritu, por seguir con la terminología cartesiana). Pero las cosas que supuestamente causan a las ideas quedan lejos del alcance de nuestro entendimiento, de forma que este primer criterio de verdad es un criterio interno y, por tanto, sólo alcanza a garantizar que las ideas tienen verdaderamente los contenidos que parecen tener, que son verdaderas en este sentido; pero nada sabemos aún con certeza con respecto a que tal contenido represente correctamente la realidad. Para ello nos hace falta otro tipo de criterio, uno que trascienda el contexto del entendimiento y evite de esta manera el idealismo con el que amenaza la imposibilidad de traspasar los límites de la subjetividad.

Los presupuestos más importantes tras los argumentos cartesianos son varios. Destaca el de la diferenciación entre un mundo mental, interno, directamente accesible por los sujetos y un mundo externo (la *res pensante* por un lado y la *res extensa* por el otro).

Lo que lleva a autores como Descartes a postular este tipo de diferenciaciones basadas en un dualismo objetivo-subjetivo, es la creencia en que es necesario aislar del mundo exterior a las fuentes últimas de evidencia, de manera que quede garantizada la autoridad de la evidencia para el sujeto.²³² Esta división, sin embargo, crea un vacío lógico imposible de salvar racionalmente por lo que, en segundo lugar, nos encontramos con la exigencia de postular fundamentos ciertos para nuestro pretendido conocimiento del mundo externo que salve el vacío anteriormente creado.

Se confirma así la apreciación de Cavell, que apenas hemos nombrado en el primer capítulo, de que la filosofía se habría puesto a sí misma en una situación precaria debido a sus propias ambiciones. Existen aspectos de nuestra existencia que no nos satisfacen —en el caso de Descartes, la falibilidad de nuestros órganos sensoriales— y ambicionamos ser mejores. La

²³² Cfr. Davidson, «The Myth of the Subjective», 1989.

ambición en sí misma es natural en nosotros, pero las situaciones a las que nos conducen no lo son tanto.

En estas breves líneas se resume gran parte del diagnóstico de Cavell sobre la situación de la filosofía. La profundidad y el alcance de este diagnóstico nos ocupará en el capítulo 6 y siguientes, pero antes, en éste, exploraremos algunas características del problema del mundo externo que nos puedan servir más adelante.

5.2 CONCEPCIÓN EPISTEMOLÓGICA CARTESIANA

Descartes era realista en cuanto a la existencia del mundo y aceptaba la opinión tradicional según la cual *veritas est adaequatio rei et mentis* («la verdad es adecuación de la cosa al espíritu»). El suyo era un realismo representacional, en el que la adecuación anterior resulta de una relación causal entre nuestras mentes y el mundo externo mediada por la percepción, de manera que a lo único que tiene acceso directo la mente es a la información sensorial, a las «ideas», no al mundo.²³³ Un mundo, además, que

²³³ Putnam (1994) acusa a la concepción causal o interfaz de la representación de ser la que ha convertido en un problema el realismo sobre el mundo externo. Dado que la relación existente entre nuestra mente y el mundo es únicamente causal y no cognitiva, se hace necesario aclarar cómo es posible que nuestras mentes entablen un contacto genuino con el mundo externo. La tarea no es nada fácil, siendo así que constituye uno de los problemas que ha tenido en jaque a la filosofía occidental desde Descartes (Cfr. Putnam, *op. cit.*, p. 43). Con todo, una duda tan hiperbólica como la cartesiana requiere algo más que una relación causal. El problema radica en la mediación que significa el que la información que obtenemos por medio de nuestros órganos sensoriales *represente* a aquello que supuestamente lo causa. Así pues, podemos diferenciar entre una *Teoría Causal de la Percepción* (perfectamente compatible con un acceso *inmediato* al mundo) y una *Teoría Representacional de la Percepción* según la cual los objetos de los que soy inmediatamente consciente son mis «ideas» (datos sensoriales, experiencia subjetiva, impresiones sensoriales, etc.), que median entre el mundo y yo.

existiría con independencia de nuestras representaciones del mismo: el conocimiento buscado es conocimiento del mundo tal y como es.

Se crea, por tanto, un vacío entre la información que recibe nuestras mentes y lo que supuestamente es la causa de esa información que es necesario salvar de alguna manera. Esta necesidad marca el tono de la investigación epistemológica cartesiana y, como veremos, la pone en contacto con el problema del criterio considerado ya en la antigua Grecia.²³⁴

Recopilando lo dicho, nos encontramos con que el problema del mundo externo queda perfectamente definido por la conjunción de tres supuestos básicos de la empresa cartesiana: (1) el supuesto *realista* en cuanto a la existencia de un mundo externo que podemos conocer; (2) el supuesto *internalista* en cuanto a la existencia de un mundo interno de experiencias subjetivas inmediatamente presente para cada individuo; y (3) el supuesto de una *relación causal-representacional* entre ambos mundos. De ello se hizo eco Hume en su *Investigación sobre el conocimiento humano*:

«Parece evidente que los hombres son llevados, por su instinto y predisposición naturales, a confiar en sus sentidos y que, sin ningún razonamiento, e incluso casi antes del uso de la razón, siempre damos por supuesto un universo externo que no depende de nuestra percepción, sino que existiría aunque nosotros, y toda criatura sensible, estuviéramos ausentes o hubiéramos sido aniquilados [...]

Asimismo, parece evidente que cuando los hombres siguen este poderoso y ciego instinto de la naturaleza, siempre suponen que las mismas imágenes presentadas por los sentidos son los objetos externos, y nunca abrigan sospecha alguna de que las unas no son sino representaciones de los otros. Esta misma mesa que vemos blanca y que encontramos dura, creemos que existe independientemente de

²³⁴ Cfr. n. 218, supra; ésta es una opinión defendida, entre otros, por E. Sosa (Sosa, 1996). Existe, sin embargo, otra interpretación que sostiene que la de Descartes es una versión secularizada del criterio defendido por los reformistas como Calvino al cuestionar la autoridad de la Iglesia como intérprete de la Biblia (Cfr. Flew, 1989, p. 283).

nuestra percepción y que es algo externo a nuestra mente que la percibe. Nuestra presencia no le confiere ser; nuestra ausencia no la aniquila. Conserva su existencia uniforme y entera, independientemente de la situación de los seres inteligentes que la perciben o la contemplan.

Pero la más débil filosofía pronto destruye esta opinión universal y primigenia de todos los hombres, al enseñarnos que nada puede estar presente a la mente sino una imagen o percepción, y que los sentidos sólo son conductos por los que se transmiten estas imágenes sin que sean capaces de producir un contacto inmediato entre la mente y el objeto.»²³⁵

Partiendo de unos supuestos y unos objetivos eminentemente epistemológicos, nos topamos, sin embargo, con una conclusión que convierte el problema del mundo externo en un problema ontológico: de lo único de lo que podemos ser directamente conscientes es de nuestras propias ideas o representaciones; el mundo queda, en consecuencia, lejos del alcance de nuestro conocimiento. He aquí el movimiento de huida de la epistemología moderna. Veamos a continuación si podemos sacar algún provecho de esta situación

5.3 PREMISAS EPISTEMOLÓGICAS vs. CONSECUENCIAS ONTOLÓGICAS

La división adelantada en el último párrafo del apartado anterior, entre aspectos epistemológicos y ontológicos del problema del mundo externo, nos sirve para proponer ahora una lectura del problema que se aproveche de la misma. La finalidad que perseguimos no es meramente interpretativa,²³⁶ sino que pretende ir más allá de lo que supone la detección de un movimiento de

²³⁵ Hume, 1746/1992, (XII, i) p. 179.

²³⁶ Cfr. § 5.9: «La División del Problema del Mundo Externo a Prueba», infra.

huida. Queremos sacar toda la ventaja que sea posible a partir del diagnóstico anterior.

De lo que se trata es de proponer la división del problema del mundo externo en otros dos problemas que expresen, por un lado, las premisas epistemológicas originales de la empresa cartesiana; y, por otro, las consecuencias ontológicas que puede llegar a tener la misma. El primer problema sería, por lo tanto, estrictamente epistemológico —llamémoslo «problema del conocimiento»— y el otro de naturaleza ontológica o metafísica —«problema de la existencia»—. La distinción no es original,²³⁷ pero las consecuencias de la misma que aquí nos interesan puede que sí lo sean.

No resulta del todo extraño encontrarse en la literatura filosófica referencias a nuestro problema con el rótulo de «Problema de la *existencia* del mundo externo», porque es precisamente la duda por la existencia del mundo externo (tal y como quedó dicho arriba) la que caracteriza el problema cartesiano y la que parece que le otorga una «profundidad» filosófica al mismo. Sin embargo, opino que es mucho más esclarecedor enunciar el problema simplemente como «Problema del mundo externo», porque de la otra manera no se tiene en cuenta un aspecto tan decisivo como palmario del mismo: que se relaciona con la investigación de nuestro conocimiento.

Una manera de interpretar el ascenso argumentativo cartesiano descrito bien podría ser que el problema del conocimiento, el estrictamente epistemológico, no recibe una solución satisfactoria —en gran medida debido a las condiciones que definen el contexto en el que se desarrolla la investigación— y esta carencia da paso a la duda ontológica sobre la realidad de los objetos de nuestras percepciones. En un primer momento, la existencia del mundo externo no plantea ningún problema: se presupone y pasamos a investigar la verdad de nuestras creencias sobre el mismo. Las preguntas que

²³⁷ Cfr. Ibáñez, 1999.

nos preocupan en ese primer momento se relacionan con cuestiones como las de la naturaleza y el alcance de nuestro conocimiento. Es en el transcurso de la investigación por medio de la cual se busca dar una respuesta satisfactoria a cuestiones como las anteriores que podemos encontrarnos con que no podemos suponer tan alegremente la existencia de este último.

En resumidas cuentas, la variante epistemológica del problema del mundo externo consiste en determinar cómo sabemos (cómo podemos estar seguros, estar ciertos de) que nuestros sentidos no nos engañan, cómo podemos saber (justificar con certeza) que nuestras creencias son verdaderas, cómo podemos obtener conocimiento alguno del mundo;²³⁸ mientras que el problema de la existencia consistiría en determinar la realidad de los objetos de mis creencias. Dicho con mayor exactitud, consistiría en determinar si los objetos de mis creencias existen realmente. El verdadero problema filosófico es el primero, el del conocimiento. El problema de la existencia no es tal problema si lo pensamos bien. Alguien puede llegar a pensar que equivale a un solipsismo, a una situación extrema en la que no disponemos de garantía alguna para aventurarnos más allá de los límites impuestos por nuestra subjetividad. No obstante, la división es esclarecedora porque hace justicia a la verdadera profundidad filosófica del problema del conocimiento. Un

²³⁸ Barry Stroud (Stroud, 1984) define el problema del mundo externo como lo que aquí hemos dado en llamar el problema del conocimiento, pues considera que consiste en determinar, a partir de un examen de las fuentes de conocimiento, cómo adquieren nuestras creencias sobre el mundo externo el carácter especial que las convierte en conocimiento (Ibídem, p. 12). Stroud sigue de cerca a Descartes cuando se pregunta al comienzo de la «Meditación primera» cuáles «de entre todas las cosas que creo, o que acepto como verdaderas [...] constituyen conocimiento y cuáles no. En su opinión esa es la cuestión que define el problema del mundo externo para Descartes. Un problema que surge porque la información que obtenemos por medio de los sentidos no excluye otros escenarios escépticos que serían compatibles con la situación en la que creo encontrarme, tal y como demuestra Descartes por medio de su argumento del sueño (ibídem, p. 13).

problema ajeno a cuestiones empíricas y contextuales, tal como tendremos ocasión de ver a lo largo de este trabajo.²³⁹

Berkeley fue uno de los filósofos que mejor supo explotar las consecuencias ontológicas de la empresa cartesiana. En sus *Principios del Conocimiento Humano* escribe lo siguiente:

«A cualquiera que considere cuáles son los objetos del conocimiento humano, le resultará evidente que éstos son, o ideas que de hecho están impresas en los sentidos, o ideas que son percibidas cuando fijamos la atención en las pasiones y operaciones de la mente, o, por último, ideas que se forman con la ayuda de la memoria y de la imaginación [...]

Pero además de toda la interminable variedad de ideas u objetos de conocimiento, hay asimismo algo que conoce o percibe dichos objetos y ejerce diversas operaciones como las de querer, imaginar, recordar acerca de ellos. Este ser perceptivo y activo es lo que llamo *mente, espíritu, alma, o yo*. Mediante estas palabras no designo ninguna de mis ideas, sino algo completamente distinto a ellas [...] Pues la existencia de una idea consiste en ser percibida.

Que ni nuestros pensamientos, ni las pasiones, ni las ideas formadas por la imaginación, existen sin la mente, es algo que todo el mundo admitirá. Y no parece menos evidente que las varias sensaciones o ideas impresas en el sentido [...] no pueden existir sino en una mente que las perciba [...]

Es extraño, ciertamente, que prevalezca entre los hombres la opinión de que las cosas, las montañas, los ríos y, en una palabra, todos los objetos sensibles tienen una existencia natural o real, distinta

²³⁹ Aunque Stroud no vea la necesidad de referirse al problema de la existencia, es uno de los autores que sí ha detectado la importancia filosófica del problema del conocimiento. En uno de sus últimos trabajos, Stroud define la conquista filosófica de la realidad como aquella empresa destinada a determinar que las cosas que nos representamos son realmente como figuran en nuestras representaciones. No es una cuestión únicamente «acerca del mundo, ni únicamente acerca de nuestras percepciones, pensamientos y creencias acerca del mundo, sino también acerca de la relación entre ellos», pues lo que queremos entender no es sólo «lo que da lugar a nuestras percepciones y creencias, sino también si *aquello* que percibimos o pensamos acerca del mundo lo representa como realmente es» (Stroud, 2000b, p. 6). Esto es, buscamos la justificación de la confianza depositada en nuestras creencias más básicas y en el sentido común.

de la de su ser percibido, por el entendimiento. Mas, por mucha que sea la seguridad y la aquiescencia que en el mundo se da a este principio, quienquiera que se haga cuestión de él en lo íntimo de su corazón se dará cuenta de que dicho principio implica una contradicción manifiesta. Pues, ¿qué son los objetos arriba mencionados sino cosas percibidas por el sentido? ¿Y qué es lo que percibimos que no sean nuestras propias ideas o sensaciones? ¿Y no repugnaría de modo palmario el que algunas de éstas, o una combinación de las mismas, existieran sin ser percibidas?»²⁴⁰

Vemos, pues, que las consecuencias de no llevar a buen puerto la empresa cartesiana no sólo son epistemológicas (a lo único a lo que tengo acceso epistémico es a mis representaciones del mundo), sino también ontológicas (tan sólo puedo estar seguro de mi existencia y de la de mis ideas). No nos interesa tanto ver si la posición ontológica a la que llega Berkeley es idealista o solipsista, como llamar la atención sobre la posibilidad de alcanzar una posición semejante a partir de las premisas epistemológicas del proyecto cartesiano y, en especial, sobre el hecho de que nos sitúa frente a un problema completamente diferente al problema original con el que se enfrentó el pensador galo. La importancia que tiene esta diferenciación se comprenderá según avancemos en nuestra exposición. A continuación sondearemos su validez.

5.4 LA DIVISIÓN DEL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO A PRUEBA

La opinión de que el escepticismo en general, y el problema del mundo externo en particular, tienen un componente esencialmente epistemológico, cuenta con el apoyo de una larga y honorable tradición de pensamiento en

²⁴⁰ Berkeley, 1710/1992, §§1-4, pp. 54-56. Berkeley añade a la concepción causal-representacional de la percepción la idea de que las representaciones de las «cosas sensibles» sólo existen en tanto son tenidas por alguien.

Occidente. Fue, como hemos visto, a partir de Descartes, cuando el problema adquirió una dimensión ontológica de consecuencias hiperbólicas, pero siempre en estrecha relación con una investigación eminentemente epistemológica. No es menos cierto que el escepticismo afecta también a otras áreas filosóficas e incluso hay quien se plantea cuestiones ontológicas que no son consecuencia directa de ninguna cuestión epistemológica previa. Lo que no es tan normal es encontrarse en nuestros días con autores que afirmen que el escepticismo filosófico es un problema fundamentalmente metafísico u ontológico y, por lo tanto, de poca o ninguna relevancia para la epistemología. Una afirmación semejante es la que defiende A. Rudd en un trabajo reciente.²⁴¹

Lo que defiende Rudd es que el alcance general de la conclusión escéptica cartesiana implica que no existe una incompatibilidad directa entre las pretensiones de conocimiento de carácter empírico que realizamos de ordinario y los escenarios escépticos que plantean filósofos como Descartes. La razón principal que invoca Rudd en defensa de su tesis es que la confianza que depositamos en las pretensiones ordinarias de conocimiento es una cuestión empírica que poco o nada tiene que ver con los intereses de los filósofos. Éstos estarían más preocupados por cuestiones más profundas, como por ejemplo la de justificar la verdadera naturaleza de los objetos en el mundo externo sobre los que tratan nuestras creencias. O dicho en los términos de mi exposición, los filósofos, según Rudd, estarían preocupados únicamente por la variante ontológica del problema del mundo externo: «lo que los argumentos escépticos cartesianos y post-cartesianos más conocidos nos enseñan (suponiendo que sean correctos) es que no podemos conocer el

²⁴¹ A. Rudd (2000).

estatus ontológico básico o la naturaleza de los objetos de los cuales, muy apropiadamente, afirmamos tener conocimiento en nuestra vida cotidiana». ²⁴²

La exposición de Rudd se articula en torno a dos supuestos:

1. El escepticismo filosófico y el escepticismo cartesiano son equivalentes no sólo por razones formales, sino además porque ocupan el mismo nivel de reflexión.
2. Nuestro conocimiento ordinario se desenvuelve en un nivel de reflexión diferente de, e inmune a, las conclusiones alcanzadas en el nivel escéptico de reflexión.

Con el objeto de sustentar el primero de los supuestos, Rudd menciona la comparación realizada por Fogelin entre el escepticismo pirrónico y el escepticismo cartesiano. ²⁴³ Según Fogelin, ambos tratan de hacernos dudar de nuestras creencias ordinarias; la diferencia la encontraríamos en que mientras que el escepticismo pirrónico se concentra en instancias particulares de conocimiento, Descartes amplía el alcance de sus dudas hasta un nivel universal en el que ningún conocimiento es cierto.

Rudd se muestra más o menos de acuerdo en lo que atañe al alcance de los dos tipos de argumentos, pero opina, contrariamente a lo que piensa Fogelin, que las dudas pirrónicas no suponen un problema para la filosofía porque afectan a casos en los que nos preguntamos si lo que vemos es una vaca real o una réplica, siendo ésta una cuestión que puede ser resuelta empíricamente. ²⁴⁴ En cuanto a los argumentos cartesianos, Rudd afirma que lo

²⁴² Ibidem, pp. 251-252.

²⁴³ R. Fogelin, (1995), *Pyrronian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford: Oxford University Press.

²⁴⁴ Rudd, op. cit., p. 254.

que nos enseñan es que no disponemos de buenas razones para decidir a favor o en contra de situaciones como las siguientes: puede que lo que percibo sea el mundo tal cual es, pero también es posible que mi experiencia sensorial inmediata me confunda con respecto a la verdadera naturaleza del mundo externo, o puede que no haya un mundo externo. Decidir cuál de las tres es la correcta no es un problema que pueda resolverse con una investigación empírica, sino que pertenece a la clase de problemas de los que se ocupa la filosofía. Así pues, según Rudd, cuando un escéptico cuestiona la realidad de la vaca que me parece estar percibiendo, no lo hace porque considere que pueda tratarse de una réplica, o de un caballo en vez de una vaca, sino que cuestiona si la situación en la que creo percibir una vaca es real o si se trata de un sueño.²⁴⁵ Los problemas con los que el escepticismo ocupa a los filósofos serían, en conclusión, de naturaleza ontológica.

En defensa del segundo supuesto de su argumento, Rudd pasa a considerar la conocida prueba de Moore de la existencia del mundo externo. Según el propio Moore, para probar que existen, por ejemplo, dos manos, basta con hacer lo siguiente: levantar las manos y decir, al tiempo que se agita una de ellas, “aquí hay una mano”; a continuación se agita la otra mano y se dice “y aquí está la otra”. De esta manera habremos «probado *ipso facto* la existencia de cosas externas».²⁴⁶

Generalmente se piensa que la prueba es insatisfactoria y que el error de Moore radica en que, al haber dado por supuesto el conocimiento de sus

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 255.

²⁴⁶ Moore, «Proof of an External World», p. 146. Según Olaso, esta prueba es un entinema, por lo que se hace necesario suplir las premisas que faltan. Siguiendo al propio Olaso, la prueba completa quedaría como sigue: (i) aquí hay una mano; (ii) aquí hay otra mano; (iii) por lo tanto, en este momento hay dos manos; (iv) la existencia de una mano humana cualquiera no depende de que estemos en cierto estado psicológico; (v) todo aquello que no depende de que estemos en cierto estado psicológico existe fuera de nosotros; por lo tanto (vi) dos manos humanas existen ahora fuera de nosotros. (Olaso, 1999, pp. 119-120).

premisas, habría supuesto precisamente lo que tenía que probar. Rudd no niega que esta interpretación sea, al menos en parte, verdadera, pero nos recomienda que sospechemos de cualquier argumento que sugiera que «estrictamente hablando ni siquiera sabemos que, por ejemplo, tenemos manos». Rudd prefiere parafrasear la prueba de Moore de la siguiente manera:

«si el escepticismo fuese correcto, yo no podría saber [que ahora estoy de pie, que estoy vestido, o que la Tierra existe desde mucho antes de mi nacimiento.] Pero sé todas esas cosas. Luego, el escepticismo es falso».

Apoyándose en esta lectura, Rudd mantiene que el error de Moore radica en haber asumido que el conocimiento ordinario es incompatible con la conclusión escéptica.²⁴⁷

De acuerdo con cuanto antecede, opino que está bastante claro que el tratamiento que hace Rudd de la prueba de Moore para ejemplificar la verdad del segundo supuesto de su argumento es viciosamente circular: por un lado, tenemos que el hecho de que, que la prueba de Moore sea incorrecta apoyaría el segundo supuesto de Rudd porque Moore, en su prueba, supone la incompatibilidad del conocimiento ordinario con el escepticismo; por otro, nos encontramos con que la prueba de Moore es incorrecta porque el segundo supuesto de Rudd es verdadero y Moore supone lo contrario.

Un autor como Stroud, por ejemplo, comparte con Rudd el supuesto de que los conocimientos ordinarios y la conclusión escéptica son compatibles, pero a diferencia de Rudd, Stroud no interpreta la prueba de Moore a la luz de este supuesto, sino que su creencia en la compatibilidad es fruto de una lectura alternativa de la célebre prueba. En opinión de Stroud, el principal

²⁴⁷ Rudd, p. 256. Lo que está claro es que Moore no habría sentido la necesidad de probar la existencia del mundo externo de no haber asumido dicha incompatibilidad.

problema con el que tropieza Moore consiste en que aceptó el desafío escéptico de tener que justificar la confianza que tenía en sus creencias ordinarias. Al hacerlo, se expuso a las condiciones en las que el escéptico plantea el problema y con ello dilapidó definitivamente la ventaja que mantenía sobre aquél hasta ese momento.²⁴⁸ Esto es, al evaluar la eficacia de la prueba que acaba de ofrecer, Moore reconoce que contrarrestar ciertos argumentos escépticos exige la justificación de las premisas de su prueba. Sin embargo, Moore reconoce también que lo único que está en disposición de ofrecer en apoyo de tales premisas es la creencia en que la certeza que proporciona el sentido común es más razonable que cualquier duda escéptica que cuestione dicha certeza.²⁴⁹

Mi propia interpretación difiere de la defendida por Rudd y coincide en algunos aspectos con la de Stroud, pero discrepa con ésta en uno crucial del que, a mi entender, depende la correcta comprensión de lo que pretendía probar Moore.

Pienso que es posible realizar una lectura más respetuosa con el verdadero objetivo de la prueba de Moore en base a la división que vengo defendiendo del problema del mundo externo. En pocas palabras: Moore no podía concebir que su prueba no fuese correcta porque el problema que él trataba de resolver era el de la *existencia* del mundo externo. Como hemos indicado arriba, tan sólo con posterioridad a haber presentado su prueba vislumbró la necesidad de pagar el peaje que supone solucionar satisfactoriamente el problema del *conocimiento* del mundo externo, pero prefirió ignorarla. Moore se limitó a aceptar la verdad de sus creencias ordinarias y con toda su confianza depositada en ellas y en el sentido común «probó» la existencia del mundo externo.

²⁴⁸ Vid. Stroud, 1981.

²⁴⁹ Cfr. Moore, «Four forms of Scepticism», p. 226; Moore «Proof of an External World», p. 150.

Considero que es crucial recordar que el escéptico al que se enfrentó Moore era un escéptico idealista, uno de corte berkeliano cuya conclusión no es exactamente la de que no nos es posible conocer el mundo externo, sino la que queda representada por la célebre sentencia *esse est percipi*.²⁵⁰ De ahí que Moore considerara que una prueba empírica era más que suficiente para falsar la conclusión idealista. Aquí Rudd podría alegar que el error de Moore no hace más que ilustrar su hipótesis: el fracaso de su prueba nos enseña que los problemas filosóficos nada tienen que ver con las pruebas empíricas. Claro que, lo que esto nos enseña es más bien que un problema filosófico como el del mundo externo es inmune a los procedimientos empíricos ordinarios y no a la inversa.

En cualquier caso, una réplica de más peso por mi parte podría ser que lo que Moore no llega a captar es que la duda escéptica cuestiona la confianza que ha depositado en sus creencias ordinarias. Lo que hago, de nuevo, no es sino llamar la atención sobre el hecho de que con una buena solución al problema del conocimiento en nuestro poder no se nos presentaría la necesidad de afrontar el problema de la existencia, al menos no por esta vía.

La solución mooreana al problema de la existencia es, por sí misma, una prueba razonable (¿qué más puede pedirse a alguien que considera que se trata de una cuestión empírica?). Ahora bien, el error cometido por Moore no radica en haber reconocido la pertinencia del problema epistemológico y en no haber sido capaz de resolverlo (que es lo que defiende Stroud), sino en que no llegó a apreciar la verdadera naturaleza de un problema que cuestiona los fundamentos mismos de nuestra confianza en el conocimiento empírico del mundo externo.

Pues bien, en mi opinión, algo similar es lo que ocurre en el caso del propio Rudd. Su confianza en las pretensiones de conocimiento ordinarias le

²⁵⁰ Vid. Moore, 1903.

lleva a afirmar cosas como la siguiente: «podemos conocer que hay una manzana en un plato sin que sepamos si la manzana o el plato existen con independencia de que los percibamos o, de ser este el caso, cuál es la naturaleza de una existencia semejante.»²⁵¹ Afirmaciones como éstas demuestran que tampoco Rudd ha captado la verdadera naturaleza del problema del mundo externo: su confianza en el conocimiento empírico ordinario es una confianza injustificada. Mientras *justifique* su confianza en las pretensiones ordinarias de conocimiento empírico únicamente en base a que le parece que son más razonables que las dudas escépticas, no logrará poner el conocimiento empírico a salvo del escepticismo filosófico.

Dicho aún de otra manera, lo que le permite a Rudd afirmar que el escepticismo no es un problema epistemológico es que ignora, precisamente, la parte epistemológica del problema del mundo externo. Se entiende, de esta manera, que asigne tan pertinazmente a la filosofía la tarea de resolver el problema de la *existencia* del mundo externo.

5.5 EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

Vamos viendo que la huida en busca de una prueba de la existencia del mundo externo no está del todo justificada (menos aún si la justificación tiene que ver con la sensación de que a la filosofía le corresponden, de suyo, cuestiones profundas y abstrusas). A partir de ahora nos ceñiremos al problema del conocimiento para tratar de comprender cual es su naturaleza y cómo se llega a producir el salto cualitativo al problema de la existencia.

La teoría del conocimiento desde los tiempos de Platón trata de averiguar cuál es la distinción entre conocimiento y opinión verdadera.

²⁵¹ Rudd, p. 252.

Limitándonos al conocimiento, lo que investiga es su naturaleza y su alcance. En el caso del problema del mundo externo, el conocimiento pertinente es el de los objetos externos. Retomando a Kant a través de Moore, diremos que lo que nos interesa en este caso concreto es el conocimiento de los objetos o de las cosas que podemos encontrarnos en el espacio.²⁵² Esta formulación es preferible a aquella otra según la cual el objeto de estudio son las cosas externas a nuestra mente, porque elimina otros posibles objetos de conocimiento como los estados mentales de otras personas que, estrictamente hablando, son externos a *mi* mente y, sin embargo, no parece que sean el tipo de cosas que definen la clase de investigación a la que nos estamos refiriendo.

Nuestro problema del conocimiento, la vertiente epistemológica del problema del mundo externo, consiste entonces en averiguar qué es el conocimiento del mundo externo y cuál es su alcance. Pero, como ha señalado Chisholm, haremos bien en relacionar estas cuestiones con la de cómo podemos decidir si, de hecho, conocemos en algún caso concreto, o, dicho de otra manera, ¿cuáles son los criterios, si existe alguno, del conocer?²⁵³ Se plantea una curiosa relación entre estas cuestiones, pues para responder a las primeras deberíamos antes ser capaces de responder a las segundas (pero se da también la dependencia contraria). La reciprocidad se puede evitar convirtiendo uno de los extremos de la relación en presupuesto de partida. Lo que aquí hemos denominado investigación epistemológica tradicional presupone una cierta concepción del conocimiento —la que, a pesar de Gettier, identifica el conocimiento con creencia verdadera y justificada— a partir de la cual se plantea la búsqueda de criterios de justificación.

En cualquier caso, lo que, llegados a este punto, nos interesa es llamar la atención sobre el hecho de que el problema del conocimiento del mundo

²⁵² Cfr. Moore, «Proof of an external world».

²⁵³ Chisholm, op. cit., p. 13.

externo se puede reducir a la búsqueda de criterios que sirvan para justificar nuestras pretensiones de conocimiento y que según las condiciones de la investigación cartesiana, han de hacerlo con certeza.²⁵⁴ Aunque no es una opinión universalmente aceptada, no falta quien interpreta la investigación cartesiana explícitamente a la luz de este problema, ni quien lo hace de una manera más solapada.²⁵⁵

5.6 EL PROBLEMA DEL CRITERIO

En un cuidadoso análisis de la investigación cartesiana, Stroud deja entrever que el argumento del sueño es suficiente para plantear el problema del *conocimiento* del mundo externo con un alcance universal.²⁵⁶ Las condiciones que este argumento establece para determinar si lo que creemos conocer es cierto, no son, en lo esencial, diferentes a las del problema pirrónico del criterio.

Lo que el argumento del sueño implica es que la información que nos proporcionan nuestros órganos sensoriales es compatible con la existencia de

²⁵⁴ Siguiendo la distinción realizada por Rescher entre criterios autorizadores y garantizadores, se trataría de criterios garantizadores.

²⁵⁵ Fogelin (Fogelin, 2000), por ejemplo, diferencia entre el escepticismo pirrónico y el cartesiano en base a su diferente alcance, y a que el primero concierne específicamente a la justificación del conocimiento (a lo que aquí denominamos «problema del criterio»). El escepticismo cartesiano se caracterizaría, por el contrario, por la presentación de escenarios escépticos de alcance general. En el bando contrario nos encontramos, en primer lugar, con Sosa (Sosa, 1996), que nos ofrece una interpretación de los argumentos cartesianos de las *Meditaciones* en relación con la problemática pirrónica. Stroud (Stroud, 1981), por su parte, no proclama la equivalencia de manera explícita, pero de su lectura de las condiciones cartesianas para nuestro conocimiento del mundo externo se sigue que para conocer algo tenemos que decidir en qué situación nos encontramos (si de vigilia o si de sueño) y tenemos que poder justificar nuestra decisión.

²⁵⁶ Cfr. Stroud, 1984, 1er capítulo «The Problem of the External World».

escenarios escépticos. Por lo tanto, si lo que buscamos es averiguar qué es lo que conocemos realmente (si es que algo conocemos), el argumento del sueño nos obliga a determinar antes de nada que la situación en la que nos encontramos no está siendo soñada. En definitiva, la tarea que se nos encomienda es la de encontrar criterios que justifiquen la certeza de nuestras creencias (salvar el vacío provocado por el «velo de la percepción»): para que mi creencia de que estoy sentado frente al fuego constituya conocimiento tiene que ser el caso que estoy sentado frente al fuego —tiene que ser el caso que no estoy soñando y que, por lo tanto, mi creencia es verdadera: se corresponde con el objeto que la causa—; y además tengo que saber que lo es —tengo que saber que no estoy soñando. El verdadero conocimiento, según esta condición, es un conocimiento reflexivo: si sé algo, entonces sé que lo sé.

La exigencia de un saber reflexivo es otra de las que se remontan a los orígenes de la filosofía occidental y que en nuestros días caracteriza, en especial, las concepciones internalistas de la justificación epistémica. La exigencia en sí está estrechamente relacionada con la idea de que el conocimiento humano tiene que alcanzar un cierto nivel de dignidad epistémica: no puede ser verdadero conocimiento una creencia que es verdadera por casualidad. Para evitar este tipo de casualidades no sólo tienen que ser verdaderas nuestras creencias, sino que además deben estar justificadas: tenemos que saber lo que sabemos.²⁵⁷

²⁵⁷ Cfr. Chisholm: «Los únicos hechos que cuentan como justificantes de la creencia de un agente de que “p” en un momento t, son hechos que el agente puede saber *directamente*, en t, si se dan o no se dan.» (Chisholm, 1989, p.7). Esta afirmación puede leerse también como sigue: «Los únicos hechos que cuentan como justificantes de las creencias de un agente en p en un momento t, son hechos que el agente puede saber *por introspección*, en t, si se dan o no se dan.» (Cfr. Goldman, «Internalism Exposed»).

Según Alvin Goldman,²⁵⁸ las concepciones internalistas se caracterizan, en general, por los siguientes tres aspectos:

- (1) Una concepción deontológica de la justificación.
- (2) Una concepción que delimite claramente lo que cuenta como justificante a partir de (1): todos los justificantes deben ser de tal manera que sean *accesibles* o *cognoscibles* por el agente epistémico.
- (3) La limitación anterior implica que únicamente las condiciones internas cuentan como justificantes legítimos. De ahí que la justificación sea un asunto enteramente interno.²⁵⁹

Contra la concepción internalista del conocimiento se han levantado voces que encuentran el requisito de la meta-comprensión demasiado exigente.²⁶⁰

²⁵⁸ Goldman, «Internalism Exposed».

²⁵⁹ No parece que el primer punto sea totalmente necesario para caracterizar las teorías internalistas. Goldman, sin embargo, asocia este tipo de teorías con un presunto interés por parte de la epistemología tradicional por guiar la conducta intelectual de los sujetos epistémicos (Cfr. Goldman, op. cit., p. 76). El segundo de los rasgos apunta a que en caso de que conozcamos algo, debemos poder aseverar conscientemente que lo sabemos; y el tercero de los rasgos se sigue directamente del segundo.

²⁶⁰ Goldman, por ejemplo, hace una lectura del requisito de justificación reflexiva en los siguientes términos: «Los únicos hechos que cuentan como justificantes de las creencias de un agente en un momento *t* son los hechos que conciernen a los estados conscientes de ese agente en *t*.», de manera que otros elementos internos de un sujeto, como las creencias almacenadas en su memoria, no parecen tener cabida en esta versión fuerte de la justificación reflexiva (Goldman, op. cit., p. 78). Los internalistas podrían responder que no es necesario fortalecer tanto la noción de justificación epistémica defendida por ellos, o se podrían plantear respuestas más sofisticadas como por ejemplo la desarrollada por Feldman que introduce la noción de «justificación disposicional». Ante lo que los externalistas podrían replicar que no es fácil ver cómo sería posible conocer una disposición introspectivamente... el debate es muy rico y continúa enriqueciéndose con numerosas propuestas, muchas de ellas «híbridas» en el sentido de que tratan de hacer compatibles elementos internalistas con elementos externalistas. En cualquier caso, proseguir este debate no contribuiría en nada a los objetivos de la presente exposición, por lo que no lo seguiremos muy de cerca ni más de lo que

Estas voces contrarias afirman que el tipo de justificación internalista convierte a la epistemología en una empresa puramente a priori y, en su lugar, consideran, de manera bastante representativa, que el mero hecho de tener una determinada creencia debería bastar para justificarla, o que no tendríamos una creencia si no estuviese justificado tenerla y que esta justificación puede, perfectamente, ser empírica. Esto, dicho tan laxamente, puede considerarse como la base ideológica de las concepciones externalistas de la justificación epistémica.

Un ejemplo temprano y representativo de teoría externalista lo tenemos en la teoría causal defendida por el mencionado Alvin Goldman, según la cual uno sabe algo cuando la causa de su creencia es el mismo hecho objeto de la misma. Basta con que una creencia sea causada de esa manera distintiva para que constituya conocimiento.²⁶¹

Otro ejemplo reciente de teoría externalista-causal de la justificación epistémica tan significativo como el anterior es el de Robert Nozick, que

sea estrictamente necesario. Los siguientes son algunos de los trabajos fundamentales para seguir dicho debate: (1) Partidarios del externalismo, D.M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); Fred Dretske, *Knowledge and the flow of information* (Cambridge: MIT, 1981); Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge: Harvard, 1986); Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge: Harvard, 1981); Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford, 1993). (2) Partidarios del internalismo, Laurence Bonjour, *The Estructure of Empirical Knowledge* (Cambridge: Harvard, 1985); Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 3rd edition (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989); Rochard Foley, *The Theory of Epistemic Rationality* (Cambridge: Harvard, 1987); Keith Lehrer, *Theory of Knowledge* (Boulder: Westview, 1990); John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1986). (3) Propuestas «híbridadas», William Alston, *Epistemic Justification* (Ithaca: Cornell, 1989); Robert Audi, *The Estructure of Justification* (New York: Cambridge, 1993); y Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective* (New York, Cambridge, 1991).

²⁶¹ A. Goldman, «A Causal Theory of Knowing», *The Journal of Philosophy* 64, 1967, 357-372. Con posterioridad, el pensamiento de Goldman ha derivado hacia el confiabilismo.

introdujo la noción de *rastrear* la verdad de una creencia para indicar que, si es verdad que p , y un sujeto S cree que p , entonces S conoce p si es capaz de excluir sus «alternativas relevantes»: para que S conozca p , S debe estar en un estado mental tal que, en una situación contrafáctica aún sería capaz de determinar si p sigue siendo verdadera o no. S podría hacerlo sin necesidad de meta-comprensión siempre que su creencia rastreara la verdad de lo que cree: un sujeto S debe reflejar en su creencia la verdad o falsedad de la proposición de que p creyéndola si fuese verdadera, no creyéndola si no fuese verdadera.²⁶²

A pesar del mayor o menor atractivo que puedan poseer las diferentes teorías externalistas, lo cierto es que cuando se piensa en la filosofía tradicional (o tan sólo en la manera en que nos conducimos y pensamos ordinariamente) no es fácil abandonar presupuestos internalistas como los de la justificación reflexiva íntimamente ligada a una concepción de los seres humanos cómodamente asentada en el imaginario filosófico. Cabría preguntarse si muchos de los autores llamados externalistas lo son, digámoslo así, a priori, esto es, por convencimiento, o a posteriori, es decir, como reacción ante las dificultades planteadas por la concepción internalista. Y es que, en muchos casos, las alternativas externalistas son únicamente eso, alternativas: aparecen como respuesta a las carencias de las teorías internalistas, no tienen gran peso filosófico por sí mismas y, el que tienen, se debe en gran medida a que también están comprometidos con muchas de las condiciones y de los objetivos de la filosofía tradicional.²⁶³

²⁶² R. Nozick op. cit.

²⁶³ Nos encontramos con concepciones que aun cuando subrayan la importancia de la evidencia externa para el conocimiento (en especial para evitar los casos descritos por Gettier), son incapaces de negar la importancia de los aspectos internalistas para la justificación epistémica. Steup, por ejemplo, favorece una concepción deontológica y evidencialista del conocimiento, en la que la justificación interna es una condición necesaria para el conocimiento: «yo no sé

El resultado de unir la justificación reflexiva de las creencias con la concepción causal-representacional de la percepción es la necesidad de contar con un criterio que salve la mediación de las ideas y que confiera certeza a nuestras creencias.²⁶⁴ Una presentación más formal de este problema al hilo de nuestra discusión y aplicada a los argumentos cartesianos la ha realizado E. Sosa.²⁶⁵ No nos ocuparemos aquí de las aportaciones de índole más exegética

que p a menos que esté en posesión de evidencia que me haga epistémicamente responsable de creer p » (Steup, «Epistemic Duty, Evidence, and Internality», p. 80). Una concepción evidencialista es una para la que lo único que cuenta como justificante son elementos pertenecientes a la evidencia (cuyas fuentes pueden ser la experiencia sensorial, la introspección, la memoria y —considerada de forma muy general— la intuición lógica) de una persona. De manera que nos encontramos con la siguiente restricción para los justificantes: sólo los estados evidenciales de una persona cuentan como justificantes. Con ello los internalistas disponen de una condición lo suficientemente restrictiva en sus propios términos (p. 81). De las anteriores consideraciones resulta el siguiente modelo: (1) Si x es tal que hace que una persona S sea epistémicamente responsable de creer que p , entonces S debe poseer, cognitivamente, x ; (2) sólo existe una manera en la que x puede llegar a estar en posesión (cognitiva) de S : S debe estar en un estado evidencial que constituya evidencia a favor de x y, así, posibilite que x justifique que S crea que p ; y (3) si esto se cumple entonces x es, en sí mismo, un estado evidencial o un elemento totalmente superfluo en la justificación de la creencia de S (p. 82). El modelo presenta elementos externalistas-confiabilistas, pero sigue siendo fiel a la intuición internalista según la cual los seres humanos podemos saber que sabemos, por lo que no sólo adquirimos nuestro conocimiento por medio de procesos que son fiables, sino que podemos saber además que dichos procesos son fiables.

²⁶⁴ El resultado de esta mezcla de exigencias y presupuestos aparentemente tan excluyentes es también una gran desconfianza hacia el quehacer filosófico y lo que podemos esperar de él. Sus procedimientos no parecen tener otra finalidad que la de salvar las apariencias. Es el caso de la necesidad de contar con criterios de certeza que nace de unir dos creencias y una ambición contradictoria con ellas: la creencia en la existencia del mundo y la creencia en que somos seres esencialmente reflexivos con la capacidad de acceder directamente a nuestros, pero no al mundo. Sin embargo, ambicionamos tener un acceso directo y cierto al mundo. El intento de superar la insatisfacción que produce el armazón ideológico de las teorías internalistas ha sido la causa de los debates en torno a cuestiones como la de la justificación epistémica mencionado más arriba. La insatisfacción se extiende a niveles más abstractos de reflexión, dando lugar a problemas meta-epistémicos sobre los que diré algo más adelante.

²⁶⁵ Sosa, 1996.

dedicadas al argumento cartesiano, sino que únicamente seguiremos la exposición del problema del criterio.

Cumplir con el requisito de meta-comprensión impuesto por la concepción internalista del conocimiento requiere que el conocimiento de segundo orden que sirve de justificación a mi creencia de que p esté también justificado: si alguien me pregunta si sé tal o cual cosa y yo lo sé, entonces, tal y como hemos visto arriba, tengo que ser capaz de asentir conscientemente («sí, lo sé»), es decir, tengo que creer que lo sé, pero esta creencia no sirve de mucho por sí misma si no está, a su vez, justificada. De lo cual resulta el siguiente principio del «ascenso epistémico» que, según la formulación de Sosa, consiste en lo siguiente:

Si se sabe que p y se capta (comprende) la proposición de que se sabe que p , entonces necesariamente uno está también justificado al creer que sabe que p .²⁶⁶

Pero saber que p y captar la proposición de que se sabe que p no es algo que pueda darse por supuesto, sino que requiere la satisfacción de un nuevo requisito expresado por el siguiente «principio del criterio»:

Uno sabe que p y comprende la proposición de que uno sabe que p , sólo si uno está justificado al creer que las fuentes de la creencia son (mínimamente) fiables.²⁶⁷

²⁶⁶ Sosa, op. cit., p. 10. Nótese, sin embargo, que para recoger completamente las condiciones del conocimiento reflexivo o de segundo orden (si p es verdadero y creo que p , entonces sé que p y sé que sé que p) hace falta algo más que la justificación de mi creencia de segundo orden. Es necesario que esa creencia de segundo orden se convierta, a su vez, en conocimiento. No todas las teorías internalistas tienen necesariamente que suscribir este requisito más fuerte.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 12. El paso del principio del ascenso epistémico al principio del criterio requiere también otro principio intermedio, el principio de transferencia que aquí hemos obviado y que Sosa analiza con detenimiento. Con todo, nuestro objetivo no es otro que mostrar la posibilidad de reducir el problema del

En definitiva, es posible reducir el problema del conocimiento al problema del criterio: encontrar un criterio que justifique mi creencia en la fiabilidad de las fuentes de mis creencias. Si no logramos encontrarlo, no podremos superar el «velo de la percepción». Nuestras certezas subjetivas no adquirirían nunca el rango de certeza objetiva buscado: las creencias que mantenemos no llegarían a constituir conocimiento. No tendríamos, en fin, garantías de la existencia del mundo externo.

El problema del criterio tiene la peculiaridad de que define perfectamente cómo puede llegar a producirse el movimiento de huida con el que estamos tratando de caracterizar la investigación epistemológica tradicional. La búsqueda de criterios podría quizás llegar a satisfacerse con unos que no fueran tan poderosos (tan extraños), como para garantizar la existencia del mundo externo. Pero si pensamos que este tipo de criterios nos hacen falta es porque echamos algo en falta, o porque ansiamos algo mejor. Pero lo cierto es que, lo único que conseguimos al convertirlos en el objeto de nuestra investigación, es alimentar las dudas escépticas y adentrarnos así en un círculo en el que la amenaza de uno eleva las exigencias del otro y viceversa.

El problema, además, nos permite dar paso a las reflexiones de Cavell sobre el problema del mundo externo y sus consecuencias. Su acercamiento al problema, dicho sea de paso, se produce con el bagaje que supone la práctica que ha heredado de la filosofía del lenguaje ordinario. Así, veremos cómo trata de acercarse todo que sea posible a las distintas posiciones enfrentadas, con el objetivo de sacar a la luz sus motivaciones. En esa misma línea,

conocimiento tradicional al problema que supone satisfacer el principio del criterio; y que si, como Descartes, lo que buscamos es un conocimiento cierto, entonces el criterio debe servir para justificar algo más que una *mínima* fiabilidad por parte de nuestros órganos sensoriales.

algunas de sus principales preocupaciones serán, precisamente, la de dar una respuesta a la necesidad de salir en busca de criterios garantizadores de la existencia de algo, o la de entender cómo es que el escéptico llegue a pensar que sus conclusiones son alguna especie de descubrimiento.

6

LA VERDAD DEL ESCEPTICISMO

6.1 CAVELL Y EL PROBLEMA DEL CRITERIO

Cavell no llega a plantearse el problema del criterio tal cual ha sido presentado en el capítulo anterior. En el caso de Cavell, el problema proviene, tal y como vimos en el capítulo 3, de su apreciación de la importancia que tiene la noción de criterio en la filosofía de Wittgenstein y de su percepción de que se trata de un elemento determinante en su confrontación con las dudas escépticas. Ahora bien, en este marco, no es menos importante la necesidad que Cavell hace suya de acabar con cierta interpretación según la cual Wittgenstein se habría propuesto zanjar definitivamente las dudas escépticas a fuerza de proporcionar criterios de certeza. Nuestro autor reconoce la importancia que el escepticismo y la noción de criterio tienen en la segunda etapa de la filosofía wittgensteiniana, pero no acepta la parte de la interpretación que lo asocia con criterios de certeza.

El análisis de la noción de criterio y de lo que otorga, lo hace Cavell en el más puro estilo austiniano: establece una serie de comparaciones entre algunos usos cotidianos de la misma, y otros usos aparentemente más específicos que podemos encontrar en algunas entradas de las *Investigaciones Filosóficas* para concluir que la noción de Wittgenstein no se diferencia tanto de la ordinaria.

Como decíamos, nos parece que Cavell es uno de los autores que mejor ha sabido medir la importancia que tiene el escepticismo en la obra de

Wittgenstein, así como el alcance de sus aportaciones al respecto, de manera que es capaz de poner en perspectiva la tensión existente en las obras wittgenstenianas.²⁶⁸ La tensión entre ambos polos (escepticismo y creencia cierta) es clave para entender los «movimientos del pensar» wittgenstenianos. Se trata de una tensión en opinión de Cavell no resuelta, pero que por eso mismo es definitoria de la obra wittgensteniana. En cualquier caso, no es éste un aspecto de su obra demasiado relevante excepto quizás, para aquellos que sólo ven el mundo en blanco y negro. Cavell no es precisamente uno de ellos, dado que la gama de colores que es capaz de reconocer es bastante amplia y quizás por ello precisamente sea uno de los autores que mejor han sabido honrar el pensamiento de Wittgenstein, bien que este hecho no ha sido apreciado por muchos.

En cualquier caso y retomando el problema que nos ocupaba, en el capítulo 4 tuvimos ocasión de ver que Cavell defiende una visión de los criterios de Wittgenstein en los que éstos no tienen la misión de contradecir los argumentos escépticos y resume la función que sí tendrían con la siguiente fórmula: «los criterios son “criterios de que algo es el caso”, no en el sentido de que nos hablen de la existencia de una cosa, sino de que nos dicen algo así como su identidad, no de que el caso *es*, sino del *caso* que es. Los criterios no

²⁶⁸ Esta tensión característica de la obra de Wittgenstein también ha sido recogida, como mínimo, por otros dos autores muy influyentes en las últimas décadas (mucho más influyentes que Cavell), como son Saul Kripke y Richard Rorty. El primero presenta a un Wittgenstein atraído por el encanto del argumento escéptico en el asunto de seguir una regla, pero que es capaz de escapar del escepticismo porque ofrece una solución al mismo, escéptica bien es verdad, pero solución al fin y al cabo (Cfr. Kripke, 1982). Según Rorty, Wittgenstein sería un escéptico a los ojos de la Filosofía (con mayúsculas, no lo olvidemos, para designar a la filosofía tradicional dominada por el programa de la epistemología cartesiana), pero no lo es finalmente porque escapa de la Filosofía haciendo filosofía (con minúsculas). Más adelante veremos cómo resuelve Cavell esta tensión.

determinan la certeza de los enunciados, sino la aplicación de los conceptos empleados en los enunciados.»²⁶⁹

Visto desde la perspectiva de la filosofía tradicional, con esta edulcoración de nuestros criterios, Wittgenstein habría admitido la afirmación básica del escepticismo, que en lo que venimos diciendo podría expresarse de la siguiente manera: que no podemos conocer con certeza si lo que creo ver es, pongamos por caso, un poco de cera, un jilguero, un tomate o tan sólo el producto de mi imaginación.

En cualquier caso, y dejando a un lado por ahora este asunto de las aspiraciones poco racionales de la razón, lo que, llegados a este punto, le parece a Cavell que es el verdadero problema a resolver es por qué el escéptico cree que ha descubierto un hecho extraordinario y, hasta el momento en que él lo descubre, desapercibido para los demás.

Si averiguamos qué es lo que otorga a la conclusión escéptica el rango de descubrimiento, estaremos en el buen camino para resolver el problema de la existencia del mundo externo, o eso al menos es lo que piensa Cavell. Se trataría de una solución basada en la comprensión de los motivos originales del problema y no tanto en una refutación de sus argumentos o conclusiones finales. En esto Cavell se suma a una larga lista de notables pensadores contemporáneos que suscriben lo que Barry Stroud denomina la «corrección condicional» del escepticismo: una vez aceptadas las reglas del juego propuestas por la investigación tradicional y aceptadas también por el escéptico, no parece quedar más remedio que aceptar también que sus conclusiones son inevitables. Una refutación directa del escepticismo, por lo tanto, no sería posible.

A los autores que así piensan los engloba Michael Williams bajo el rótulo de «nuevos escépticos»²⁷⁰. Además de estar unidos por esta creencia en

²⁶⁹ CR, p. 89.

²⁷⁰ M. Williams, 1996.

la coherencia interna del escepticismo, se trata de pensadores que defienden que se trata de un problema natural que habría que afrontar dando un rodeo, o bien aceptando su presencia y tratando de vivir lo mejor posible con ella. A diferencia de otros escépticos más radicales, los «nuevos escépticos» hacen compatibles las tesis escépticas con las creencias y las prácticas cotidianas. Son escépticos, pero menos. Utilizan el escepticismo con fines propios, ya sea para llamar la atención sobre alguna particularidad del proyecto epistemológico tradicional (Stroud), del progreso de nuestro conocimiento (Nagel), del escaso o nulo sentido de las ambiciones filosóficas tradicionales (Wittgenstein, Rorty, Heidegger) o sobre algún aspecto profundo de la condición humana (Cavell). Aunque en el caso de Cavell nos encontramos con una particularidad. Puestos a refutar al escéptico, Williams favorece la opción de un diagnóstico teórico, un diagnóstico que revele la carga teórica que sustenta al escepticismo, contradiciendo así a todos los que ven el escepticismo como algo intuitivo, pero en ningún caso se trataría de una refutación. Por su parte, a Cavell le atribuye Williams el intento de refutar definitivamente las tesis escépticas mediante el diagnóstico terapéutico, por lo que no se ajustaría del todo a las condiciones que definen a los nuevos escépticos.

Volviendo a Cavell, opina éste que la respuesta al problema suscitado por el estatus de descubrimiento otorgado a la conclusión escéptica se resuelve si rastreamos el progreso desde el descubrimiento de que *a veces* no conocemos realmente lo que creíamos conocer, hasta la conclusión general de que *nunca* lo hacemos. En la importancia de este aspecto coincide Cavell con Austin, que en «Otras mentes»,²⁷¹ pensando con casi total seguridad en Descartes, acusa a los filósofos tradicionales de generalizar sus conclusiones tendenciosamente (aunque existen diferencias en cómo interpreta cada uno de

²⁷¹ Austin, 1975, pp. 87-117.

ellos esa importancia). La naturaleza general de las conclusiones de la empresa epistemológica tradicional es una cuestión que la define y que no está exenta de problemas. También en Cavell recibirá cumplida atención, si bien habremos de esperar aún un poco antes de poder otorgársela nosotros.

Además de este carácter general, lo que según Cavell es sintomático del escepticismo es que repudia la validez de los criterios que nos ponen en sintonía con nuestros congéneres, los criterios que funcionan en nuestras vidas cotidianas. Es éste un aspecto que define claramente en qué consiste el escepticismo, pero también qué es lo que busca la filosofía tradicional y remite a lo que ya hemos apuntado que son las ambiciones y promesas de la filosofía. Promesas que nos hacen ver que ambos comparten una empresa filosófica que les aleja de las vidas que cada uno de nosotros lleva a diario. La percepción que Cavell demuestra en este asunto es crucial para entender su aproximación al escepticismo. Pero por ahora sólo interesa subrayar que esta desconfianza en nuestros criterios ordinarios, compartida tanto por la filosofía tradicional (que espera más de ellos de lo que pueden dar) como por el escepticismo (afirma que lo que dan no es suficiente), nos puede ayudar no sólo a la hora de enfrentarnos al problema del criterio, sino también a comprender más fácilmente en qué consiste la actitud filosófica de Wittgenstein: la de hacer filosofía con los pies en el suelo, sin alejarnos demasiado del mundo ordinario. Nos ayuda, asimismo, a comprender por qué según Cavell (y también según Wittgenstein), escépticos serían todos aquellos que se planteen la existencia del mundo como un problema, tanto los que la cuestionan, como los que se ven llevados a la necesidad de afirmarlo.

En resumidas cuentas, hasta ahora habríamos visto que el problema del criterio surge a partir de una determinada manera de plantear el problema del conocimiento que se encuentra con la perentoria necesidad de otorgar rango de existencia objetiva a los objetos de nuestras creencias. Para esta manera de hacer filosofía, los criterios ordinarios no son garantía suficiente:

pide algo más. Eso de más que necesitan es lo que da lugar a la mayoría de problemas que afectan a la filosofía tradicional. Cavell defiende, en cambio, una concepción en la que los criterios no hagan las veces de «marcas de la existencia» de algo y en esta concepción coincide tanto con Wittgenstein como con Austin, para quienes los criterios están relacionados con el conocimiento de cómo se llama algo.

Ahora bien, existe una diferencia de calibre entre las respectivas nociones de criterio de estos dos filósofos que está marcada por la clase de objetos a los que las aplican. En los casos considerados por Austin, los criterios se aplican a lo que Cavell denomina «objetos específicos».²⁷² Son casos en los que existe una pregunta enteramente natural acerca de cómo sabemos el nombre de algo y una respuesta natural también, consistente en dar un nombre en base al conocimiento de los criterios establecidos. Podemos hablar de criterios de identificación.

En los casos considerados por Wittgenstein nos encontramos con «objetos genéricos», que son objetos cuya identificación no requiere que se dé su nombre y cuando existe algún problema con dicha identificación, las situaciones en las que eso ocurre son tales que el problema no lo determina la carencia de un detalle o de información de algún tipo. Más bien se trataría de criterios gramaticales que no se adquieren al incorporar algún conocimiento específico, sino que son adquiridos por el mero hecho de pertenecer a una cultura y hablar un lenguaje. Un criterio de este tipo no relaciona unívocamente a un nombre con un objeto (los de Austin sí lo hacen), sino a varios conceptos con el concepto del objeto en cuestión, por lo que poseer un criterio es, en este caso, equivalente a poseer la habilidad de emplear un determinado concepto en conjunción con otros conceptos en diferentes ocasiones (en el caso de Austin, la posesión de uno de sus criterios permite

²⁷² Cfr., CR, p. 116.

aventurar que en una ocasión diferente seremos capaces de identificar o de reconocer un objeto semejante, es decir, la posesión de un criterio equivale a poseer una información concreta).²⁷³

Aclaremos antes de seguir que no es la intención de Cavell sugerir que existan dos clases de objetos, sino atrapar en lo posible el espíritu del proyecto filosófico que suscita cada uno, esto es, la clase de problema de la que son el objeto de estudio cada uno.²⁷⁴

Otra manera de explicar en qué consisten los criterios wittgenstenianos podría ser la de señalar que son tales que determinan la posición de un determinado concepto dentro de nuestro sistema conceptual. Y así, en cuanto a aquella afirmación un tanto oscura de Wittgenstein en las IF según la cual la gramática es la esencia de los objetos, podría interpretarse como que «hay que saber *ciertas* cosas sobre un objeto para poder saber *algo* (más) sobre él (sobre *él*).²⁷⁵

Todo esto nos sirve para llamar la atención sobre la distinta percepción que del problema del mundo externo tenían tanto Austin como Wittgenstein. El primero se resiste a aceptar las condiciones tradicionales del mismo, las que exigen ir más allá de la mera identificación de objetos. Pero lo hace desde la honestidad de quien cree que no hay ningún problema *profundo*. Volviendo a la distinción realizada en el capítulo anterior, diríamos que Austin no ve la necesidad de plantearse la variante ontológica del problema porque es capaz de resolver, sin mayores dificultades que las que pueda plantear cualquier otro problema empírico, el problema del conocimiento. Wittgenstein, por su parte, sí parece reconocer la profundidad de lo que busca el filósofo tradicional. A pesar de ello coincide con Austin en rechazar la variante ontológica del problema porque se trata de un supuesto, o de una

²⁷³ *Ibidem*, p. 130.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 100.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 130.

creencia básica, que no tiene sentido cuestionar. En cuanto al problema del conocimiento y de los criterios necesarios para justificar nuestras creencias, Wittgenstein adopta una posición kantiana, en el sentido de que defiende la imposibilidad de dejar de conocer las cosas que conocemos, si bien la certeza que alcanzamos con nuestro conocimiento no es mayor que la que permitan los criterios tal y como han sido descritos más arriba.

Y con respecto a Cavell y el problema del criterio, ¿qué? Pues sólo nos queda reunir todo lo dicho con relación a los criterios wittgenstenianos, que son los que suscribe Cavell, para ver que la solución a la búsqueda filosófica de fundamentos inamovibles no pasa por el establecimiento de criterios. Parafraseando a Cavell, diremos que los criterios no pueden ir más allá de los límites gramaticales y por ello nunca alcanzarán los dominios del ser, esto es, de la existencia totalmente independiente.²⁷⁶

La no existencia del tipo de criterios anhelados por la filosofía tradicional puede provocar una sensación de desencanto acompañada por el consecuente pesimismo acerca de cualquier empresa intelectual. ¿Cómo evitar caer en el más profundo escepticismo llegados a este punto? La respuesta que nos da Cavell consiste en que no es aconsejable enfrentarse al pesimismo (al escepticismo) directamente, pues si hemos llegado hasta este punto (se supone que aceptando cada uno de los pasos intermedios), ya no tiene sentido negar lo que desde aquí parece evidente. Así pues, lo que nos propone es dar una especie de rodeo que nos lleve hasta el comienzo de la travesía filosófica, con el objetivo de desvelar las razones del desencanto anterior. De descubrir por qué, cuando hacemos filosofía, nos saben a tan poco los criterios con los que nos manejamos a diario y, en consecuencia, nos afanamos en perseguir

²⁷⁶ En *Sobre la Certeza*, podemos entrever algo más que contingencia, algo que podría quizás expresarse con la expresión aparentemente paradójica de «inexorable contingencia». Sin embargo, el interés de Cavell por Wittgenstein no alcanza hasta esta última obra del autor austriaco. Sobre esto diremos algo más en nuestras conclusiones.

quimeras. Y el lugar donde Cavell se dispone a buscar la solución al problema no está fuera de nuestro mundo, sino mucho más cerca, tanto como dentro de cada uno de nosotros. Primero, no obstante, tendrá que vencer el obstáculo escéptico, si bien para ello no se verá obligado, como Descartes, a asegurar la existencia del mundo externo, sino más bien a interpretar la conclusión y los procedimientos escépticos en una clave distinta a la impuesta desde la tradición filosófica más ortodoxa.

6.2 CAVELL Y EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO

La investigación tradicional del conocimiento nos había dejado en una situación en la que sus conclusiones contradecían nuestras creencias más arraigadas. Las opciones aquí son al menos dos: o bien ser fieles a la conclusión escéptica y ver cómo encaja en nuestra vida ordinaria; o bien mantener a pesar de todo las creencias ordinarias. Esto último no implica necesariamente que se niegue la conclusión escéptica sin más. Se puede, como veíamos con Rudd o Stroud, optar por defender la compatibilidad de las creencias ordinarias y la conclusión escéptica. También podemos optar por respetar la conclusión y los procedimientos escépticos sin que ello nos convierta en escépticos, claro que esto último no se entiende claramente desde el contexto tradicional. Esta última es la opción por la que opta Cavell. Desde la filosofía tradicional será interesante ver cuánto puede aproximarse al escepticismo sin comprometerse con su causa. Otra cosa distinta es que las conclusiones alcanzadas por el propio Cavell dependan de un rechazo previo de las condiciones de reflexión tradicionales.

Vimos que Cavell comenzó su aproximación a los problemas del conocimiento desde la filosofía del lenguaje ordinario. Esta corriente filosófica opta por mantener la pertinencia de nuestras creencias ordinarias

por encima de las insinuaciones filosóficas. En *MWM* había defendido la pertinencia de los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario. También señaló en esa ocasión las diferencias existentes entre esos procedimientos y los de la filosofía tradicional. Sin embargo, en *CR* nos dice que, siguiendo a Thompson Clarke, prefiere pensar que es mejor integrar los procedimientos del lenguaje ordinario con los procedimientos de la epistemología tradicional.²⁷⁷ En lo que ya no seguirá Cavell a Clarke es en la afirmación de que si las creencias ordinarias son inmunes a las alegaciones filosóficas, la relación recíproca también debería ser cierta.

Lo que continúa suscribiendo Cavell de la filosofía del lenguaje ordinario es su interés por *quién* dice qué y en qué *circunstancias* lo dice. En consecuencia, pide que se tenga el mismo respeto con los procedimientos tradicionales que el que la filosofía del lenguaje ordinario exige para lo que pueda decir cualquier persona. En el sentido inverso, Cavell le pide a los procedimientos tradicionales que sean razonables a los ojos de cualquier persona capaz de entender el lenguaje en el que se expresan.

Antes de retroceder hasta el origen de la empresa filosófica que desemboca en el escepticismo, Cavell tiene que explicarnos cómo interpreta esta búsqueda y cómo, según él, llega a las conclusiones a las que llega. Porque aunque la naturaleza de la conclusión escéptica es compartida por la mayoría de los autores que dedican parte de sus vidas a complicárselas con problemas como el de la existencia del mundo externo, lo que motiva dicha búsqueda no es un asunto que suscite tanto consenso. Una de las opiniones más extendidas y aceptadas es que se trata de una búsqueda de certeza,²⁷⁸ pero como tendremos ocasión de ver más adelante, Cavell no es uno de los autores

²⁷⁷ «Prólogo» a *CR*.

²⁷⁸ Cfr. Dewey *La busca de la certeza*; y Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*

que acepta esta opinión, no porque la encuentre errónea, sino más bien porque le parece insuficiente.

6.3 LA RAZONABILIDAD DE LA DUDA ESCÉPTICA

Gran parte de la fuerza o del atractivo que parece tener el escepticismo se debe a lo intuitivo que puede llegar a ser una vez que se considera desde un determinado punto de vista. Otra manera de decir lo mismo es que para negar el escepticismo necesitamos negar muchas de las creencias que aceptamos en nuestra vida cotidiana.²⁷⁹ No obstante, no podemos obviar que su conclusión choca de frente con muchas otras creencias de sentido común. Estos dos aspectos o rasgos fenomenológicos de la conclusión escéptica —el que la conclusión escéptica nos pueda llegar a parecer un *descubrimiento*, y que dicha conclusión entre en *conflicto* con nuestras creencias más familiares— le parecen a Cavell definitivos para entender en qué consiste la investigación emprendida por el epistemólogo tradicional.

Más importante aún le parece que el razonamiento que desemboca en que la conclusión escéptica sea razonable o natural, adjetivos que en manos de Cavell vienen a ser prácticamente equivalentes. Para mostrar que es así, Cavell introduce lo que el llama él «recital escéptico» a la luz de las consideraciones que hace Austin sobre el mismo asunto.

La investigación epistemológica clásica, tradicional o cartesiana sigue los siguientes pasos: (1) se considera una creencia suficientemente familiar; (2) se identifican sus bases o fundamentos (por ejemplo, los órganos sensoriales); (3) se comprueban dichos fundamentos en el caso de una creencia acerca de un objeto genérico; (4) descubrimiento de que, por sí solas,

²⁷⁹ Cfr. Stroud, *The Significance...*, op. cit., p. 82.

las bases detectadas no son, contrariamente a lo que creíamos, suficientes para nuestro conocimiento; y (5) toca preguntarse qué es lo que conocemos.²⁸⁰

Por su parte, Austin procede de la siguiente manera: (1) se realiza una pretensión o alegación de conocimiento («hay un jilguero en el jardín»); (2) se cuestiona dicha pretensión («¿cómo lo sabes?»); (3) se ofrece una justificación («por su cabeza roja»); y (4) se cuestiona la justificación ofrecida («pero eso no es suficiente; los pájaros carpinteros también tienen la cabeza roja»)²⁸¹.

La conclusión en ambos casos es similar: podemos dudar de nuestras pretensiones de conocimiento. Pero esto no es lo mismo que decir que sean manifiestamente falsas. Las diferencias comienzan cuando, según Austin, el escéptico generaliza su conclusión y la hace extensiva a *todas* nuestras creencias o a todo nuestro conocimiento putativo. En opinión de Austin, en este caso el escéptico mostraría una tendencia un tanto sospechosa hacia la generalización de sus consideraciones.²⁸²

A favor de su argumento Austin avanza varias condiciones, de entre las que destacan las condiciones de la «suficiencia razonable» («enough is enough...»): «suficiente significa suficiente para mostrar que (racionalmente y para los propósitos e intenciones actuales) ‘no puede’ ser otra cosas»; y la de la «pérdida definida»: el que dice «eso no es suficiente’ [pensemos en Kripke] es que tiene en mente alguna pérdida más o menos definida».²⁸³ En ambos casos se percibe que Austin no respeta, hasta el punto pedido por Cavell, los procedimientos tradicionales, que prefiere refugiarse en la seguridad que proporciona el lenguaje ordinario y apostar por una concepción del

²⁸⁰ CR, p. 196.

²⁸¹ Ibidem, p. 197.

²⁸² Cfr. Austin, 1975, p. 96.

²⁸³ Ibidem, p. 76.

conocimiento en la que saber lo que es algo es, en gran medida, saber cuál es el nombre de ese algo.²⁸⁴

Cavell, en el papel de abogado defensor de la causa tradicional, no comparte este punto de vista y afirma, al contrario, que no hay nada que el escéptico necesite argumentar para llegar a una conclusión de carácter general, sino que la naturaleza de la conclusión a la que llega el escéptico no es más que el producto lógico de algo que percibe en el transcurso de sus investigaciones. Y ¿qué es ese algo?, pues que el caso considerado es un *caso ideal de conocimiento*, esto es, un caso en el que «puesto que yo no sé, o no puedo descubrirlo, en *este* caso, no puedo saber en *ningún* caso en absoluto».²⁸⁵

6.4 UN CASO IDEAL DE CONOCIMIENTO

Descartes medita sentado frente al fuego de su estufa. Una situación perfectamente familiar y sin ningún obstáculo reseñable que dificulte la percepción de su entorno. El final de la historia es bien conocido y nada favorable a las pretensiones originales de la investigación. Descartes no sólo encuentra razones para poner en duda algunas de sus creencias concretas, sino que su duda alcanza por lo demás a todo nuestro conocimiento putativo sobre el mundo externo: ¿qué es lo que justifica el carácter general de la conclusión escéptica?

Arriba ya se dijo que, según Cavell, Descartes no necesita argumentar nada, pues a diferencia de lo que ocurre con los casos considerados por Austin, el de Descartes es un *caso ideal de conocimiento*. Como primera característica tenemos que en los casos considerados por un filósofo

²⁸⁴ *Ibidem*, n. 2, p. 83.

²⁸⁵ CR, p. 198.

tradicional las condiciones contextuales no son relevantes, es un caso «tal que todos deberíamos admitir que ostenta la *mejor* expectativa de certeza; un caso presentado precisamente para darnos a entender que si no conocemos aquí, es que nunca podemos hacerlo.»²⁸⁶

Descartes nos dejó bien claras las características especiales en las que lleva a cabo sus meditaciones filosóficas, por ejemplo, cuando comenta que la desconfianza que se propone mantener con respecto a la validez de sus opiniones «nunca será demasiada [...], pues no se trata ahora de la acción, sino sólo de la meditación y el conocimiento»²⁸⁷. O, en la misma línea, cuando responde a Gassendi que «debemos atender a la diferencia que hay entre la conducta en la vida y la indagación de la verdad»²⁸⁸ ya que, por ejemplo, «nadie en su sano juicio pondrá jamás en duda que hay un mundo».²⁸⁹ Bernard Williams subraya la importancia que tiene este hecho para definir en qué consiste el proyecto cartesiano de investigación pura. Según Williams, Descartes o cualquier filósofo, se convierte en el «Investigador Puro cuando abandona cualquier otro interés que no sea su interés por el conocimiento».²⁹⁰

Cuando, en los casos que propone Austin como ejemplos de situaciones en las que puede surgir la cuestión del conocimiento, alguien cuestiona una afirmación del tipo «eso de ahí enfrente es un jilguero», lo que está en juego es la identificación de un objeto concreto, en este caso la identificación de una determinada clase de ave. Así pues, las razones que podemos ofrecer en estos casos para apoyar nuestra creencia serían del tipo «lo sé por el color rojo de las plumas de la cabeza», «lo sé porque sé todo lo

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 199.

²⁸⁷ Descartes, *op. cit.*, p. 130.

²⁸⁸ Descartes, «Respuestas del autor a las quintas objeciones», *Meditaciones...*, *cit.*, p. 279.

²⁸⁹ Descartes, «Resumen de las seis meditaciones», *Meditaciones...*, *cit.*, p. 16. La traducción de Peña ha sido ligeramente modificada.

²⁹⁰ B. Williams, 1978, p. 47.

que hay que saber sobre los jilgueros», etc. Apelando a la distinción anterior entre objetos específicos y genéricos, Cavell lo resume diciendo que los casos de Austin son casos en los que lo que se busca es la identificación de *objetos específicos*.

Por su parte, los casos del filósofo tradicional son tales que lo que se busca es el conocimiento de la *existencia* de *objetos genéricos*. Otra manera de decirlo podría ser que lo que se pregunta el filósofo sería, por ejemplo, si este trozo de cera que me parece tener frente a mí es *realmente* un trozo de cera. Un objeto genérico es tal que no tiene partes constituyentes que sirvan para identificarlo, y no pueden serlo porque el problema que suscita este tipo de objetos no se reduce al de su identificación empírica, pues aún después de haber dicho que se trata de un trozo de cera todavía es posible preguntar —o así le parece al filósofo tradicional— si es realmente un trozo de cera o no. Con ellos no hay «suficiencia razonable» que valga.

Cavell no sabe decirnos por qué es así con los casos tradicionales, pero sí tiene claro que, en todos los casos que él conoce, la investigación tradicional *comienza* cuestionando la existencia de un objeto genérico.²⁹¹ Estos comentarios servirían para marcar las diferencias entre Austin y el filósofo tradicional, pues al no haber reconocido esta necesidad del filósofo tradicional, Austin habría trivializado el problema al que se enfrenta aquél. Por el contrario, Cavell nos dice que tenemos que tomarnos tan en serio al filósofo como para que su problema nos parezca un problema real. El hecho de que sea un problema que no surge en condiciones normales no lo convierte necesariamente en algo absurdo. La experiencia de que hay algo que falla en nuestro conocimiento no tiene que ver únicamente con la falibilidad de nuestros órganos sensoriales, pues de dicha falibilidad no se sigue la privación metafísica que aparentemente experimenta el filósofo escéptico: su

²⁹¹ CR, p. 204.

duda no es enteramente natural porque, por lo general, no surge en circunstancias normales (léase: ordinarias); pero no deja de ser natural porque expresa «la experiencia natural de una criatura lo suficientemente complicada o agobiada como para poseer en absoluto lenguaje».²⁹²

En estas situaciones ideales, en las que se lleva a cabo la investigación epistemológica tradicional, la conclusión escéptica es inevitable: nuestros órganos de los sentidos no sirven como fundamentos para nuestro conocimiento (cierto) del mundo porque no vemos, por ejemplo, objetos directamente, con lo que no conocemos el mundo de la manera que pensábamos hacerlo lo hacíamos. En otras palabras, dadas las condiciones del contexto tradicional de reflexión filosófica, se sigue de forma natural (condicionalmente correcta) que no conocemos el mundo.²⁹³ Al tratarse de una situación ideal de conocimiento, la conclusión se generaliza de forma, también, natural, sin necesidad de argumentar nada.

Así pues, manteniéndonos en las coordenadas en las que tiene lugar el debate tradicional, si la argumentación escéptica es razonable y su conclusión es condicionalmente correcta, podemos preguntarnos: ¿de qué manera, si es que existe alguna, piensa Cavell que es posible superar el escepticismo? En este punto es donde encontramos una de las aportaciones más originales de Cavell a los intentos de lidiar con el escepticismo.

²⁹² *Ibidem*, p. 207. La falibilidad puede dar lugar a teorías probabilísticas del conocimiento, pero no a la sensación de privación metafísica expresada por la duda escéptica acerca de la existencia del mundo externo. Más que la falibilidad, el tipo de experiencia que necesita, nos dice Cavell, es una en la que «podría ser el caso que mis sensaciones no fueran sensaciones *del* mundo, del que yo creo en absoluto que lo son, o bien que yo sólo conozco los objetos como parecen ser (para nosotros), nunca como son en sí mismos (*Ibidem*, p. 211).

²⁹³ *Ibidem*, p. 212.

6.5 EL IDEAL CRÍTICO DE CAVELL

La mayoría de los intentos de refutar el escepticismo centran todos sus esfuerzos en la conclusión escéptica. Ya hemos visto que a Cavell esto le parece fútil, pues dicha conclusión es condicionalmente correcta, además de

[...] absolutamente incurable y ningún razonamiento nos podría llevar jamás a un estado de seguridad y convicción sobre tema ninguno.²⁹⁴

Otros intentos, sin embargo, han defendido que dicha conclusión no tiene sentido. Frente a críticas de este tipo (como pueden ser las producidas por la filosofía del lenguaje ordinario, o por filosofías que defiendan algún tipo de verificacionismo, como sería el caso del positivismo lógico), Cavell argumenta que no son suficientes, pues todo aquel que entienda el lenguaje en el que expresa sus dudas el escéptico entenderá también su conclusión.

Tanto la utilidad como la autoridad, en tanto «datos filosóficos», de lo que se dice ordinariamente, dependen de que su empleo no esté sujeto a ninguna posición o teoría filosófica particular. En opinión de Cavell, esto es lo que ocurre cuando se trata de combatir al escéptico, pues éste sí que asume una posición filosófica bien definida mientras que el defensor del lenguaje ordinario no. Sin embargo, esta situación es parcial pues: 1) se asume que el escéptico no domina su propio idioma con la misma perfección que sus críticos;²⁹⁵ pero 2) el escéptico reconoce que sus conclusiones son incompatibles con lo que se dice y con lo que se cree ordinariamente.²⁹⁶

Estas concesiones del escéptico, nos dice Cavell, pueden parecer forzadas, pero para demostrarlo es necesario mostrar que una persona que domina su idioma —el escéptico— y que conoce cuantas cosas haya que

²⁹⁴ Hume, 1748/1992, p. 177.

²⁹⁵ «Knowing and ...» op. cit., pp. 47-8.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 48.

conocer, no tiene para ellas ninguna utilidad. Ahora bien, no es una tarea sencilla. En todo caso será necesario proceder desde dentro: «comprender desde dentro la posición que estamos tratando de criticar» es «metodológicamente fundamental» en una filosofía que se basa en el lenguaje ordinario.²⁹⁷ Este hecho nos hace ver que: 1) la apelación al lenguaje ordinario no puede ser una refutación directa del escepticismo (decir que lo que el filósofo escéptico dice contradice lo que decimos ordinariamente porque realmente no quiere decir lo que dice, no es suficiente: lo primero no sorprende al escéptico y lo segundo no deja de ser un abuso)²⁹⁸, lo que sí que puede, y debe hacer directamente, es mostrar «qué es lo que el escéptico hace o debe decir, o incluso cómo puede querer decir lo que dice»;²⁹⁹ 2) esto a su vez significa que apelar a lo que «ordinariamente debemos decir no constituye una defensa de las creencias ordinarias o del sentido común».³⁰⁰ proceder desde lo que se dice ordinariamente «no sitúa a un filósofo más cerca de las «creencias» ordinarias que de las «creencias» o tesis de cualquier filosofía contraria».³⁰¹ Lo cual debería hacernos ver que una apelación a lo que ordinariamente decimos «no es lo mismo que una prueba a favor de lo que todos creemos».³⁰² 3) Lo que este crítico necesita es alcanzar una posición a partir de la cual ni el acuerdo ni el desacuerdo sean posibles.

Aplicando este «ideal crítico», consistente en «comprender desde dentro una posición que estamos tratando de criticar», Cavell dirige su atención al comienzo de la investigación intentando comprender sus motivaciones, cómo y por qué existen filósofos que sienten la necesidad de llevar a cabo una investigación de ese tipo y en esos términos. Hasta ahora

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 48. Se trata, nuevamente, del «ideal crítico», aplicado ya por Cavell en el problema del mundo externo.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 48.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 48.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 49.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 49.

³⁰² *Ibidem*, p. 49.

Cavell ha concluido que las bases para la duda son razonables (naturales); pero, ¿ocurre lo mismo con las bases sobre las que se apoya la pretensión de conocimiento con la que comienza la investigación sobre nuestro conocimiento? Veámoslo con detenimiento.

Llegado a cierto punto en su investigación, el epistemólogo tradicional afirma que no nos es posible ver la parte trasera de un objeto, ni tampoco su interior. Ahora bien, presentar este hecho como un reproche a nuestro modo de ver (y de conocer las cosas) parece suponer que sí sería posible visionar por completo dicho objeto, lo cual es ininteligible. El escéptico puede reaccionar diciendo que esta respuesta de su crítico es la que demuestra que no ha comprendido lo que quiere decir. La salida que le quedaría al crítico consistiría en encontrar el origen de la aparente inteligibilidad de las palabras del escéptico, lo que contribuye a dar la impresión de que significan algo, esto es, ha de recurrir a la diagnosis.

Cavell ya tiene localizado dicho origen: las palabras mismas, el hecho de que «en algunos contextos posean un significado completo».³⁰³ Así que lo que se le puede reprochar al escéptico es que emplee sentencias que tienen un significado en ciertos contextos en otros en los que carecen por completo de sentido. En nuestro caso concreto, el escéptico se vale de casos en los que de hecho no nos es posible ver la parte trasera de un objeto y los emplea como modelo de nuestra manera de ver en general.³⁰⁴

Ahora bien, no todo está perdido para el escéptico, pues, como hemos tenido ocasión de ver en el apartado anterior, lo que este reproche muestra es que su duda no es ni enteramente natural ni enteramente anti-natural: muestra que el escéptico pasa de un contexto a otro sin justificación, pero también nos dice que su duda tiene sentido en ciertos contextos. El hecho de que unas palabras no tengan sentido en un determinado contexto no quiere decir que,

³⁰³ *Ibidem*, p. 57.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 57.

de forma natural, no se les pueda encontrar alguna aplicación en él. De hecho, una de las tesis de Cavell en las que basa su análisis del lenguaje es que «usar un lenguaje depende de la habilidad para encontrar aplicaciones en nuevos contextos». La duda que se nos puede plantear en el caso del escéptico es qué distancia puede haber entre contextos diferentes para que unas palabras sigan teniendo sentido o puedan adquirir alguno, y si en su caso no se ha alejado demasiado del contexto original.

6.6 ¿DICE REALMENTE EL FILÓSOFO ESCÉPTICO LO QUE QUIERE DECIR?

Cavell se ha puesto a sí mismo en una situación en la que se hace difícil ver cómo va a ser capaz de ganar la distancia suficiente para desmarcarse de la conclusión escéptica. Su solución es complicada y bastante forzada: si el procedimiento que concluye con la duda escéptica es condicionalmente correcto y si los motivos para la duda son razonables, entonces la única salida que nos queda consiste en visitar el origen mismo de la investigación tradicional y ver si sus bases están justificadas.

La hipótesis de que se vale Cavell es la siguiente: lo que cree haber expresado el escéptico no es lo mismo que realmente expresa con las palabras con las que lo hace; dicho de otra manera, el escéptico no dice realmente lo que quería (o creía) decir. Esto es, cuando Descartes plantea un caso familiar de conocimiento con la intención de alcanzar una conclusión general sobre nuestro conocimiento, en realidad el caso que propone no constituye un caso de conocimiento y, por lo tanto, las conclusiones que se puedan extraer de una investigación semejante no afectan a nuestro conocimiento. Ahora bien, ¿cómo se demuestra algo semejante?, ¿cómo podemos convencer a alguien de que lo que dice no es lo que tenía la intención de decir? Como señalábamos, Cavell cree que la manera de hacerlo pasaría por retroceder hasta el punto de

partida de la investigación tradicional para comparar lo que pretende en ese punto el escéptico y la conclusión escéptica con la que concluye su investigación.

Al comienzo de dicha investigación nos encontramos con que las bases para las pretensiones de conocimiento son nuestros órganos sensoriales. A Cavell le parece que el filósofo escéptico altera el papel de los mismos al pasar de un contraste entre lo que vemos y lo que podemos inferir, al contraste entre lo que vemos y lo que *realmente* vemos. Es este segundo contraste el que convierte a la conclusión escéptica en un descubrimiento.³⁰⁵

6.7 CONOCIMIENTO DE OBJETOS GENÉRICOS VS. CONOCIMIENTO DE OBJETOS ESPECÍFICOS

Kant distinguió entre cosas externas a nosotros en un sentido trascendental (la cosa en sí misma, el *noúmeno*) y cosas externas a nosotros en un sentido empírico (algo que pertenece a apariencias externas, el *fenómeno*). Cavell ha distinguido entre objetos *específicos* y objetos *genéricos*, afirmando que los segundos son los propios de la investigación tradicional del conocimiento. Admitiendo lo arriesgado que es siempre hacer este tipo de comparaciones, se advierte, no obstante, un fino matiz que diferencia ambas distinciones. Basar la duda escéptica únicamente en que hay algo en los objetos que invariablemente queda más allá del alcance de nuestros poderes perceptivos, no es distinto a afirmar una verdad como es que la cara oculta de la Luna escapa a nuestro conocimiento directo. Cavell está en lo cierto al decir que el sentido de la investigación tradicional de nuestro conocimiento es distinto. Distinto, pero no de la manera que él pretende.

³⁰⁵ CR, p. 236.

Hasta ahora no he llamado la atención sobre un hecho, por lo demás bastante patente: en su interés por asociar la investigación tradicional con cuestiones profundas y filosóficamente relevantes más allá de lo que puede ser la mera identificación empírica de los objetos de nuestra percepción, Cavell identifica desde un principio (sin ser capaz de justificar su apreciación) la investigación epistemológica tradicional con lo que aquí hemos asociado con la vertiente ontológica del conocimiento. Nos dice que lo que busca el filósofo tradicional son criterios de *existencia* y que sus objetos de estudio son *genéricos*. No discrepo de su conclusión, esto es, de que a lo largo de la investigación epistemológica tradicional surjan cuestiones ontológicas, sino más bien, igual que en el caso de Moore, de la manera como plantea Cavell el problema sin pagar con antelación el peaje estrictamente epistemológico. Y todo a pesar de que, tal como quedó planteado el problema al final de la sección anterior, Cavell lo identifica con nuestro problema del conocimiento, aunque lo que le llama poderosamente la atención son sus posibles consecuencias metafísicas. En realidad, lo que ha hecho es pasar del problema de identificación austiniiano (determinar lo que es una cosa) al del conocimiento (determinar lo que son realmente mis representaciones), pero aún ha de dar el paso al problema de determinar si la cosa *es*.

Lo que busca la teoría epistemológica tradicional es un conocimiento general y cierto, que no se limite a identificar la clase de objeto que una cosa es. Sin embargo, esto no implica que la única alternativa que le queda a la filosofía frente a dicho problema empírico sea la del problema de la existencia del mundo externo: existe un paso intermedio, el del problema del conocimiento, que nos pide que justifiquemos la verdad de nuestras creencias *sobre* el mundo externo, cuya existencia aún no se habría convertido en un problema. No pretende, ni puede, ser ésta una crítica de fondo a la propuesta de Cavell, pues lo único relevante para su cometido es que exista el problema de la *existencia* del mundo externo y no tanto cómo se llega a él. Pero sí que

es sintomático de un aspecto que se volverá más importante en un apartado posterior y que apunta a que quizás Cavell no respeta tanto como pretende los procedimientos y los objetivos de la investigación epistemológica tradicional.

La importancia que tiene el hecho de que la investigación tradicional transcurra en circunstancias ideales no justifica por sí sola el paso desde la investigación empírica de la verdad de nuestras creencias sobre el mundo externo hacia la investigación de la existencia del mundo externo. Lo que esta característica de la investigación tradicional hace patente es el mayor alcance de la misma en comparación con una investigación que lo que busca es la correcta identificación de las cosas (saber cómo se llama algo). En un caso ideal esto se da por supuesto, pues aun en el caso de que sepamos algo, lo que interesa es poder determinar si ese algo es realmente lo que yo pienso que es. Adviértase que la mayor «profundidad filosófica» de esta cuestión no implica aún el cuestionamiento de la existencia del mundo externo, pero en Cavell se nota la influencia de Austin cuando no es capaz de imaginar que el problema filosófico pueda ser «profundo» y no necesariamente el problema opuesto al considerado por su maestro. Cavell va directamente de la orilla a las profundidades de las fosas oceánicas sin pasar antes por niveles considerables de profundidad intermedia.

Algo que no deberíamos olvidar es que, al investigar nuestro conocimiento, los objetos de la investigación son las creencias ordinarias. De ellas quisiéramos poder decir si constituyen conocimiento o no. Las fuentes de dichas creencias han sido tradicionalmente identificadas con los órganos sensoriales, la memoria, la introspección y la razón. Con todo, la principal es la primera, y ya vimos que en manos de los filósofos tradicionales, la (falta de) fiabilidad de dichas fuentes puede llegar a propiciar una suerte de privación metafísica.³⁰⁶ Esta privación le parece a Cavell que es una invención

³⁰⁶ (Cfr. con el problema de las otras mentes en el capítulo 7). De forma similar al problema del mundo externo, con el de las otras mentes pasamos de lo que no es

injustificada del filósofo escéptico porque, en el curso de sus investigaciones, pasa de un uso perfectamente normal del concepto de ver algo (la que lo identifica con la manera más básica de conocer lo que hay en el mundo), a otro en el que este concepto se convierte en el fundamento último de nuestras pretensiones de conocimiento. En un contexto y en unas circunstancias ordinarios, tan sólo justificamos nuestro conocimiento de un objeto particular en base a que lo vemos, cuando, como en los contextos austinianos, el objeto no cae enteramente dentro de mi campo de visión, las condiciones no son las mejores, etc. Lo que, según Cavell, necesita mostrarnos el filósofo es qué sentido, supuestamente «más profundo», pueden tener estas limitaciones en su contexto de investigación: sus palabras no dejan de tener sentido (somos perfectamente capaces de entenderlas), pero no está claro cuál es.³⁰⁷

Si Cavell hubiese planteado el problema desde su vertiente epistemológica, quizás la privación metafísica que «descubre» el escéptico no le parecería tan arbitraria, ni necesitada de una mayor justificación. Más adelante tendremos ocasión de analizar con mayor detenimiento las razones que puede tener Cavell para proceder de esta manera.

¿Estamos diciendo que a pesar de las pretensiones más generales de Cavell, existe algo que aún no está claro o que puede plantearse de otra manera? Si no es eso, sí algo parecido, pues deja la puerta abierta para que entre por ella el problema de la justificación de la propia indagación filosófica.

más que un hecho empírico (que somos personas diferentes) se convierte en una privación metafísica (no es posible afirmar con certeza la existencia de otras mentes): según la concepción cartesiana cada persona posee un acceso directo y privilegiado a su vida mental que es considerada como algo interno. El contenido de la vida mental de los demás queda oculto por el cuerpo, siendo así que la única evidencia a nuestra disposición de la vida mental de los demás es su comportamiento; pero como éste no es idéntico a los estados mentales no nos es posible afirmar con certeza la existencia de los mismos.

³⁰⁷ Vid., CR, pp. 272-279.

6.8 EL DILEMA DEL FILÓSOFO TRADICIONAL

Por un lado, el filósofo tradicional emplea palabras cuyo significado entienden perfectamente quienes comparten con él su mismo lenguaje. Pero, por otro, el uso ordinario de esas palabras es contrario al uso general que pretende darles el filósofo: ¿en qué sentido podemos decir que no vemos un objeto genérico? Si nos atenemos a las condiciones ordinarias de uso, nos encontraríamos con una situación demasiado particular que no tendría interés filosófico alguno. Sin embargo, no parece que el filósofo realice una pretensión de conocimiento particular cuando contrapone la objeción «pero, no lo ves todo entero» a la justificación «porque lo veo». Para el filósofo «ver» un objeto, en el caso de que se emplee como fundamento de una pretensión de conocimiento, significa que «vemos» todo lo que hay que ver del mismo, que nuestra visión nos proporciona toda la evidencia disponible a favor de su existencia. Pero ahora nos encontramos con que la situación es demasiado general como para que tenga algún sentido.³⁰⁸

Volviendo a su ideal crítico, Cavell quiere averiguar lo que el filósofo quiere decir realmente, cuál es su verdadera intención al decir las cosas que dice, de ahí que se dirija a él en los siguientes términos: «podemos entender lo que las *palabras* significan sin entender por qué las dices tú; pero sin entender el punto en cuestión por el que las dices tú no podemos entender lo que *tú* quieres decir».³⁰⁹ En este punto es donde encuentra Cavell que es tremendamente importante la crítica de la filosofía del lenguaje ordinario. Autores como Austin y Wittgenstein no habrían enfatizado tanto el aspecto ordinario de una expresión, como el hecho de que la emplee un ser humano situado en un contexto bien definido mediante un lenguaje compartido con

³⁰⁸ Vid., CR, pp. 279-285.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 287.

otras personas. Por su parte, la filosofía tradicional se habría caracterizado, en opinión de Cavell, por rechazar lo específicamente humano y prestar, a cambio, mayor atención al significado de las palabras y de las oraciones particulares aisladas de sus usos concretos.

El filósofo se encuentra ante un serio dilema: para que su conclusión tenga sentido, esto es, para que sea razonable —natural—, tiene que hacer referencia a una pretensión concreta de conocimiento; pero no puede ser así si lo que pretende es que las consecuencias de dicha conclusión sean filosóficamente significativas, esto es, que tengan un alcance universal.

6.9 EL FILÓSOFO NO EMITE UNA PRETENSIÓN DE CONOCIMIENTO

La aplicación del ideal crítico de Cavell va cerrando el círculo en torno a la investigación tradicional. La imagen que obtenemos hasta el momento nos muestra que el filósofo tradicional primero priva a un enunciado de su contexto y, a continuación, amaña la realidad para otorgarle al enunciado un nuevo sentido más acorde con sus intereses. La razón para ello, según Cavell, puede ser la desconfianza por parte del filósofo en la aparente arbitrariedad de las condiciones ordinarias de uso, en la escasa certeza de los criterios de nuestro lenguaje natural.

«Al filosofar llegamos a encontrarnos insatisfechos con respuestas que dependen del hecho de que *nosotros* queremos decir algo mediante una expresión; como si lo que *nosotros* queríamos decir con ella fuera más o menos arbitrario.»³¹⁰

Mientras que la universalidad que el filósofo pretende para sus conclusiones está reñida con toda arbitrariedad y rasgo circunstancial. Su «descubrimiento»

³¹⁰ CR, p. 298-9.

sobre la condición humana, por lo tanto, depende en gran medida del rechazo previo de las condiciones humanas de conocimiento y de acción.

«Es como si intentásemos conseguir que el mundo proporcionara respuestas independientemente de nuestra responsabilidad de *reivindicar* que algo es como es (conseguir que Dios nos diga lo que debemos hacer independientemente de nuestra responsabilidad de elegir); y fijamos el mundo de modo que pueda hacerlo. Construimos “partes” de objetos que no tienen partes; entendemos los “sentidos” de modo que no tienen ninguna función orientadora; nos obsesionamos con cómo podemos conocer “el dolor mismo” en un contexto donde la pregunta “¿Por qué crees que esta expresión de dolor da una figura falsa del mismo?” no tiene ninguna respuesta.»³¹¹

Es decir, no sólo priva el filósofo escéptico a las palabras de su contexto de uso, sino que, además, amaña la realidad para otorgarle un nuevo sentido más acorde con sus pretensiones. Con todo, la corrección condicional de la conclusión escéptica hace que el alcance de esta crítica dependa de que Cavell sea capaz de mostrar que el filósofo no respeta las condiciones de uso que determinan si algo es una reivindicación de conocimiento, porque sólo así quedaría claro que la investigación tradicional ni tan siquiera ha tenido lugar.

Más que demostrarlo, todo lo que hace Cavell es afirmar que una reivindicación, igual que una declaración, una constatación, una afirmación, una aseveración, etc., poseen condiciones de uso ordinarias y que el filósofo escéptico no las respeta, sino que «imagina» que investiga una reivindicación de conocimiento. Por lo que más que descubrirla, se inventa su conclusión escéptica: al no haber emitido una pretensión de conocimiento no se trata de un caso en el que se cuestione conocimiento alguno.³¹²

Lo anterior le parece a Cavell que constituye en sí misma todo lo que se puede esperar de una refutación tradicional del escepticismo: ¿qué más

³¹¹ *Ibidem*, p. 299.

³¹² *Ibidem*, pp. 301 y 307.

sería necesario dadas las condiciones planteadas de inicio? Aunque nuestro autor se limita a afirmar la existencia las condiciones de uso de una pretensión de conocimiento sin llegar a especificar en ningún momento cuáles son. Tampoco admite en sus análisis la posibilidad de que una investigación epistemológica pueda comenzar con algo que no sea una pretensión de conocimiento. Sin embargo, nos encontramos con que esto es lo que parece que hace un filósofo como Descartes, esto es, examina un caso ideal de conocimiento y no un caso en el que se realiza una pretensión de conocimiento. Como bien dice Stroud, Descartes, o cualquier otro filósofo preocupado por estas cuestiones podría «simplemente asumir algo, o dar por supuesto algo que a continuación puede someter a escrutinio, e incluso descubrir que es insatisfactorio».³¹³ Siguiendo con Descartes, lo que somete a escrutinio es algo que considera que conoce, como por ejemplo, que está sentado frente a una estufa. En ningún caso emite una pretensión de conocimiento que convierta a su situación en el tipo de casos que considera Cavell. Con todo, puede que ni siquiera así un filósofo como Descartes pueda satisfacer todos los requisitos que una investigación como la suya demanda, pero como apunta Stroud, esto es algo que Cavell no nos muestra, por lo que concluye que «si el caso no tiene por qué ser imaginado desde el principio como uno en el que se emite una pretensión de conocimiento [...], entonces no veo cómo puede impedir la sugerencia de Cavell de que el contexto del filósofo [no es un contexto de pretensión de conocimiento], la puesta en marcha de la investigación filosófica [de nuestro conocimiento]».³¹⁴

En lo que respecta a la segunda parte del dilema, al afirmar que el carácter general de las pretensiones filosóficamente relevantes es contrario a las condiciones ordinarias de cualquier pretensión, Cavell rechaza la posibilidad de que una pretensión de conocimiento ordinaria pueda tener el

³¹³ B. Stroud, «Reasonable claims», en 2000b, p. 61.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 62.

alcance general requerido por la investigación epistemológica tradicional, pero no deja del todo claro cuál piensa él que es exactamente ese alcance general. Stroud también ha criticado este aspecto del análisis de Cavell. Su crítica comienza de una manera muy sencilla y directa: mostrando que es posible emitir afirmaciones generales en situaciones ordinarias que además se refieren a nuestro conocimiento del mundo. Valga como muestra un botón: «todos sabemos que existe un mundo de objetos físicos cuya existencia es independiente de nosotros» o «se saben muchas cosas acerca del mundo que nos rodea».³¹⁵ Estas expresiones son bastante generales y cotidianas, pero en ningún caso representan el tipo de conclusiones generales que pudiera interesar a un filósofo interesado por las cuestiones epistemológicas tradicionales. El propio Stroud piensa que éste no es un aspecto fundamental que caracterice a la empresa epistemológica tradicional, lo cual no impide que se subraye la posibilidad de que Cavell no haya captado del todo bien cuál es el tipo de generalidad que persigue el proyecto epistemológico tradicional, ya que parte de su crítica al escéptico depende de ello. No discutiremos aquí —al menos por ahora— la importancia que tiene esta cuestión a la hora de determinar cuál es el carácter preciso de las preocupaciones filosóficas sobre nuestro conocimiento. En cualquier caso, sí parece claro que lo que se discute no es el alcance de una determinada pretensión de conocimiento, sino que lo que está sobre la mesa son cuestiones tales como la de la naturaleza y el alcance de nuestro conocimiento *en general*.

Pero tal vez estemos, Stroud y nosotros, siendo un tanto injustos con Cavell. Pues nuestro autor dedica unas cuantas páginas al asunto del carácter general de las ambiciones filosóficas tradicionales. Lo que nos dice, en pocas palabras, es que no cree que lo que defina a la epistemología en particular, y a la filosofía marcada por Descartes en general, sea la búsqueda de certeza, sino

³¹⁵ *Ibidem*, pp. 64-5.

más bien la búsqueda de una comprensión total del mundo considerado como un objeto de conocimiento más.³¹⁶

«La experiencia del filósofo de intentar *probar* que el mundo está ahí es, añadiré ahora, la experiencia de intentar establecer una conexión absolutamente firme con ese mundo objeto desde una posición aislada. Es como si, privado de las formas ordinarias de vida donde, y sólo donde, se consigue dicha conexión, intentará reestablecer en su conciencia inmediata, entonces y allí.»³¹⁷

Claro que esto no compensa sus comentarios acerca del carácter de las pretensiones de conocimiento.

Otro aspecto polémico de las conclusiones a las que por el momento habría llegado Cavell, es el relacionado con el carácter contextualista de las mismas. En este sentido, no nos parece que nuestro autor respete tanto como pretendía los procedimientos y las condiciones en las que se desarrolla la investigación tradicional, pues su solución consiste, en lo básico, en priorizar las condiciones ordinarias de uso sobre las condiciones filosóficas (en realidad no son muchos los comentarios destinados a aclarar mínimamente en qué consiste el contexto filosófico de reflexión). A pesar de distanciarse de muchas de las críticas de Austin y de respetar los casos ideales de conocimiento en los que se basa la investigación tradicional, su ideal crítico no da para tanto como para evitar incurrir en lo que Sosa, en un análisis de la relevancia que el contextualismo puede tener para la investigación epistemológica, denomina «falacia contextualista».³¹⁸

Sosa no cree que el contextualismo tenga mucho que aportar a la investigación epistemológica, ni siquiera cuando de lo que se trata es de refutar las conclusiones escépticas. En general, le parece a Sosa que el

³¹⁶ La discusión de esta cuestión ocupa las páginas 307-322 de CR.

³¹⁷ CR, p. 325.

³¹⁸ Sosa, E., «Skepticism and Contextualism», *Philosophical Issues*, vol. 10, 2000, 1-18.

contextualismo reemplaza, mediante un ascenso metalingüístico, «una cuestión dada con otra cuestión relacionada pero diferente». ³¹⁹ Así, nos encontramos con que el contextualismo epistémico afirma tesis como la siguiente:

Oraciones de la forma “En t, S conoce que p”, tan sólo son evaluables con relación a un contexto de uso C. ³²⁰

Algo muy parecido es lo que da a entender Cavell al priorizar las condiciones de uso ordinarias de una pretensión de conocimiento sobre el uso filosófico de las mismas. No tener en cuenta cuáles pueden ser las condiciones de este uso filosófico es lo que hace que cometa la mencionada «falacia contextualista», que no es otra cosa que la inferencia falaz de «la respuesta a una cuestión a partir de información acerca del uso correcto de las palabras con que se formula [dicha cuestión]». ³²¹

Claro que, autores como Stroud y Sosa sí respetan, cada uno a su manera, los objetivos del proyecto epistemológico tradicional y creen, en consecuencia, que la crítica contextualista no hace justicia a dichos objetivos. No obstante, un autor preocupado también con la investigación de nuestro conocimiento y que, además, ha sido uno de los pocos que ha comentado las aportaciones realizadas por Cavell al problema del mundo externo, se muestra conforme con el carácter contextualista (si bien pueda ser lo único en lo que coinciden). Nos referimos a Michael Williams. ³²²

Williams es conocido por negar la existencia del «conocimiento del mundo externo» y, en consecuencia, por defender la inutilidad de las teorías del conocimiento, así, en abstracto, proponiendo en su lugar teorías del *concepto* de conocimiento. El objetivo principal de la crítica de Williams es el

³¹⁹ *Ibidem*, p. 1.

³²⁰ *Ibidem*, p. 2.

³²¹ *Ibidem*, p. 2.

³²² M. Williams, *op. cit.*

escepticismo, pero antes se las ve con lo que cree que es la causa del mismo: el proyecto epistemológico tradicional. Ciertas características definitorias de dicho proyecto son la base sobre la que se sustenta y crece el escepticismo. En concreto nos habla del fundamentalismo: la doctrina que supone la prioridad de la experiencia sobre el conocimiento y que postula la existencia de creencias que poseen un estatus epistemológico intrínseco. Pero la crítica de Williams no se centra en el fundamentalismo *per se*, sino en aquello a lo que éste da lugar en un nivel más profundo: el «realismo epistemológico». Se trata de un realismo con respecto a los objetos de la reflexión epistemológica.

Una distinción y una aclaración son cruciales antes de abordar el análisis llevado a cabo por Williams: la distinción entre diagnóstico teórico y diagnóstico terapéutico (el preferido por los «nuevos escépticos»); y la aclaración tiene que ver con el tipo de escepticismo al que se enfrenta Williams: a diferencia de los «nuevos escépticos», Williams no considera que el escepticismo sea un problema intuitivo o natural. En su opinión, si así fuera, nunca daríamos con una solución satisfactoria para el mismo, pues nos encontraríamos con el siguiente «dilema epistemológico»: o bien admitimos que el escepticismo es la opción correcta; o bien modificamos nuestras suposiciones pre-teóricas acerca del conocimiento (suavizando sus condiciones, por ejemplo) de tal manera que la concepción final del mismo no se diferencie mucho de la que resultaba de la conclusión escéptica.

Queda claro, pues, que la opción escogida por Williams para dar con una solución para el problema del escepticismo es la del diagnóstico teórico. El escepticismo desaparecerá en cuanto se revele la carga teórica sobre la que se levanta.

Contra el fundamentalismo que Williams identifica como característica principal (junto con el realismo epistemológico) del proyecto epistemológico consistente en validar completamente nuestro conocimiento del mundo externo, nuestro autor propone la alternativa de un contextualismo

que deje bien a las claras la falacia cometida por el escepticismo: confundir la conclusión de que el conocimiento es imposible en las condiciones de la reflexión filosófica, con el descubrimiento, bajo las condiciones de reflexión filosófica, de que, en general, el conocimiento es imposible.

Esta línea de pensamiento recuerda bastante a la de Cavell en que lo que la conclusión escéptica realmente revela es la arbitrariedad de las condiciones de reflexión filosófica, de hecho coinciden, como veremos, en su diagnóstico final. Aunque difieren en muchos otros aspectos, por ejemplo, en cómo llega cada uno de ellos hasta ese diagnóstico y en que Cavell pretende, según Williams, refutar definitivamente al escepticismo (¡a pesar de que Cavell forme parte de los nuevos escépticos!). Además, Williams también le reprocha a Cavell el que no haya descartado convincentemente la posibilidad de que el contexto filosófico en el que el escéptico emite sus afirmaciones no confiere inteligibilidad a las mismas.³²³ Se trata de la posibilidad apuntada más arriba y cuya discusión habíamos aplazado para más adelante. Veremos ahora con brevedad lo que dice Williams al respecto y seguiremos aplazando nuestra opinión hasta una próxima oportunidad.

El reproche principal de Williams a Cavell consiste en que el contextualismo como crítica al escepticismo debería desafiar el realismo epistemológico antes que acusar al escéptico de incompetencia conceptual. Y la manera de hacerlo consiste, según Williams, en mostrar que el estatus epistemológico de cualquier proposición es funcional y nunca intrínseco.³²⁴ De esta manera se le concede inteligibilidad al escéptico a costa del carácter general de sus conclusiones.

Vemos, por lo tanto, que el diagnóstico de Williams coincide con el de Cavell: ambos plantean al escéptico el mismo dilema entre la inteligibilidad de sus pretensiones de conocimiento y el carácter general de las mismas. Pero

³²³ *Ibidem*, p. 155.

³²⁴ *Ibidem*, p. 158.

el diagnóstico de Williams no pretende ser una refutación definitiva: le concede la inteligibilidad al escéptico. En el caso de Cavell no queda claro, pues parece que cualquiera de las dos opciones refutan al escéptico y, por otro lado, es tanto el esfuerzo realizado por Cavell por entender desde dentro al escéptico, que se hace difícil entender cómo va a poder salirse de la cabeza de aquél. Williams deja entrever que, en su opinión, Cavell debería haber seguido de la mano de Austin por más tiempo, por lo menos hasta que hubiera apreciado que lo relevante de la crítica contextualista reside en la afirmación de que ningún fundamento es lo suficientemente universal como para sustentar afirmaciones como las del escéptico.³²⁵

Las dudas escépticas, por tanto, serían inteligibles pero irrelevantes según el diagnóstico de Williams. Ahora bien, ¿no serían también irrelevantes las pretensiones de la epistemología?, ¿le salva a Williams su diagnóstico teórico de incurrir en la falacia contextualista en relación con la epistemología?, ¿son las cuestiones que preocupan a los epistemólogos simplemente una cuestión de generalidad en sus pretensiones? Veámos más arriba que el contextualismo aplicado a asuntos epistemológicos podía ser del todo irrelevante si su aportación se limita a denunciar malos usos del lenguaje. Esto precisamente es lo que señalamos en el caso de Cavell, porque no nos parecía que respetase las características del contexto filosófico de reflexión, o cuando menos porque no parecía que le preocupase lo más mínimo cuáles pudieran ser las mismas. Pero ahora, en el caso de Williams, nos encontramos con que, aún reservando un espacio, limitado bien es cierto, para la reflexión epistemológica, la imagen que nos queda del proyecto epistemológico es bastante raquítica. Paradójicamente, esto es lo mismo que le criticaba Williams a los nuevos escépticos porque, al pensar que el escepticismo es un problema intuitivo, parece que la única solución al

³²⁵ *Ibidem*, p. 167.

problema que aquél nos plantea pasa exclusivamente por suavizar las condiciones de nuestro conocimiento. Es decir, tampoco la alternativa de Williams es demasiado respetuosa con el proyecto epistemológico tradicional.

La relevancia de la crítica contextualista depende de que los términos sometidos a escrutinio no sean ambiguos —de lo contrario dicha crítica no saldría de la obviedad—. De esta manera, nos recuerda Sosa, si los términos que motivan el problema tienen que ser inteligibles en los diferentes contextos en cuestión para que el contextualismo pueda ser relevante, lo que éste puede hacer es determinar diferentes niveles de aplicación para dichos términos, siendo unos contextos más estrictos que otros. Esto es precisamente lo que Sosa dice que hace el contextualismo epistemológico. ¿Otorga esta posibilidad mayor relevancia al contextualismo epistemológico? Si así fuera, entonces el contextualismo de Williams no estaría del todo desencaminado. Tampoco lo estaría la creencia (de sentido común) que disculpa las (aparentes) excentricidades del filósofo alegando que se trata de cuestiones «profundas» que nada o poco tienen que ver con nuestra vida cotidiana.

Sosa, sin embargo, defiende que las cuestiones que preocupan a la epistemología no dependen de límites contextuales. Defiende que, a pesar de que conceptos relevantes para la definición del conocimiento como los de justificación epistémica, fiabilidad o creencia, puedan variar según los contextos, lo verdaderamente interesante para la epistemología es que estos límites varían a lo largo de las mismas dimensiones. Así, la cuestión de si una expresión que incluya el término «conocimiento» ha sido aplicada correctamente en tal o cual contexto no es tan (epistemológicamente) relevante como la de cuáles son las dimensiones en las que una creencia debe ser evaluada para determinar si constituye o no conocimiento.³²⁶

³²⁶ Sosa, op. cit., pp. 6-7.

Nuestra exposición ha ido desplazándose hacia aspectos relacionados con el problema del conocimiento y con ello nos hemos alejado un poco de lo que es el motivo principal de este capítulo. No olvidemos que Cavell está más pendiente del problema de la existencia del mundo externo, y que en el marco del mismo es donde tenemos que situar sus conclusiones. No obstante, nada tiene de malo haber profundizado en estos otros aspectos más específicos de la epistemología porque también ellos nos ayudan a situar con mayor exactitud el pensamiento de Cavell, aunque sólo sea por lo que *no* es. Así, y para cerrar este apartado, reconoceremos que a primera vista puede parecer que Cavell intenta enmendar los errores de la empresa epistemológica proponiendo alternativas para lograr sus mismos objetivos. Esto lo haría, primero, aceptando la existencia de una relación básica con el mundo; y, segundo, proponiendo una relación alternativa a la de conocimiento sin dejar claro qué es lo que, a diferencia del conocimiento, hace inmune a su propuesta alternativa ante la amenaza escéptica.³²⁷ El problema con esta lectura es que pasa por alto un detalle nada despreciable: Cavell no trata de refutar el escepticismo. El escéptico no es, nos dice Cavell, «el incauto e inocente que Austin creía que era, ni tampoco el loco que los pragmatistas dicen que es, ni mucho menos el simplón que las personas cultivadas y de mundo piensan que es».

De nuevo, no es el problema del conocimiento el que preocupa a Cavell, sino la enseñanza que extrae de las consecuencias del problema de la existencia del mundo externo. Consecuencias que tienen un nombre: escepticismo.

³²⁷ Cfr. Stroud, «Reasonable Claims», op. cit.

6.10 LA VERDAD DEL ESCEPTICISMO

¿Qué importancia puede tener todavía el problema del mundo externo? O, visto lo visto, ¿qué importancia tiene el problema del mundo externo tras el giro lingüístico?, ¿cómo puede alguien justificar un nuevo trabajo epistemológico a la luz del desarrollo de la filosofía del lenguaje en el siglo XX? Este tipo de cuestiones con claro tono de reproche se las ha dirigido R. Rorty a Cavell por su reflexión en torno a este problema.³²⁸ Rorty en este asunto demuestra, como otros autores, una cortedad de miras asombrosa para pensadores tan sólidos al haber realizado tales comentarios y críticas sin haber apreciado el papel que este problema tiene dentro del pensamiento de Cavell. Sólo que su caso es más grave porque autores como Williams o Stroud centran todo su interés en problemas estrictamente epistemológicos y, habiendo apreciado la originalidad del enfoque cavelliano, deciden criticarlo desde la perspectiva concreta que ofrece la epistemología. Desde esta perspectiva está claro que la respuesta de Cavell está sujeta a algún problema. Unos ya los hemos visto y otros los trataremos de ver en lo que queda de capítulo, pero no hay que olvidar que sus aportaciones forman parte de un proyecto más amplio que, dicho sea de paso, ya va siendo hora que digamos cuál es.

Adelantábamos al comienzo que el problema concreto del mundo externo no era en sí mismo el objetivo de la investigación cavelliana. Sí lo eran las motivaciones y sus consecuencias filosóficas. Las críticas anteriores, por tanto, a pesar de ser muy importantes, no son decisivas para los intereses más generales que persigue Cavell, pero tenemos que mostrarlo de manera más convincente.

Si nos fijamos únicamente en su análisis del problema del mundo externo, es posible mantener que es tanto lo que Cavell se acerca a las

³²⁸ Rorty, 1982, pp. 176-190.

posiciones tradicionales que su solución puede resultar insuficiente como tal. Veamos cómo puede ser esto: la originalidad de su aproximación reside en que se acerca tanto como para adivinar cuáles son las motivaciones de cada una de las partes implicadas en el problema, al mismo tiempo que pretende permanecer lo suficientemente alejado de ellas como para poder situarlas en una imagen global del problema. Lo que puede argumentarse es que es tanto lo que se acerca que su imagen no puede ser muy global. Ésta es una alternativa, pero creo que es posible defender otra bien distinta: no son las soluciones concretas al problema del mundo externo las que preocupan a Cavell, sino las enseñanzas que pueden extraerse de la existencia de dicho problema y las diferentes reacciones que ha suscitado.

El proceso ha sido gradual. Descartes trató de garantizar nuestro conocimiento y acabó apelando a Dios para no sucumbir a la duda universal. Kant intentó acabar con la posibilidad abierta por Descartes limitando lo que podemos conocer, pero a cambio deja un mundo que no podemos conocer. Moore apeló a nuestras creencias de sentido común, pero su prueba puso en peligro incluso a nuestras creencias más arraigadas. Heidegger se preguntó por qué seguíamos buscando soluciones para el problema del mundo externo. Y Wittgenstein cuestionó el sentido que tiene cuestionar la existencia del mundo externo. Con estos dos es con los que más cercano se siente Cavell:

«*Ser y Tiempo* va más lejos que las *Investigaciones filosóficas* en el esfuerzo de trazar el camino de cómo pensar sobre cuál sea la relación de la criatura humana con el mundo como tal (situando, entre otras, esa relación particular llamada conocer); pero Wittgenstein va más lejos que Heidegger en trazar el camino de cómo investigar el coste, como me gustaría decir, de nuestra continua tentación al conocimiento. En *Ser y Tiempo* el coste consiste en una absorción en el mundo público, el mundo de la masa o del hombre medio [...] En las *Investigaciones* el coste al que se llega está puesto en términos que sugieren locura (e.g., el coste de no saber lo que estamos diciendo, de

vacuidad en nuestras aserciones, de la ilusión de querer decir algo, de aspiraciones [claims] a privacidades imposibles).»³²⁹

Para poder decir con exactitud cuál es la posición de Cavell más allá de estos parecidos de familia y no adelantarnos en nuestra exposición, es aconsejable visitar la lectura global que hace Cavell del problema de mundo externo.

El problema que detecta Cavell es el de la *existencia* del mundo externo. Intuye que por alguna razón que luego trataremos de ir dibujando, la filosofía se vio llevada a asegurar nuestra conexión con el mundo y la manera escogida para lograrlo consistió en garantizar nuestro conocimiento de su existencia. En cuanto al tipo de conocimiento requerido se habría seguido la recomendación platónica de contar con uno a la altura de la dignidad de los seres humanos: no era cuestión de exponerse al azar ni a casualidades. El conocimiento de la existencia del mundo tenía que ser un conocimiento cierto. Los motivos que pueden llevar a alguien a plantearse tareas tan tremendas tienen que ser ellos mismos de una gravedad extrema. Cavell nos habla de un sentimiento de insatisfacción con lo que somos y lo que tenemos, y que en un raptó de vanidad pensamos que merecemos más. En esto, observa una coincidencia entre el momento histórico en el que él sitúa el problema que le ocupa y otros momentos anteriores.

Cavell nos recuerda que según Nietzsche, en la Grecia de Sócrates, la consolación que ofrecían las tragedias al pueblo griego desapareció en cuanto aquél estableció el conocimiento como la cúspide de la actividad humana. Esta actividad exige retiro y aislamiento, un alejamiento, en definitiva, del contacto y la complicidad con la naturaleza que proporcionaban los ritos paganos que dieron paso a las tragedias.

Algo semejante observa Cavell que ocurrió en la modernidad en el momento en el que desaparecen las tragedias de Shakespeare. Momento que

³²⁹ CR, 330.

coincide con los hitos intelectuales de Bacon, Galileo o Descartes.³³⁰ Sin necesidad de establecer alguna relación de necesidad entre ambos acontecimientos, Cavell sí comenta que los trabajos de estos tres gigantes representarían un esfuerzo por asegurar nuestra conexión con el mundo a través del concepto de conocimiento. Un concepto que a partir de este momento se independiza de cualquier aspecto relacionado con la información, la habilidad o el aprendizaje, y se asocia únicamente con el concepto de certeza y en particular con el de la certeza que otorgan los sentidos.

«En la tradición epistemológica ininterrumpida desde Descartes y Locke [...] el concepto de conocimiento (del mundo) se desliga de sus conexiones con asuntos de información, habilidad y aprendizaje y acaba conectándose únicamente al concepto de certeza, en particular al tipo de certeza provisto por los (por mis) sentidos. En algún momento al comienzo de las investigaciones epistemológicas, el mundo que hasta ahora estaba presente [...] pasa a ser cuestionado y desaparece, desde entonces, toda conexión con el mundo pasa a depender de lo que puede decirse que está ‘presente a los sentidos’; pero resulta, sorprendentemente, que eso no es el mundo. Es este el momento en el que el investigador se convierte en escéptico, convirtiendo la existencia del mundo externo en un problema.»³³¹

Sigamos con lo que puede motivar a alguien a plantearse este tipo de empresas. Hablábamos de insatisfacción y de vanidad, pero la necesidad de establecer una relación genuina con el mundo también puede venir propiciada por una pérdida anterior. Lo que cabe preguntarse entonces es qué pérdida habría sido esa, ¿qué es lo que hizo pensar que hubo una pérdida? O, dicho de otra manera, ¿qué tipo de consolación ofrecían las tragedias de Sófocles, Eurípides o Shakespeare? Cavell habla de una presencia del mundo, de aceptarlo, de estar cerca de él. Más adelante, en cuanto Thoreau y Emerson entren en su filosofía, hablará de una relación de intimidad que los filósofos

³³⁰ «The Avoidance of Love», en MWM, p. 322.

³³¹ *Ibidem*.

del lenguaje ordinario, en especial Wittgenstein, ya habrían percibido que existía, pero que no fueron capaces de expresar adecuadamente porque no supieron desarrollar un nuevo modelo de percepción.

Por su parte, la percepción ambicionada por la filosofía es una que permita atrapar el mundo en su totalidad como si se tratase de un objeto más, sólo que el más grande. Buscaría, en la afortunada expresión de Putnam, contemplar el mundo desde el «punto de vista de Dios». La empresa que se plantea requiere de antemano un alejamiento del objeto de conocimiento y la consiguiente cosificación del mismo. Puesto así, está claro que la tarea que se auto-impone la filosofía es demasiado exigente: salirse del mundo para poder conocerlo. Pero este análisis no es demasiado original y a Cavell no le preocupa tanto esta supuesta pérdida del mundo, que al fin y al cabo es más alegórica que otra cosa, sino una pérdida más real: la del mundo ordinario. Es decir, la de la totalidad que conformamos los seres humanos, con las cosas y con el mundo. El mundo estructurado por nuestro lenguaje y que se altera por nuestra participación en el mismo. Un mundo tal que si nos alejamos demasiado de él perdemos lo que da sentido a nuestra existencia, nos perdemos nosotros mismos.

Ésta es la situación trágica que Cavell defiende que da lugar al escepticismo: ambicionar algo que no somos, desear lo lejano en vez de lo próximo, cambiar las necesidades arbitrarias y los deseos cotidianos por otras necesidades lejanas que se resumen en el concepto de certeza. Esta tragedia nos hace creer en la necesidad de contar con anclajes externos, con puntos de apoyo trascendentes, pero la búsqueda revela que estamos solos, que más allá de nosotros nos hay nada a lo que agarrarse, *ergo*, escepticismo.

Ésta es también la tragedia de la filosofía que queda representada en el problema de la existencia del mundo externo y es lo que, por fin llegamos a ello, realmente atrae la atención de Cavell: la filosofía se plantea un problema espurio (probar la existencia del mundo externo) que requiere medidas

extremas (proporcionar conocimientos ciertos), y es tanta la complejidad del problema que acaba adquiriendo estatus de realidad: pasa a ser algo que si no lo resolvemos satisfactoriamente (esto es, en los términos en los que se ha planteado el problema) ya no podremos volver a dormir con la seguridad de que nuestro sueño tenga un despertar.

Visto así, el escepticismo no es el problema. La necesidad de contar con criterios que refuten sus conclusiones es una consecuencia más de las condiciones en que la filosofía plantea el problema originalmente.³³² La solución no pasa por refutar el escepticismo sino, como mucho, superarlo, y para ello primero hay que atender a lo que tiene que enseñarnos, lo que Cavell denomina «la verdad del escepticismo»: «la base de la criatura humana en el mundo como un todo, su relación con el mundo como tal, no es la de conocimiento.»³³³

Lo que nos revela el escepticismo, su verdad, es que su descubrimiento no consiste en que como no podemos conocer (con certeza) el mundo, éste no existe, sino que lo que sugiere es que como no podemos conocer con certeza que el mundo existe, su presencia no depende de nuestro conocimiento: «el mundo tiene que ser aceptado».³³⁴

El escepticismo, entonces, nos sugiere que hay que abandonar la empresa filosófica que se plantea como objetivo conocer la existencia del mundo externo. En principio, nada nos dice del problema del conocimiento ni, por lo tanto, que haya nada intrínsecamente erróneo con un proyecto epistemológico como el que defiende Stroud, o con el de analizar el alcance y

³³² Habíamos señalado que existía algún parecido entre lo que dice Williams que «descubre» el escéptico y ese descubrimiento según Cavell. En ambos casos son las condiciones del proyecto epistemológico las que son expuestas. La diferencia, muy importante, reside en que el escéptico de Williams tiene una existencia propia, como si pudiera abstraerse de esas condiciones objeto de su denuncia. En Cavell el escéptico no se entiende sino como la otra cara de la misma moneda de la que forma parte con el proyecto epistemológico.

³³³ CR, p. 329, cfr. «The avoidance of love», op. cit., p. 324.

³³⁴ «The Avoidance of Love», op. cit., p. 324.

la naturaleza de nuestro conocimiento. Lo erróneo consiste en dar por sentado que nuestro conocimiento puede ser cierto y que sobre él se establece nuestra conexión con el mundo, como si tuviéramos elección en este asunto. La verdad es que no tenemos elección.

A partir de la verdad del escepticismo, Cavell ha propuesto dos nociones que algunos autores han querido ver como alternativas a la de conocimiento y que por ello no entienden que su objetivo no consiste en triunfar allí donde ella ha fracasado, esto es, lo que nuestro autor persigue no es continuar con la tarea filosófica de asegurar esa conexión en términos de certeza. Sus nociones son más bien descripciones de lo que es el caso. Por un lado, tenemos la noción de «aceptación», como cuando hemos dicho arriba que la presencia del mundo, su existencia hay que aceptarla. No es mucho más lo que Cavell dice de ella, aunque en capítulos posteriores tendremos ocasión de añadir elementos que nos ayuden a completar lo que puede haber querido decir. La otra es la de reconocimiento; sobre ella sí ha vuelto Cavell en más ocasiones, pero para aplicarla al problema de la existencia de las otras mentes.

6.11 ¿CÓMO RECUPERAR EL MUNDO ORDINARIO?

Recapitemos y cojamos así impulso para afrontar lo que nos queda. Valiéndose de terminología wittgensteniana, Cavell sugiere que los objetivos de la filosofía tradicional llevan al filósofo a hablar fuera de los «juegos del lenguaje», fuera de las «formas de vida» que son las que otorgan sentido a sus expresiones (apuntemos para lo que queda por venir: «formas de vida»). Lo que queda fuera en estos casos no es el significado de las palabras, sino lo que queremos decir con ellas. Se pierde el objeto de decirlas: no sabemos qué

queremos decir.³³⁵ De ahí la importancia de contar filosóficamente con una corriente cuya principal preocupación es la de «descubrir la situación mental y las circunstancias específicas en las que un ser humano expresa su condición».³³⁶ La diferencia principal que detecta Cavell entre Wittgenstein y Austin, en tanto representantes de esta manera de filosofar, consiste en que el primero habría sido más sensible a la pérdida que supone este problema, mientras que Austin seguiría inmerso en las complejidades intrínsecas de los problemas filosóficos.

En las *Investigaciones*, Wittgenstein exploró el tamaño de la pérdida propiciada por ese rechazo de la filosofía, pero se mostró receptivo a la fuerza de las razones para ese rechazo. Nada podría ser más humano, nos dice Cavell.³³⁷ Wittgenstein se planteó traer las palabras de vuelta a sus usos ordinarios y Cavell se propone como objetivo traer a la filosofía de vuelta al mundo ordinario. Mundo articulado por criterios, cuya precariedad habría dado alas a nuestra vanidad para que pudiera volar muy alto y poder asegurarse así una visión completa del mundo desde fuera de él.

La manera de recuperar el mundo ordinario pasa por organizar movimientos de vuelta al mismo. Esto no es nada sencillo, pues requiere, por ejemplo, que se acepte el diagnóstico Cavelliano (¿quién va a querer volver a un lugar que no sabe que ha abandonado?). Además, puesto que el alejamiento se produce, pudiéramos decir, en cada uno de nosotros, estamos obligados a considerar con mayor detenimiento la naturaleza del mundo ordinario: ¿permanece igual desde que lo abandonamos hasta que volvemos a él? ¿Cómo afectan los posibles cambios a que siga siendo *nuestro* mundo ordinario?, ¿cómo nos afectan todos esos cambios a nosotros, a nuestro pensamiento? Pero también, ¿cómo afecta a la filosofía? Ella es la gran

³³⁵ CR, p. 287.

³³⁶ «Knowing and Acknowledging», op. cit., p. 240.

³³⁷ CR, p. 288.

culpable de la pérdida que se ha producido: ¿qué papel desempeña, si es que desempeña alguno, en la tarea de recuperación?, ¿tiene la capacidad para redimir su culpa? Puesto que todo lo anterior es producto de una tragedia, ¿supone la vuelta al mundo ordinario el final de la filosofía? Todas estas cuestiones nos conducen a la tercera parte de este trabajo, pero antes nos detendremos a explorar el tamaño real de la pérdida para que ello nos haga entender, sin dejar lugar a dudas, que el escepticismo es, en realidad, una tragedia intelectual.

MOVIMIENTOS DE HUIDA III: ESCEPTICISMO COMO TRAGEDIA INTELECTUAL

7.1 INTRODUCCIÓN

En la filosofía de Stanley Cavell, los problemas del mundo externo y de las otras mentes están estrechamente relacionados, aunque no son idénticos del todo. Es conveniente separarlos (en dos capítulos diferentes, por ejemplo), no sólo por las peculiaridades intrínsecas de cada uno, sino porque, mientras que el problema del mundo externo muestra claramente contra qué reacciona filosóficamente Cavell, el problema de las otras mentes ejemplifica los caminos que abre para la filosofía su manera de filosofar.

Ciñéndonos al presente capítulo, dos son las razones principales para dedicarle un capítulo al problema de las otras mentes: la primera es ver cómo llegamos a la conclusión del escepticismo como tragedia intelectual en un tema más acorde para tal fin —sin que por ello tengamos que asumir que sea más importante aquí, o que tenga que serlo en alguna cuestión concreta—; y la segunda, colocar todos los elementos necesarios en su sitio para lo que ha de venir después en la filosofía de Cavell. Empecemos.

7.2 EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE OTRAS MENTES

Nuestro mundo no sólo está poblado con cosas, sino que también hay en él personas que no sólo son cuerpos sino que son *otros* como yo, esto es, cosas vivientes que no están meramente en el mundo, sino que están allí *también* y están conmigo. Sobre estas personas realizamos continuamente afirmaciones con respecto a sus estados psicológicos (sentimientos, estados de ánimo, pensamientos, sensaciones, etc.). Ahora bien, mi creencia en que las demás personas poseen una vida mental se basa en el conocimiento que tengo de la mía, es decir, la única manera que cada uno tiene de hacerse una idea de en qué consiste la vida mental de los demás es comparándola con la suya propia y, a diferencia de cómo nos parece que se produce el conocimiento de nuestros propios estados mentales, el único acceso que tenemos a los de los otros es indirecto, a través de su comportamiento.

Nos encontramos nuevamente con un vacío entre la evidencia que tenemos a nuestra disposición para realizar una determinada afirmación y la realidad del objeto del que es evidencia nuestra evidencia. Una nueva inferencia que necesita ser justificada. El argumento escéptico sobre las otras mentes se aferra a la existencia de este vacío para cuestionar la veracidad de nuestras atribuciones de estados y propiedades psicológicas, e incluso para cuestionar la existencia de otras personas.

También en este caso podríamos realizar una división entre un aspecto puramente epistemológico y otro metafísico u ontológico, pues la duda escéptica sobre las otras mentes puede comenzar siendo una duda acerca de si una persona realmente está padeciendo, pongamos por caso, un dolor o si únicamente finge que lo padece, esto es, se trata de una duda posibilitada porque la posición epistémica en la que nos encontramos no nos permite justificar nuestras afirmaciones referidas a los estados psicológicos de otra persona. Pero esta duda adquiere mayor entidad cuando el escéptico pasa de

no estar seguro de en *qué* estado psicológico se encuentra esta otra persona —porque la evidencia de que dispone no le permite decidir con certeza—, a afirmar que esa misma evidencia no le permite suponer la existencia de otros estados psicológicos que no sean los suyos. En este movimiento perdemos algo cuya existencia asumíamos con total confianza. Si antes fue el mundo externo, ahora vemos cómo, al resultar del todo imposible satisfacer nuestras pretensiones originales de conocimiento acerca de lo que piensan, sienten y padecen los otros, «descubrimos» que la existencia de las mentes ajenas no está asegurada. El paso hasta esta privación metafísica requiere una explicación de los supuestos en los que se sustenta.³³⁸

Igual que hiciera en el caso del problema del mundo externo, Cavell se vale de Wittgenstein, sólo que esta vez de su argumento del lenguaje privado, para revelar las razones por las que se toma tal privación metafísica como si de un descubrimiento se tratara. De ello nos ocuparemos en el próximo apartado, ahora quiero llamar la atención sobre el hecho de que en Cavell nos encontraremos con que la equivalencia entre esta privación metafísica y la que se produce en el caso del problema del mundo externo al pasar de la duda epistemológica a la ontológica no es meramente formal.

³³⁸ Ahora, a diferencia de lo que tuvimos oportunidad de ver con el problema del mundo externo, Cavell sí se hace eco de la distinción entre un problema epistemológico y otro metafísico. Después de lanzar al aire varias preguntas, todas ellas apuntando hacia la cuestión metafísica, la de la existencia de las otras mentes, Cavell sugiere que el problema puede ser antes metafísico que epistemológico, pues «¿cómo podemos saber si sabemos que existen los otros hasta que no sepamos qué es lo que hay que saber?» (CR, p. 518). Mis comentarios en capítulos anteriores deberían ser suficientes para sustentar mi parecer respecto a esta cuestión; sin embargo, creo que en el caso del problema de las otras mentes es aún más notoria la anterioridad de la cuestión epistemológica: lo que queremos saber es si los otros tienen los mismos estados mentales que tengo yo. En este caso, no sólo supongo, sino que estoy seguro de algo: de la existencia de mis propios estados mentales. A lo que no estoy legitimado es a realizar inferencias, a diferencia de Descartes, a partir de ese conocimiento; y aquí comienza el problema de las otras mentes: ¿sé que otro padece un dolor de la misma manera que lo sé en mi propio caso? En realidad, es esta manera de plantear la situación lo que da lugar al problema de las otras mentes, pero de todo ello hablaremos en lo que sigue.

7.3 LA CONCEPCIÓN EGOCÉNTRICA

No insistiré en este capítulo en la necesidad de resolver primero una duda (la epistemológica) antes de pasar a la siguiente (la ontológica), sino que seguiré la exposición cavelliana dando así por buena su caracterización del problema de las otras mentes. Me parece que insistir en este punto no tiene mayor trascendencia y que es más significativo profundizar en la concepción que da lugar a las dudas escépticas.

Esta concepción, a la que desde este momento nos referiremos con el nombre de «concepción egocéntrica», es heredera de la visión cartesiana de los seres humanos: una visión que escinde al «yo» hasta el punto de diferenciarlo de sus estados. Estados que serían completamente transparentes para su poseedor (tendría un acceso privilegiado e inmediato a los mismos), pero totalmente opacos para los demás. Siendo así que el cuerpo de cada uno oculta la subjetividad propia que se hace, de esta manera, imposible de conocer para los demás.

Además del dualismo propio de la concepción egocéntrica (el cuerpo como casa del alma; el cuerpo acoge dentro de sí a los estados internos de cada cual, etc.), al convertir la subjetividad en objeto de conocimiento se mantiene el supuesto de que cualquier conocimiento debe ser un conocimiento cierto semejante al que cada uno posee de sus propios estados, pues la única alternativa al mismo es la ignorancia.

Sin embargo, como ya ocurriera en el caso del problema del mundo externo, Cavell mantiene la opinión de que aunque tampoco aquí los criterios que gobiernan la aplicación de conceptos psicológicos confieren certeza, no por ello nos vemos obligados a abrazar el escepticismo. El filósofo escéptico se equivocaría al interpretar la falta de certeza como un fallo de nuestros

criterios antes que como una indicación de que el concepto de certeza no es aplicable, ni en este nivel, ni en el de la relación de los seres humanos con el mundo —simétricamente, la otra cara de la «verdad del escepticismo» nos muestra que el filósofo que se afane en afirmar la existencia de dichos criterios para asegurar esta relación también se equivoca—. En opinión de Cavell, «lo que queda expuesto —la verdad o moral del escepticismo acerca de las otras mentes— es la limitación inherente a la visión de nuestro conocimiento de los otros exclusivamente bajo el aspecto de certeza. Sin embargo, la labor filosófica no es sólo la de demostrar la validez de este diagnóstico, sino hacerlo de forma que no implique rechazar al escéptico por ser deshonesto o lingüísticamente incompetente».³³⁹ Un ejemplo del tipo de suposiciones que dan lugar al problema de las otras mentes y de las respuestas que se ofrecen desde la filosofía del lenguaje ordinario, lo encontramos en la anécdota contada por Austin en la nota final añadida a su artículo «Other Minds». Austin nos cuenta que en una conferencia suya en Manchester uno de los asistentes le reprochó que afirmara que sabía que una persona está enfada porque, según este asistente, ni Austin ni nadie es capaz de introspeccionar los sentimientos ajenos. Austin tuvo a bien responder en los siguientes términos:

1. *Por cierto, yo no introspecciono los sentimientos de Tomás (estaríamos en una magnífica condición si lo hiciese).*

2. *Por cierto, sí que a veces sé que Tomás está enojado.*

De aquí que,

3. Suponer que la pregunta «¿Cómo sé que Tomás está enojado?» se presenta significando «¿Cómo introspecciono los sentimientos de Tomás?» (porque como sabemos, este es el tipo de cosa que el conocer es o debe ser), es sencillamente dirigir los tiros hacia un blanco inadecuado.³⁴⁰

³³⁹ S. Mulhall, 1994, p. 109.

³⁴⁰ Austin, 1975, p. 117.

Ahora bien, tampoco en el caso del escepticismo acerca de las otras mentes le parece a Cavell que las críticas realizadas basadas en lo que decimos con el lenguaje ordinario sean definitivas contra el escepticismo. Si la razón para defender una filosofía del lenguaje ordinario es que se toma como una refutación inmediata del escepticismo, esa razón se refuta a sí misma.³⁴¹

El interés de Cavell por este asunto y por sus implicaciones se remonta a trabajos anteriores, en especial a su «Knowing and Acknowledging», en el que introdujo la noción de reconocimiento. Al abordar la «verdad del escepticismo» en el capítulo anterior, pudimos comprobar que las nociones propuestas por Cavell para describir nuestra conexión con el mundo ordinario eran, por un lado (el lado que nos conecta al mundo físico) la de «aceptación», y, por el otro, (el lado que nos conecta con los demás seres humanos) la de «reconocimiento. De la primera no es mucho lo que añade Cavell. Adelantándonos a nuestra exposición podemos adivinar que describe una relación pasiva por nuestra parte (por parte de nuestra razón) en la que tenemos que estar preparados para recibir al mundo antes de para salir en su búsqueda.³⁴² En cuanto a la noción de reconocimiento, en este capítulo tendremos sobradas ocasiones para acercarnos a lo que quiere decir Cavell.

7.4 WITTGENSTEIN Y EL LENGUAJE PRIVADO

Si en capítulos anteriores tuvimos ocasión de ver que los criterios empleados por Wittgenstein no sirven, como pretenden muchos de sus intérpretes, para probar con certeza la existencia de nada y, por lo tanto, no podemos esperar

³⁴¹ «Knowing and Acknowledging», p. 47.

³⁴² Cfr. capítulo. 9.

de ellos que sirvan para refutar el escepticismo sobre la existencia del mundo externo, en éste veremos que Cavell argumenta que lo mismo puede afirmarse cuando lo que se cuestiona es la existencia de las otras mentes. Negar la existencia de criterios de certeza —con posterioridad a que su necesidad haya sido postulada— es una de las tesis que sustentan al escepticismo y por ello más de un autor ha pensado que el concepto de criterio no es importante en el tratamiento que recibe el problema de las otras mentes por parte de Wittgenstein³⁴³, o que éste es un escéptico directamente.³⁴⁴ Esto, y que Cavell mantiene una opinión diferente al respecto, ya lo hemos visto en capítulos anteriores. Lo realmente novedoso es que, en opinión de Cavell, lo que Wittgenstein nos enseña en el caso que ahora nos ocupa es cómo se producen

³⁴³ Saul Kripke quizás sea el autor más famoso de entre los que defienden esta opinión. Según Kripke, cualquier puente entre nosotros y las mentes de los otros llega demasiado tarde. Nuestra actitud se revela como una actitud hacia otras mentes en virtud de actitudes como la de pena y otras similares (Kripke, 1982, p. 142).

³⁴⁴ El caso del dolor es realmente propicio, para las conclusiones escépticas pues presenta las siguientes características: 1) es un fenómeno completamente transparente a nuestra conciencia; 2) es expresado por formas más o menos bien definidas de comportamiento; 3) la diferencia entre lo interno y lo externo está claramente marcada. La primera apoya a la intuición de que yo no puedo conocer el dolor de otro de la misma manera que él lo conoce. La segunda hace patente que es posible equivocarse si no se produce el comportamiento correspondiente. Y la tercera activa cualquier estabilidad que pueda tener la conclusión escéptica. Pues bien, en el caso de Wittgenstein y sus comentarios acerca del lenguaje privado, no han sido pocos quienes han querido ver en estos comentarios evidencia de su conductismo y/o escepticismo: la primera característica es a la que Wittgenstein apunta cuando afirma que «de mí no puede decirse (excepto si se trata de un chiste) que sé que tengo un dolor»; la segunda alienta la idea de que los criterios wittgensteinianos son conductistas; y el tercero, combinado con lo anterior, crea la impresión de que Wittgenstein es, efectivamente, conductista. Cavell no comparte este diagnóstico. En su opinión, Wittgenstein, en primer lugar, no primaba la conducta sobre lo mental, sino que trataba de destruir falsas imágenes de lo mental. En segundo lugar, en numerosas ocasiones dice que los criterios consisten en lo que una persona «dice y hace».

No deja de ser cierto que a menudo nos encontramos con un problema al tratar de dar a conocer ciertas experiencias que no son tan «transparentes» como el dolor. Pero no se trata únicamente de que en esos casos el comportamiento sea irrelevante, sino también porque nos faltan palabras para expresarlas.

y se sustentan recíprocamente algunas falsas concepciones de lo interno y de lo externo.

El escéptico asume que nuestros criterios ponen en relación el comportamiento con *algo más*, algo que no es visible para quienes están fuera, pero con lo que la persona en cuestión está directa e inmediatamente familiarizado. Esta concepción dual es la que Cavell sitúa en el origen del escepticismo acerca de las otras mentes, y opina que el objetivo del famoso argumento del lenguaje privado es precisamente el de desenmascarar esta falsa concepción de lo interno y lo externo. Se trata de otra manifestación de la tensión existente entre las distintas voces en las IF.

Cavell se pregunta: «¿En qué espíritu “niega” Wittgenstein la “posibilidad” de un lenguaje privado?»,³⁴⁵ ¿qué idea tenemos de privacidad para pensar que al ser negada por Wittgenstein estaría contradiciendo una idea básica sobre nuestra condición? Una posibilidad es la de privacidad como *secreto*, pero no parece que sea una posibilidad filosóficamente interesante. Una que sí puede serlo, y que Cavell identifica con lo que Wittgenstein se proponía negar, es la idea de privacidad como *exclusividad*: Wittgenstein no negaría la posibilidad de que la especificidad de cada uno pueda, de hecho, pasar inapreciada, pero sí niega que tenga que pasar desapercibida. La diferencia con el escéptico consiste en que para éste cada mente es tan singular que es inaccesible para todos los demás. En esto se asemeja a la idea de exclusividad: no es posible compartir la vida interna de los otros. Locke, por ejemplo, mantenía que a pesar de que de ordinario supongamos —en primer lugar— que nuestras palabras coinciden con las que emplean (las que tienen en sus mentes) las demás personas con las que nos comunicamos y —en segundo lugar— que esas mismas palabras nos permiten hablar de las cosas tal

³⁴⁵ CR, pp. 139. Cfr. CR. P. 438: «¿Qué idea tenemos de la privacidad?»

y como realmente son, tales palabras «no pueden significar nada que no sean las ideas que se encuentran en la mente del hablante».³⁴⁶

Volviendo a Wittgenstein, a lo que se opone es a que exista «algo» entre lo interno (nuestros estados internos) y lo externo (el mundo, las demás personas).³⁴⁷ Contrariamente, lo que sí mantendría es que existe una conexión natural entre ambos, aunque tampoco así queda bien expresado del todo porque, como veíamos arriba con el escéptico, da la impresión de que existen *dos* cosas opuestas, mientras que Wittgenstein nos diría que no existe ningún vacío entre, pongamos por caso, el dolor y la expresión de dolor.³⁴⁸ Sin ser exactamente el mismo caso, contamos con el ejemplo del filósofo escocés Thomas Reid, quien se opuso a la diferenciación entre *sentir* un dolor y *tener* un dolor, señalando esto último como la esencia de un dolor:

«cuando me duele algo no puedo decir que el dolor que siento sea una cosa y que mi sensación sea otra cosa distinta. Son una y la misma cosa, y no pueden ser separadas ni tan siquiera en la imaginación.»³⁴⁹

Con todo, Wittgenstein no se refiere tanto a la esencia de las sensaciones privadas (el ser tenidas vs. ser percibidas), como a la expresión de las mismas: el significado de mis expresiones de dolor no lo pongo yo, sino que me viene dado en el lenguaje que he adquirido.

Nos dice Cavell que lo que Wittgenstein nos muestra es la dependencia de la referencia respecto de la expresión de los estados internos. Para Wittgenstein, decir como dicen los apóstoles de la concepción

³⁴⁶ Locke, 1690, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro III (ii) 4-5.

³⁴⁷ Cfr. CR, pp.444-5.

³⁴⁸ Cfr. CR, p. 339: «Queremos decir que cuando expresamos nuestra identificación del dolor de otro, lo que identificamos no es sólo una expresión sino también aquello de lo que la expresión es expresión; nuestras palabras alcanzan tan inmediatamente el dolor mismo como la conducta –*eso* el dolor mismo es lo que nuestras palabras *significan*-».

³⁴⁹ Th. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, I (i) 12.

egocéntrica, que mis estados internos son «privados», implica que otra persona no puede entender los términos de mi lenguaje interno.³⁵⁰ De manera que sus comentarios sobre el lenguaje privado tendrían como objetivo arrojar luz sobre el aspecto público del lenguaje privado negado por la concepción egocéntrica.³⁵¹ La fantasía del lenguaje privado defendido por esta concepción es la que da pie al escepticismo.³⁵² Una privacidad semejante, nos dice Cavell,

³⁵⁰ Los criterios que determinan las condiciones de uso y el significado de las expresiones de nuestro lenguaje ordinario son públicos, esto es, están a disposición de todos los usuarios de dicho lenguaje. Por el contrario, el significado de los términos de un lenguaje privado se explicaría en base a las experiencias subjetivas de cada individuo.

³⁵¹ También Bouveresse se pregunta por esta fantasía o «mito de lo interno»: «¿cómo se llega de algo tan indiscutible, a saber, que mi experiencia es mi experiencia, a construir un mito de la interioridad inaccesible, de la incomunicabilidad de las experiencias vividas y de la insularidad de las conciencias?» (J. Bouveresse, 1976, p. 75). De ser el único que tengo la experiencia que tengo, quiero pasar a ser el único en saber en último término qué experiencia tengo. ¿No privatizo con ello fraudulentamente el lenguaje en que mis experiencias pueden ser expresadas? Pues bien, el error mítico de la interioridad, radica en creer que nuestras expresiones no sólo designan experiencias privadas, sino además que su significado deriva de experiencias de ese tipo. En cuanto al aspecto público de los lenguajes privados, añade Bouveresse lo siguiente: «defender la posibilidad de un lenguaje privado es ante todo poner el acento en la parte de los elementos adquiridos, y adquiridos individualmente, que hay en nuestras representaciones y conceptos» (Ibídem, p. 83). Por último, negar la posibilidad de un lenguaje privado no es negar la validez de las descripciones de sensaciones o de experiencias privadas, sino sostener que el lenguaje en que tales cosas pueden expresarse con sentido es un lenguaje que forma parte de un lenguaje más amplio (Ibídem, p. 699).

³⁵² La fantasía de la privacidad junto con la idea de la exclusividad de nuestras vidas internas, desembocan en una idea necesaria o metafísica de lo interno como inalcanzable (CR, p. 368). Otro autor que rechaza esta concepción egocéntrica tradicional de lo interno y que, por el contrario, defiende una concepción pública de lo subjetivo es Donald Davidson. Según éste «nuestros pensamientos son “internos” y “subjetivos”» en el sentido de que «sabemos lo que son de un modo en el que nadie más puede saberlo». Pero aparte de la posesión de los pensamientos, que es necesariamente individual, hay que tener en cuenta el contenido de los mismos, que no lo es: nuestros pensamientos «están conceptualmente localizados en el mundo que habitamos» («Three Varieties of Knowledge», p. 165).

En otro trabajo, Davidson propone lo siguiente: (1) Nuestros estados mentales se identifican, en parte, por el contexto histórico y social en los que se adquieren; (2) lo anterior no quiere decir que no se trate de estados físicos, pertenecientes a una persona; (3) la relación entre estos estados mentales y los

provoca, además, en mí, inexpresividad —como si para evitar traicionarme fuera mejor no darme a conocer—, o en que mis propios términos psicológicos queden fuera de mi control: la interioridad como «mito» se convierte en el secreto mejor guardado.

7.5 LA POSICIÓN ANTI-ESCÉPTICA ORTODOXA

Un filósofo escéptico acerca de la existencia de la mente de otros defiende una conclusión de graves consecuencias para nuestra convivencia ordinaria: que no podemos saber qué es lo que siente otra persona porque no tenemos sus mismos sentimientos. Con estos parámetros a la base del problema, nos encontramos con que a menos que seamos capaces de compartir o intercambiar nuestros sentimientos no estaremos en posición de saber lo que otra persona está experimentando en un momento determinado. De manera que la reacción natural de quien pretenda refutar la conclusión escéptica es tratar de mostrar que dicho intercambio se da. Suponemos, por lo general, que en situaciones prácticas el filósofo escéptico no practica su escepticismo, pero

objetos y eventos que los causan es esencial para la posibilidad de comunicarse y para hacer accesible las mentes de otros; (4) el dualismo esquema-contenido nace de una imagen incoherente según la cual la mente es un espectador pasivo pero crítico de un espectáculo interno. Una concepción naturalista del conocimiento no necesita hacer referencia a intermediarios epistemológicos tales como datos sensoriales o qualia; y, (5) en consecuencia, se muestra contrario a la postulación de objetos del pensamiento como si se tratase de objetos fantasmales que la mente contempla.

¿Qué queda entonces del concepto de subjetividad? Por un lado, que los pensamientos siguen siendo privados, en el sentido de que pertenecen a una persona; y, en segundo lugar, que el conocimiento de los pensamientos es asimétrico cuando de lo que se trata es de conocer nuestros propios pensamientos o los de los demás. Pero ninguna de estas peculiaridades de nuestra subjetividad la hacen incompatible con la afirmación de que el pensamiento es parte del mundo público: su misma posibilidad demanda la existencia de estándares compartidos de verdad y objetividad («The Myth of the Subjective», p. 171).

no podemos afirmar que no sea consciente de ello —puesto que es equivalente a dar por supuesto lo que el escéptico está cuestionando—.

Ahora bien, aunque los críticos consiguieran mostrar que el escéptico defiende una ilusión, un descubrimiento tan sólo aparente, no podrían hacerlo basándose en que nuestros estados internos o sentimientos son, de hecho, (*literalmente*, o *numéricamente*) los mismos que los de esa otra persona.³⁵³ Que haya autores que se hayan visto obligados a defender una identidad de este tipo entre estados mentales demuestra la importancia que tiene contar con una «práctica filosófica» como la provista por la filosofía del lenguaje ordinario, que nos permite analizar las distintas posiciones filosóficas desde dentro, exponiendo así sus presupuestos y motivaciones.

Esta respuesta anti-escéptica es, dice Cavell, fatal por varios motivos: (1) no es exacta, o de serlo no deja de ser limitada; (2) es vacía porque el escéptico no niega que nuestros estados puedan ser los mismos descriptivamente (aunque no puedan serlo numérica o literalmente); lo cual explica que (3) el «supuesto descubrimiento escéptico sea más *fuerte* que el supuesto hecho anti-escéptico», porque ese hecho aparentemente tan obvio es contrarrestado por el descubrimiento contrario; todo ello revela que (4) las motivaciones anti-escépticas tradicionales son, por lo menos, tan cuestionables como las escépticas pues, ¿qué es lo que teme perder el crítico de ser cierto el descubrimiento escéptico?, ¿qué es exactamente lo que defiende con tanto interés? Incluso si fuera cierto que es posible tener (descriptivamente), pongamos por caso, el mismo dolor, ¿cómo podríamos saber que se trata del mismo dolor?, ¿no tendríamos que tener un acceso directo al dolor del otro para poder compararlo con el mío?, ¿y no es esto precisamente lo que cuestiona el escéptico? Incluso habiendo aceptado un

³⁵³ Cfr., Malcom, «The Privacy of Experience», en A. Stroll, (ed.) *Epistemology: New essays in the Theory of Knowledge*, Nueva York, Haroer and Row, 1967, pp. 129-58.

sentido en el que puede decirse que nuestros estados internos pueden ser iguales, ¿no quedaría aún por resolver la cuestión de si es posible saber lo que el otro está sintiendo? Y mostrar que el filósofo escéptico no quiere decir lo que ha dicho no es, como ya indicó con anterioridad Cavell, tarea fácil; en cualquier caso, no es ni tan siquiera fácil imaginar *cómo* debería hacerse (o quizá sí: tomándonos en serio el problema planteado por el escéptico, lo cual requiere que abandonemos la filosofía del lenguaje ordinario como crítica directa y definitiva contra el escepticismo).

Según Norman Malcom, si «igual» y «numéricamente igual» no son lo mismo, entonces deberíamos ser capaces de elaborar criterios para cada caso. Cavell insiste en que aunque, siendo benevolentes con el análisis de Malcom, pudiera ocurrir que el dolor que dos personas sienten en un determinado momento sea numéricamente igual, de nada nos vale a la hora de afirmar que una de ellas sabe perfectamente el dolor que el otro siente, pues todo la evidencia de que dispone para justificar tal aseveración es la suya propia, el hecho de que él siente dolor. No puede superar, pudiéramos decir, su propia subjetividad. Por lo tanto, conceder que pueda darse el caso de dos estados internos numéricamente idénticos cada uno de ellos experimentado por una persona distinta, no hace más que apoyar la conclusión del escéptico.

El argumento de Cavell incluye dos casos: en uno el pretendido conocimiento es demasiado intelectual (basado en inferencias para las que no se cuenta con la evidencia adecuada) y en el otro es demasiado inmediato. En cualquier caso, lo que toca preguntar sería: «¿en qué consiste conocer a una persona?».³⁵⁴

³⁵⁴ «Knowing and...», MWM, p. 60.

7.6 RECONOCIMIENTO DE LAS OTRAS MENTES

Una manera de mostrar directamente que la conclusión escéptica es incoherente podría ser la de examinar en qué consiste saber que alguien está sufriendo un dolor y saber que *yo* tengo un dolor. Si somos capaces de demostrar que cuando alguien dice «sé que tengo un dolor», en realidad no está expresando un conocimiento de algo, sino que esa misma afirmación no es más que una de las posibles maneras de expresar el dolor; dicho de otra manera, si nadie mantiene una relación de conocimiento con sus estados internos, entonces ¿cómo puede pretender el escéptico conocer los estados de otros, o extraer conclusiones apocalípticas del aparente fracaso a la hora de lograr tal conocimiento?³⁵⁵

Las trágicas consecuencias de la conclusión escéptica se siguen de la suposición de que, de hecho, cada uno de nosotros conoce sus propios estados internos, de manera que, cuando tratamos de conocer los estados internos de otro y vemos que no nos es posible, creemos que él sí que los conoce y, por lo tanto, un muro infranqueable (o un vacío insalvable) se levanta entre nosotros. Ahora bien, existe una estrategia (adoptada por Malcom y, de alguna manera, también por Cavell; en ambos casos siguiendo los pasos de Wittgenstein) que consiste en «degradar» el estatus de nuestras relaciones intersubjetivas, e incluso el de nuestro auto-conocimiento, sin que eso conlleve una degradación de nuestra condición, o de la calidad de nuestras relaciones. Ocurriría simplemente (o quizás no tan simplemente, pues las causas que propiciaron esa situación pueden haber sido muy importantes), que tradicionalmente se habría puesto muy alto el listón: no puedo conocer los estados internos de los otros porque no puedo tenerlos.³⁵⁶

³⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 60.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 65.

La diferencia entre Malcom y Cavell residirá en que el primero parece reservar los usos de «yo sé» para casos en los que conocer algo implica conocerlo con certeza y, por ello, no cree que el «yo sé» al referirnos a un estado interno no cumple con su cometido tradicional. Cavell, por su parte, estima que no todos los posibles casos en los que «yo sé» expresa conocimiento han de implicar un conocimiento cierto, sino que se refieren a una suerte de reconocimiento (sé que llego tarde, sé que me estoy comportando incorrectamente, etc.) y se trata de casos, además, que ejemplifican el uso relevante de «yo sé» cuando nos referimos a nuestros estados internos. La noción de reconocimiento va más allá de la noción de conocimiento en el sentido de que me lleva a reconocer lo que conozco: conocer que a alguien le duele algo es, en parte, saber que el dolor del otro me requiere una respuesta.³⁵⁷

Cuando el escéptico, o el filósofo tradicional, deja entrever su disgusto con el excesivo énfasis que autores como Wittgenstein o el propio Cavell ponen en la gramática de un concepto porque parece dejar fuera al, por ejemplo, dolor mismo, lo que realmente se deja fuera, según Cavell, es mi *respuesta* a la conducta de dolor cuando ésta aparece. De ahí que, en estos casos, Cavell defienda que más que tratarse de conocimiento se trate de reconocimiento: parte de lo que significa conocer que otro está pasando por

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 62. Nótese el paralelismo existente entre las nociones de reconocimiento (de las otras mentes) y de aceptación (del mundo externo). En otro trabajo suyo también anterior a CR (nos referimos a «The Avoidance of Love», en MWM), Cavell añadió que el reconocimiento de otro me obliga a reconocer la relación específica del otro conmigo (¿qué tiene que revelar Lear sobre sí mismo para reconocer a Cordelia?): reconocer a otro como mi vecino, por ejemplo, implica que me reconozco a mí mismo como su vecino. Sin embargo, no fue hasta CR que Cavell observó las conexiones existentes entre ambos artículos y los temas tratados en ellos: el problema de la existencia de otras mentes y la tragedia, una relación que acaba enlazando (a pesar de Rorty) con la cuestión de la finitud humana y su influencia en las pretensiones de la razón.

una experiencia dolorosa consiste en saber que el dolor de esa persona demanda una respuesta por mi parte.³⁵⁸

En definitiva, según Cavell, lo importante cuando afirmamos conocer nuestros propios estados internos es que se trata, pongamos por caso, de expresiones de dolor y, por otro lado, estas expresiones adoptan la forma de reconocimiento. Siguiendo con el ejemplo del dolor, si reconocemos que nos duele algo, entonces sabemos que conocemos algo. Que esto sirva como refutación del escepticismo depende de que se exija certeza para que algo sea conocimiento. De todos modos, la solución a la que apunta Cavell permite bloquear la conclusión universal escéptica: el que no conozcamos los estados internos de otra persona es lo normal en muchos casos, por ejemplo, cuando esa otra persona los mantiene a buen recaudo de la curiosidad ajena, pero de estas limitaciones no se sigue que *nunca* podamos conocer los estados internos de los otros.³⁵⁹ De todos modos, aunque alguien que tiene un dolor no

³⁵⁸ Cfr. Mulhall, op., cit., p. 110.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 63. John McDowell es uno de los autores contemporáneos cuyos comentarios al respecto del conocimiento de las otras mentes y del mundo externo han contribuido a enriquecer el debate filosófico. Su postura en el problema que nos ocupa es un ejemplo de solución que supone la privación metafísica que deja sin resolver satisfactoriamente el problema de determinar en *qué* estado exactamente se encuentra la otra persona. Como Cavell y como muchos otros autores, también McDowell parte de una lectura de Wittgenstein; lo que lo diferencia de Cavell, es que opina, más acorde a la línea abierta por Malcom y Albritton, que para Wittgenstein los criterios son «modos de decir cómo son las cosas» (McDowell, 1983, p. 463). Lógicamente, la solución del problema pasa entonces por elaborar una concepción satisfactoria de la noción de criterio que dé respuesta al escéptico. En un primer momento, la versión de McDowell modifica la versión más ortodoxa según la cual el criterio básico para los estados psicológicos es el comportamiento. McDowell añade que no basta con que se dé un determinado comportamiento, sino que hay que tener en cuenta también las circunstancias en las que se da: el mismo comportamiento no es siempre y en todas las ocasiones evidencia de la misma ocurrencia psicológica (Cfr. IF, §164). Además, McDowell elimina la mediación epistémica que se da en la concepción egocéntrica entre la evidencia disponible y la realidad de los estados psicológicos: sabemos que a alguien le duele algo cuando se satisface el criterio para que sea así (por ejemplo, la expresión de dolor) y en los casos en los que alguien disimula, o pretende sentir dolor cuando realmente no lo siente, únicamente nos parece que se satisface el criterio. Esto es, la solución de McDowell al problema

lo reconozca, lo sabrá, y su conocimiento se basa en que lo siente y eso es algo que, en el caso de ese preciso dolor, sólo puede hacer esa persona. Así planteadas las cosas, la conclusión escéptica no parece que sea incoherente, ni la negación de que afirmar «yo sé» referido a mis propios estados internos sea expresión de certeza parece una crítica lo suficientemente fuerte. Tampoco lo es la afirmación de que sí puede darse el caso de dos estados internos pertenecientes a dos personas diferentes que sean numéricamente iguales.

Recojamos una primera enseñanza de lo visto hasta ahora: si atacáramos directamente al escepticismo no haríamos sino insistir en una de las condiciones de su conclusión: que plantea el problema de las otras mentes

escéptico es una propuesta disyuntiva: o bien se satisface realmente el criterio, o bien solo parece que se satisface, pero en ningún caso estamos obligados a inferir una diferencia sustancial entre ambas alternativas. ¿De qué manera supera esta propuesta la duda escéptica? McDowell nos aconseja «suponer que decimos [...] que la apariencia de que tal y tal es el caso puede ser *o bien* una mera apariencia *o bien* el hecho de que tal y tal es el caso se hace manifiesto perceptivamente a alguien [...] El objeto de la experiencia en los casos engañosos es una mera apariencia. Pero no tenemos que aceptar que en los casos que no son engañosos también el objeto de la experiencia sea una mera apariencia, y por lo tanto algo que no atrapa al hecho mismo. Al contrario, debemos insistir en que la apariencia que se nos presenta en estos casos pertenece al hecho mismo que se expone al que lo experimenta» (McDowell, 1983, p. 472). Es decir, a lo que tenemos acceso por medio de nuestros órganos sensoriales es al hecho mismo. Los criterios no son puentes entre los sujetos, lo que percibimos es directamente un hecho mental, ya sea el que realmente creemos que es u otro, pero en cualquier caso la propuesta de McDowell nos daría el «derecho intelectual para encogernos de hombros ante las dudas escépticas» (McDowell, 1994, p. 143). Lo que tenemos aquí es una solución dirigida a solventar directamente la privación metafísica de la que hablábamos con anterioridad, pero lo que no parece resolver McDowell es la duda escéptica acerca de *qué* estado psicológico es exactamente el que está experimentando el otro. En cualquier caso, a McDowell no le parece mala del todo la «opción de vivir confortablemente en el mundo sin aspirar a conocerlo (McDowell, 1986, p. 150), porque defiende una concepción de nuestras relaciones intersubjetivas y con el mundo en la que «la pertenencia compartida a una comunidad lingüística no es cuestión únicamente de interpretar los aspectos de la fachada externa con la que nos presentamos ante los demás, sino que [significa que] nuestras mentes están disponibles para los demás [...] Una comunidad lingüística se concibe como una unión, no como una confrontación de rasgos externos (hechos accesibles para cualquiera), sino como un encuentro de mentes» (McDowell, 1984, p. 350-51), facilitado por el «conocimiento [por parte de los miembros de una misma comunidad lingüística] de los compromisos compartidos» (Ibidem, p. 349).

igual que el del mundo externo, como un problema que se soluciona obteniendo certeza. Cuando en realidad, lo que sí deberíamos aceptar del filósofo escéptico es su conclusión (más bien, una posible lectura de la misma) de que la certeza no es suficiente para resolver este problema.

Desde el principio hemos dicho que el filósofo escéptico se centra en un hecho incuestionable: cuando yo, por ejemplo, trato de conocer si alguien experimenta una determinada sensación, existe una posición inmejorable para conocerla: la suya, la del poseedor de dicho estado; y yo nunca podré alcanzarla. Pero, se pregunta Cavell, ¿por qué no se toma lo anterior no como algo que describe una incapacidad nuestra, sino como un hecho general de la condición humana, lo cual debería ser tenido en cuenta como una circunstancia permanente de la misma?³⁶⁰ Plantear el problema en base a la imposibilidad de sentir lo que otros sienten, yerra en su intento de capturar «mi experiencia de separación de los otros».³⁶¹ Debemos llegar a ser conscientes de que se trata de una analogía desacertada (la de la inaccesibilidad, la imposibilidad de *entrar* en la mente de los otros, etc.) y entonces concluiremos que no hay nada que no podamos hacer o que, en cualquier caso, sería necesario ahondar en qué es lo que no podemos hacer, pues ello contribuiría a aclarar todo este asunto del conocimiento de las otras mentes.³⁶²

Cavell interpreta al escéptico como si se encontrara en una situación en la que, por un lado, se ve a sí mismo en una posición óptima para juzgar si a otra persona le duele algo (i.e., caso ideal de conocimiento), pero la posibilidad de que la persona pueda, sin embargo, no tener ningún dolor es real y no puede descartarse. Lo que debemos tratar de entender es si también

³⁶⁰ «Knowing and...», MWM, p. 65.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 66.

³⁶² *Ibidem*, p. 66.

en el problema de las otras mentes existe un caso ideal de conocimiento, cómo puede llegarse a ocupar dicha posición y cómo podemos salir de ella.³⁶³

7.7 MUNDO EXTERNO VS. OTRAS MENTES

Un mayor conocimiento del problema mismo es lo que lleva a Cavell a llamar nuestra atención sobre el hecho de que, después de todo, nuestros dos problemas escépticos no son del todo equivalentes. Por una parte, no cree que el escepticismo acerca de la existencia de las otras mentes sea lo suficientemente escéptico. Dadas las condiciones de uso de criterios ordinarios tenemos que, por ejemplo, «la obligación de retener el concepto de dolor al articular o describir [situaciones aparentemente de dolor, pero que no tienen por qué serlo] aseguran que la posibilidad de que se satisfagan los criterios de dolor y de que no haya dolor puedan invocarse únicamente cuando ciertas circunstancias específicas se dan; y esto por su parte nos previene de alcanzar cualquier conclusión escéptica *general*».³⁶⁴

Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre con el problema de la existencia del mundo externo y a pesar de lo dicho con anterioridad, Cavell no cree realmente que en el caso de las otras mentes exista una «situación ideal de conocimiento», o para decirlo de otra manera, la situación en la que me encuentro es la mejor en la que puedo estar y, sin embargo, no puedo «conocer» lo que siente o lo que piensa otro: el mejor caso no es lo suficientemente bueno.³⁶⁵ Veamos con mayor detenimiento cómo llega Cavell a esta conclusión.

A Cavell le parece que en el caso del problema de las otras mentes no es tan natural imaginar la existencia de una perspectiva como la de un ser

³⁶³ S. Mulhall, op. cit., p. 109.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 108.

³⁶⁵ CR, p. 560.

omnisciente capaz de ver las cosas «desde arriba», aislada e independientemente de las circunstancias contextuales, como pudiera serlo en el caso del problema del mundo externo tal y como fue presentado en sintonía con las premisas cartesianas.³⁶⁶ A Cavell le parece que en el caso de existir una perspectiva semejante en el problema de las otras mentes sería, o bien demasiado externa en cuanto que no tendría demasiado en cuenta mis propios estados, o no demasiado externa en cuanto que no revela suficientemente los estados de los demás. De cualquier manera, ninguno de los dos casos le parece a Cavell que sea suficientemente escéptico.³⁶⁷

Profundizando aún más en los posibles paralelismos y divergencias existentes entre nuestros dos problemas escépticos, Cavell apela nuevamente al «recital» escéptico considerado en el problema del mundo externo, para determinar, de una vez por todas, si puede dar lugar también al de las otras mentes. El resultado es el siguiente:

«Entre las cosas cuya existencia reivindicamos conocer, algunas son seres humanos [...] Y reivindicamos conocer cosas muy particulares sobre seres humanos particulares, por ejemplo que tienen dolor o que están enojados. Cada uno de los presentes en esta sala estaría ciertamente dispuesto a decir que sabe que ahora hay otros seres humanos en la habitación [...] Y yo, por mi parte, estoy dispuesto a decir que sé que ninguno de vosotros —tú por ejemplo— tiene ahora un dolor atroz. ¿Pero cómo sé esto? Por todo lo que sé, podrías tenerlo. Pero si me imagino que tienes un dolor atroz entonces debo imaginar naturalmente que me lo estás ocultando, que estás suprimiendo tus manifestaciones. Si tienes éxito en esto, entonces todo me parecería exactamente como me parece ahora, que te encuentras calmado y atento a lo que estoy diciendo [...] Pero ser capaz de imaginar que

³⁶⁶ Dicho de otra manera: tal y como fue presentado dicho problema es hasta cierto punto lógico que la solución al mismo pasara por situarnos en una atalaya lo suficientemente alejada del mundo como para poder contemplarlo como si se tratara de un objeto más. Ésta sería la perspectiva de un ser omnisciente, capaz de conocer el mundo en su totalidad. ¿Ocurrirá lo mismo con el problema de las otras mentes?, ¿es concebible una perspectiva semejante en este otro caso?

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 545.

tienes un dolor atroz, sólo que me lo ocultas, es imaginar que aunque *yo* no lo se de ti dolor, *tú* ciertamente sabes de él. Y esto es imaginar, o mejor suponer, que tú tienes como yo sentiencia, o mejor, conciencia, o mejor auto-conciencia; que tu eres como yo, un ser humano; que te he identificado correctamente como ser humano. ¿Qué justifica este supuesto? No impongo un supuesto análogo cuando reivindico conocer la existencia y las características de mesas y sillas, y de pedazos o bloques de arcilla: el supuesto de que, si estoy en lo cierto al reivindicar que estas cosas existen entonces estoy en lo cierto en mi identificación de las mismas como materiales [...] Respecto a los objetos materiales, todo lo que reivindico, o supongo, es que lo *veo*, *los veo*. Se trata del supuesto más natural del mundo. ¿De dónde procede, pues, el supuesto según el que debo haberte identificado correctamente como un ser humano? De algún hecho tal como el de que mi identificación de ti como ser humano no es sólo una identificación *de ti* sino *contigo*. Esto es algo más que meramente *verte*. Llamémoslo proyección empática. [...] Ahora bien, ¿no podría equivocarme? [...] Por todo lo que sé, tú podrías ser una mutación, o un autómatas perfeccionado, o un androide, o un golem, o alguna otra especie de *alien* [...] si descubro que por todo lo que sé algún objeto material podría ser algo distinto de lo que parece ser (por ejemplo, una falsificación de la cosa real), no supongo al hacerlo que no puedo averiguar nunca, en otras circunstancias, el asunto. ¿Pero cómo podría averiguar jamás que tú no eres un autómatas o un androide, etc., una falsificación de un ser humano?»³⁶⁸

La lección que aprendemos de este recital podría ser, por un lado, que lo que hace que nos veamos unos a otros como seres humanos depende de lo que Cavell denomina «proyección empática» y que, de ser así, la validez de cada proyección depende de las condiciones presentes de cada uno: «pues no habría forma alguna de salirme de mis proyecciones».³⁶⁹ Por otro lado, si bien las proyecciones no garantizan por sí solas la existencia de otros como yo, no es lo mismo que en el caso de los objetos en el mundo externo, no es lo mismo, esto es, que si soñara o si alucinara, pues los otros no desaparecen

³⁶⁸ *Ibidem.*, pp. 546.

³⁶⁹ *Ibidem.*, p. 549.

después de darme cuenta de que el otro al que creo conocer por medio de la proyección empática no puede ser conocido de otra manera.

Sin embargo, el recital escéptico podría continuar con que, igual que el sueño o la alucinación son creadores de mundos —por ello mismo son privadores de *nuestro* mundo—, también la proyección empática de los otros podría serlo.³⁷⁰ Ahora bien, según Cavell, el escéptico no sido capaz de mostrar que esto último pueda ser el caso. La razón que le impide creer que el recital escéptico concluya con que nunca podemos conocer es «en parte, que, incluso concediendo que haya algo que justifique el título de proyección empática, el recital no ha dado ninguna *alternativa* a esta proeza de la cognición humana».³⁷¹ Lo más que ha podido mostrar es que, en ocasiones, podemos equivocarnos sobre los objetos que identificamos empáticamente. De esta manera, la proyección empática es al conocimiento de las otras mentes lo que *ver* es al conocimiento de objetos externos, pero no a soñar. El que no haya alternativas para la proyección tiene como consecuencia que no haya manera de discernir entre ver seres humanos y soñar su presencia, el «mundo no sería proyectivamente indistinguible de como ahora es si yo dejara de proyectar, o no lograra la mencionada proeza —mientras que el mundo sería sensorialmente indistinguible de cómo es si yo empezara a soñar y alucinar lo que percibo ahora mediante los sentidos [...]».³⁷² En definitiva, el «*hecho* (hasta aquí al menos) es que yo no lo dudo, en todo caso que no soy presa de la duda escéptica. Los otros no desaparecen cuando fracaso en un caso determinado».³⁷³

Con todo, parece que a pesar de todos sus esfuerzos, lo único que habría logrado mostrarnos Cavell es que, de producirse de igual manera que la duda referida a la existencia del mundo externo, la duda sobre la existencia de

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 550.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 550.

³⁷² *Ibidem*, p. 551.

³⁷³ *Ibidem*, p. 551.

las otras mentes no alcanza un nivel escéptico preocupante. Pero no ha conseguido disipar la duda por completo.

Recapitulemos: el escéptico nos dice que no podemos estar en la mejor posición para conocer al otro, es *éste* quien ocupa esa posición. Y si el otro ocupa la mejor posición para conocer sus estados es porque *existe*. Pero entonces el escepticismo acerca de la existencia de las otras mentes nunca llegará a ser lo suficientemente escéptico. ¿O sí? Lo que tampoco podemos negar es que el escepticismo no puede distinguir entre casos en los que hay alguien que conoce y casos en los que no; «entre casos en los que se simula una respuesta y casos donde lo que se simula es lo humano [...] como tal [...]. El escepticismo ha hecho su trabajo: ha mostrado que *yo* no puedo conocer y que mi posición es la mejor. Es decir, la mejor excepto la del otro».³⁷⁴ Las intuiciones acerca del problema de la existencia del mundo externo y sobre la existencia de las mentes de los otros parecen correr paralelas durante un largo trecho: en el primer caso, no puedo salirme de mi círculo de experiencias para compararlas con la realidad, si la hubiera, que aquéllas representan; mis sentidos se interponen entre la realidad y mi experiencia de dicha realidad. En el segundo caso, no puedo introducirme dentro del círculo de experiencias del otro, para compararlas con la realidad, si la hubiera, representada por lo que yo experimento de él; su cuerpo se interpone entre la realidad del otro y mi experiencia de esa realidad. Sin embargo, Cavell aprecia diferencias en que el recital escéptico en el caso de la existencia de las otras mentes al identificar al otro marca una frontera, pues, en cada caso, el cuerpo del otro me deja fuera a mí y dentro al otro, a *cada* otro, por lo que no podemos hablar de una duda generalizada y, en consecuencia, el recital escéptico no produce, en el caso

³⁷⁴ Ibidem, p. 552.

del problema de las otras mentes, un caso ideal de conocimiento.³⁷⁵ ¿Produce, sin embargo, un caso ideal de *reconocimiento*?

7.8 LA PRIVACIDAD EN PERSPECTIVA Y EL CASO IDEAL DE *RECONOCIMIENTO*

Cavell acude nuevamente a Wittgenstein para adoptar una línea intermedia entre los filósofos escépticos y sus críticos. Wittgenstein comentó que nos parece obvio lo que quiere decir «conocer un dolor» porque sabemos lo que significa cada una de esas palabras por separado. Al escéptico le parece que el conocimiento que uno tiene de sus estados internos es algo que se produce continuamente, sin interrupción (como si volviese sus ojos hacia el interior de su cabeza y contemplara el espectáculo), lo cual es diferente de cualquier otra clase de conocimiento. Por su parte, los críticos (que seguirían ocupados en su tarea de mostrar al escéptico que la relación en primera persona con nuestros estados internos no es de conocimiento y que, por lo tanto, no debe servirse de la diferencia aparente entre el conocimiento en primera y en tercera persona) dirán que lo único continuo es la sensación misma, y «decir que un hombre *conoce* esta sensación no añade nada a decir que la sensación está *ahí*». ³⁷⁶ Sin embargo, en esto Cavell se pone del lado de escéptico porque le parece que lo que muestra es que la sensación no está *aquí*, es decir, no está a mi alcance, no es continua en mí y, por lo tanto, esta manera de ver las cosas sí que sirve para apoyar la conclusión escéptica: no conozco de manera continua las sensaciones de los otros, *mi* conocimiento de sus sensaciones no es igual a *su* conocimiento de sus sensaciones. Además, esta manera de ver las cosas contribuye al descrédito de la imagen de la inaccesibilidad (que tenía como consecuencia que los estados internos de cada uno sean una

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 553.

³⁷⁶ «Knowing and...» *op. cit.*, p. 67.

posesión suya dispuesta a su capricho y fuera del alcance de miradas indiscretas), pues nos hace ver que no estamos en situación de acceder a nuestros estados internos de la manera que nos plazca, sino que nos vemos obligados a hacerlo de una determinada manera.

Ahora bien, Cavell se separa del escéptico para concluir que lo que lo anterior muestra realmente es que el comportamiento, nuestro comportamiento, es expresión de nuestra mente y que «no es algo que sepamos, sino la manera en que *tratamos* el “comportamiento”». ³⁷⁷ El escéptico diría que el comportamiento es una cosa y lo que lo causa, otra bien distinta. Pero lo realmente importante llegados a este punto es averiguar qué quiere decir que el comportamiento sea expresión de la mente. Esto es lo que recomienda Cavell que hagamos.

Por lo tanto, a Cavell le parece que el problema de la privacidad de nuestros estados internos no consiste en encontrar un «sentido» de «la misma» por el que pueda decirse que dos personas pueden tener «la misma» experiencia, sino que de lo que se trata en realidad es de

«aprender por qué ocurre que algo que desde un punto de vista se ve como una ocurrencia común (que con frecuencia tenemos las mismas experiencias —digamos mirar juntos a un paisaje con montañas, o bucear en un lago frío, u oír la bocina de un coche; y que frecuentemente no tenemos las mismas experiencias —por ejemplo en el cine, o al conocer los resultados de una elección, o al oír a tu niño llorar), desde otro punto de vista parece imposible, casi inexpressable (que yo tenga tus experiencias, que yo *sea* tú).» ³⁷⁸

Saber qué es lo que *no* puedo hacer (cuando se trata de conocer los estados de otro) es una cuestión importante que, sin embargo, no parece contar con una respuesta satisfactoria. En última instancia, nuestra

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 67.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 68.

incapacidad para salvar nuestra separación (el hecho de que yo soy yo y tú eres tú) es interpretada por Cavell como ignorancia, «como una carencia intelectual».³⁷⁹

La razón por la que el pretendido conocimiento expresado por «yo sé...» no tiene sentido como expresión de certeza reside en que se trata, en este caso, de la expresión (directa) de mis estados internos (de un objeto sobre el que alguien distinto de mí puede tener certeza), mientras que la expresión «sé que te duele una muela» no es expresión de certeza porque no es más que la respuesta a un comportamiento observado. Es más bien «una expresión de *simpatía*».³⁸⁰ Y la simpatía se expresa de esta manera porque el sufrimiento del otro atrae mi atención: no es suficiente con que sepa que estás sufriendo, sino que debo *reconocerlo*, pues de lo contrario «no sé qué es lo que significa “tener un dolor”». El conocimiento de los estados internos de los otros no puede ser sólo un asunto de conciencia intelectual, sino más bien implica la «capacidad y el deseo de responder a la presencia de aquello de lo que los criterios *son* criterios —y esto es algo que la mera presencia de los criterios no puede garantizar».³⁸¹ Podemos, incluso, no sentir simpatía por el sufrimiento ajeno, pero tanto la solidaridad como la indiferencia son evidencias de reconocimiento. No conocer algo puede significar que falta algo. No reconocer significa la presencia de algo: «un “error de conocimiento” puede significar únicamente ignorancia, una ausencia de algo, un vacío. Un “error de reconocimiento” es la presencia de algo, una confusión, una indiferencia».³⁸²

Con la noción de reconocimiento captura Cavell un doble sentido relevante: por un lado, captura el sentido que pueda tener decir que no puedo salir de mi proyección empática, de que deberíamos ser capaces de determinar la validez de la cognición del otro desde mi aislamiento; pero también el

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 68.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 68.

³⁸¹ Mulhall, *op. cit.*, p. 111.

³⁸² Cavell, «Knowing and ...», *op. cit.*, p. 263-4.

sentido que tiene suponer que la cuestión de si otros pueden escapar de su aislamiento con respecto a mí permanece abierta.

Volvamos, pues, a preguntarnos lo siguiente: ¿introduce el escéptico un caso ideal para el reconocimiento de la existencia de las otras mentes? Dado que el problema en cuestión surge en cada caso, no parece que sea posible saber si me encuentro en un caso ideal o no, por lo que lo primero será preguntarse en qué consiste un caso ideal de reconocimiento (un caso tal que si hay *algo* que reconozco es *esto*). En caso de existir un caso semejante, ¿cuáles serían las consecuencias (para mí y para el otro) de errar en mi reconocimiento estando en ese caso? Lo que vemos es que el mejor caso aquí consiste en que el problema se limita a mi relación con *este* otro, los demás no importan, por lo que de errar, de fallar en mi reconocimiento, el resto del mundo y de mis capacidades son irrelevantes. «Que existan otros, y otros quizá en mi posición respecto a ellos, son asuntos que están no más allá de mi conocimiento sino más allá de mi interés [...] Cierro mis ojos a los otros».³⁸³

En suma, Cavell no cree que el problema filosófico de los otros sea el problema de conocer las otras mentes, sino reconocer a los otros, que tienen mente. El reconocimiento “va más allá” del conocimiento porque me impone la exigencia «de expresar el conocimiento en su núcleo, de admitir lo que sé.»³⁸⁴ No cambiamos meramente un término por otro («conocer» por «reconocer»), sino que el reconocimiento socava toda una tradición metafísica de la que es expresión la concepción egocéntrica. Al reconocernos en lo cotidiano, en lo que tenemos en común, nuestra relación básica con el mundo y con los otros deja de ser una relación de conocimiento basada en certezas.³⁸⁵

³⁸³ *Ibidem*, p. 557.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 555.

³⁸⁵ Se trata de lo que en el capítulo anterior vimos que Cavell denomina la «verdad del escepticismo». Por un lado, nuestra relación con el mundo externo sería una relación de *aceptación*, como si nuestras creencias nunca pudieran ser definitivamente confirmadas. Por otro lado, en nuestra relación con otros reconocemos algo que, en cierto modo, ya conocíamos.

En cualquier caso, si en verdad existe una situación ideal para el reconocimiento de los otros, parece que nunca nos encontraríamos en ella. Si en algo aclaramos la naturaleza de este rechazo, habremos aclarado de paso la naturaleza de nuestro reconocimiento cotidiano del otro.³⁸⁶

7.9 CASOS DE AUTOCONOCIMIENTO

A lo que quiere llegar Cavell es a una comprensión del escepticismo sobre la existencia de las otras mentes que no lo sea tanto, esto es, que esté más cercana a una concepción de la finitud humana que a una de limitación intelectual.³⁸⁷ Claro que esto supone algo así como defender que no existe, como tal, un escepticismo acerca de las otras mentes. Al menos no un escepticismo lo suficientemente escéptico. Y justo a esta conclusión es a la que nos llevaban las anteriores consideraciones de Cavell: de existir un caso ideal para el *conocimiento* de los otros, éstos quedarían intactos; de existir un caso ideal para el *reconocimiento* de los otros, entonces no podría sobrevivir a mi escepticismo, no porque desaparezca el mundo, sino porque el que desaparecería sería yo.³⁸⁸

«No existe ningún sentido común rival sobre el asunto; no hay nada sobre las otras mentes que me satisfaga para *todos* los propósitos (prácticos); ya sé todo lo que el escéptico concluye, que mi ignorancia de la existencia de los otros no es el destino de mi condición natural

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 557.

³⁸⁷ Esto es lo mismo que hizo en el caso de la existencia del mundo externo. En el capítulo anterior vimos cómo Cavell interpretó que la conclusión —«la verdad»— del escepticismo consistía en hacernos ver que nuestro conocimiento se produce por razones prácticas, nunca en situaciones ideales de certeza. Pero a continuación, y valiéndose de Wittgenstein, quiso presentar esta verdad reveladora de una limitación intelectual o cognitiva, como rasgo propio de condición humana, una condición finita.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 559.

como cognoscente humano, sino mi modo de habitar esa condición; que no puedo cerrar los ojos a mis dudas acerca de los otros y a sus dudas y negaciones de mí, que mis relaciones con los otros son restringidas, que no puedo confiar en ellas ciegamente [...] Eso aparte, mi posición ahora no es la de un resultado *intelectual* generalizado.»³⁸⁹

El conocimiento que pueda tener yo de los estados internos de otro no está confinado en mi interior, sino que está expuesto al otro y a mi concepto del otro, a las actualidades de la naturaleza humana (mi exposición a la fortuna o al destino toman la figura de tragedia; mientras que mi exposición a los accidentes o a la suerte toman la forma de comedia). Estar expuesto al otro es equivalente a estar expuesto al mejor caso de reconocimiento. Lo que el escéptico acaba confirmándome es que un caso cualquiera puede ser el mejor caso posible para reconocer a otro; que el mejor caso resulta no ser lo suficientemente bueno: siempre cabe la posibilidad de fallar.

Cuando a lo que estoy expuesto es a mi concepto del otro, a lo que en verdad me expongo es al hecho de que la seguridad a la hora de aplicar ese concepto es *mi* seguridad. Las bases para mi confirmación de la humanidad de los otros residen en mí, por lo que el problema de los otros se convierte en un asunto de auto-conocimiento, de encontrar una perspectiva que me permita verme como un extraño, como un otro. ¿Será la misma perspectiva que se requiere para ver a los otros? ¿Qué límites tiene? En cualquier caso, al delimitar mi reconocimiento de la humanidad de los otros, estaría delimitando mi propia humanidad. La ausencia de un caso ideal muestra que nuestras relaciones están restringidas, pero también que no hay alternativas para esas relaciones: son las que son.³⁹⁰ Y tenemos ciertos deberes para con los demás: (i) conozco que hay otros seres humanos porque sé que tengo deberes para

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 559.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 561.

con ellos; (ii) que es un síntoma de locura no saber que los tengo; y (iii) que hacemos pública nuestra humanidad al cumplir esos deberes.³⁹¹

«Los criterios psicológicos conforman un complejo y sutil esquema de las formas y manifestaciones de la vida interna, de tal forma que aplicarlos a una criatura cualquiera es equivalente a considerar el comportamiento de dicha criatura como expresión de una vida interna; pero no existen criterios que nos digan cuándo ni cómo hacerlo [...] En consecuencia, la responsabilidad debe seguir siendo, ineludiblemente, de la persona que toma la decisión: es, en cualquier caso, responsabilidad de la persona que emplea los conceptos [...] Únicamente a través de la aceptación de que el cuerpo de otra criatura, es la morada de mis conceptos del alma humana, tendrán vida esos conceptos [...] tengo que responder a [su comportamiento], o negarme a hacerlo.»³⁹²

El escéptico estaría en lo cierto al intuir que se necesita algo más que satisfacer una serie de criterios para llegar a conocer la mente de los otros, pero, por otro lado, se equivoca al suponer que por ello nunca podremos alcanzar dicho conocimiento, pues al hacerlo rechaza su parte de responsabilidad en la aplicación de los criterios: la descripción que hace el escéptico de esta situación como si se tratara de un fallo a la hora de obtener conocimiento, «es ella misma un fallo de reconocimiento».³⁹³

En el caso de la existencia de objetos externos es mejor olvidar que estamos expuestos a la posibilidad del escepticismo (que nuestro mejor caso puede fallarnos). En el caso de las otras mentes debemos recordar la posibilidad del escepticismo (que no nos hemos dado la oportunidad de tener un mejor caso): cuando Cavell nos dice que no existe una alternativa cotidiana al escepticismo acerca de las otras mentes, nos estaría diciendo que

³⁹¹ *Ibidem*, p. 562.

³⁹² Mulhall, *op. cit.*, p. 113.

³⁹³ *Ibidem*, p. 114.

tenemos que vivir nuestro escepticismo.³⁹⁴ Cuando Cavell dice que vivimos nuestro escepticismo, lo quiere es

«dejar constancia de esta ignorancia sobre nuestra posición cotidiana hacia los otros —no que conozcamos positivamente que no nos encontramos nunca, o no ordinariamente, en los mejores casos para saber de la existencia de los otros, sino que estamos más bien decepcionados en nuestras ocasiones de conocimiento, como si tuviéramos, o hubiésemos perdido, alguna figura de lo que realmente vendría a ser conocer a otro, o ser conocido por otro —una armonía, una concordancia, una unión, una transparencia, un dominio, una fuerza— comparada con la cual, nuestros éxitos reales en conocer, y ser conocidos, resultan miserables.»³⁹⁵

En resumidas cuentas, el reconocimiento abre una vía de dos direcciones, pues no sólo ocurre que reconozco a los otros, sino que permite explorar mi capacidad para ser reconocido por ellos. Justo lo contrario que veíamos con la defensa de la fantasía o el mito de lo interno defendido por concepción egocéntrica. Es comprensible que sea así porque la responsabilidad del proceso de (re)conocimiento recaería tanto en el sujeto que conoce como en el sujeto que es conocido. No nos encontramos, pues, con la imagen tradicional del sujeto que se sitúa frente a —o sobre— los objetos que pretende conocer. Parte del éxito del proceso depende de las facilidades o dificultades que una persona dé cuando otra intente (re)conocer su existencia. Pero, al mismo tiempo, la existencia del primero depende también de su disposición a ser conocido por otros, a expresar su interior. La dependencia no es tanta como para afirmar que no existimos a menos que seamos (re)conocidos por los otros, sino que lo que mantiene Cavell es que, de ser así, mi existencia no sería reconocida por los otros. De manera que, si al conocer a los otros me

³⁹⁴ CR, p. 565.

³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 568.

implico en su existencia, entonces mi propia existencia está implicada, a su vez, por el reconocimiento que los otros hagan de mí.³⁹⁶

Por lo tanto, la duda escéptica no sólo constituye una amenaza para mi conocimiento de las mentes de otros, sino que pone en cuestión mi propia capacidad para hacerme conocer, para expresar mis estados internos

«Dejar que tú mismo importes es reconocer no meramente cómo te va a ti, y por tanto reconocer que quieres que el otro se interese, al menos que se interese por saber. Es reconocer igualmente que tus expresiones te expresan de hecho a ti, que son tuyas, que tú estás en ellas. Eso significa permitir ser comprendido, algo que siempre puedes negar.»³⁹⁷

Y así hasta alcanzar el siguiente «axioma»: «uno puede ver otros sólo en la medida que puede tomarse a sí mismo como un otro.»³⁹⁸ Esto implica que no podemos simplemente dar por supuesto nuestro auto-conocimiento. Debemos poner de nuestra parte si no queremos ser ignorantes sobre algo tan básico como conocernos a nosotros mismos.

7.10 ESCEPTICISMO COMO TRAGEDIA INTELECTUAL

Puede parecer que lo anterior se asemeja peligrosamente a la tesis principal de la concepción egocéntrica: la escisión entre el yo y sus estados internos. Sin embargo, no debemos olvidar que tanto cuando se trataba del conocimiento del mundo externo, como cuando se trata del conocimiento de las otras mentes, Cavell comienza desmontando la visión objetivista tradicional: sus esfuerzos están encaminados a mostrarnos que los criterios que rigen nuestra vida ordinaria no otorgan certeza, sino más bien todo lo contrario, pues

³⁹⁶ Mulhall, op., cit., p. 139.

³⁹⁷ CR, p. 501.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 591.

revelan la fragilidad de las estructuras sobre las que se asienta aquélla. Sin embargo, aceptar la verdad del escepticismo, reconocer nuestra finitud y nuestras limitaciones, no tiene que servir de excusa para glorificar actitudes excesivamente complacientes (i.e. posmodernismo), ni de una resignación irreparable (i.e. modernista-tradicional). Todo lo contrario, lo que denota el interés de Cavell por el auto-conocimiento y el reconocimiento es la responsabilidad que tiene cada individuo (el coste que les supone) a la hora de mantener los criterios que definen las relaciones con el mundo, con los otros y con uno mismo.

Precisamente esto último es lo que *no* hace el escéptico: ya sea en el caso del conocimiento de la existencia del mundo externo, o en el de la existencia de las otras mentes, lo que el escéptico hace es presentar nuestra separación (con el mundo y con los otros) como si se tratara de una deficiencia intelectual. Asume quien así piensa una serie de hechos («no tenemos acceso directo a...», «no disponemos de criterios de certeza para...», «nos falta un ‘hecho’...») que son fatales porque niegan nuestra verdadera situación en el mundo ordinario. Pero no es mucho mejor la actitud reaccionaria de respuesta al escepticismo: se trata de otra manera de abandonar el mundo ordinario, por ejemplo, saliendo a buscar las respuestas fuera del mismo.

En consecuencia, que no podamos alcanzar un grado de conocimiento satisfactorio no es una tragedia. Lo que es una tragedia es que interpretemos esa supuesta carencia como una tragedia. Hammer lo ha expresado muy bien: el escándalo no es ni la ausencia de soluciones satisfactorias para el escepticismo denunciada por Kant, ni que se sigan demandando tales soluciones, como denunció Heidegger. Al contrario, «al ofrecer una

concepción metafísica de [nuestra] separación, [el escepticismo] es el escándalo»³⁹⁹

³⁹⁹ Hammer, 2002, p. 144.

TERCERA PARTE

FILOSOFÍA COMO RECUPERACIÓN DEL MUNDO ORDINARIO

«[N]o es hasta que nos hallamos completamente perdidos o que hemos girado en redondo –pues basta con que al hombre le den una sola vuelta con los ojos cerrados para estar perdidos en este mundo- que apreciamos lo vasto y extraño de la Naturaleza. Todos los hombres han de aprender los puntos cardinales de nuevo, el despertar, tanto si es del sueño, como de alguna abstracción. No es sino hasta que nos hemos perdido, en otras palabras, hasta que hemos perdido el mundo, que empezamos a encontrarnos a nosotros mismos y que nos damos cuenta de dónde estamos y del infinito alcance de nuestras relaciones»

(H.D. Thoreau)

INTRODUCCIÓN A LA TERCERA PARTE

En la segunda parte llegamos, de la mano de Cavell, a un punto en el que éste cree haber identificado el origen de los males filosóficos en las «promesas sin esperanza», las «imágenes que nos mantiene cautivos», etc., asociadas a la empresa filosófica tradicional. Aunque más bien, el verdadero peligro lo constituye la reificación de esas imágenes y promesas, esto es, el asumirlas como «lo real» o «lo necesario». Una superación de esta situación requiere, en primer lugar, ser conscientes de su arbitrariedad, de que no son más que invenciones. Esto es lo que Cavell ha tratado de mostrarnos con su análisis del escepticismo filosófico. Este problema presenta, según hemos visto, tintes trágicos, pero sobre todo se trata de un problema de (falta de) autoconocimiento: perdemos el control sobre lo que queremos decir con nuestras palabras.

Lo que vamos a hacer a partir de ahora es considerar la salida que Cavell propone para abandonar el lugar en el que nos habría dejado la filosofía, la clase de filosofía que se fija como meta la refutación del escepticismo filosófico con unos medios, digamos de paso, que no hacen sino alimentar la duda escéptica. De las consecuencias de la dialéctica movimientos de huida/impulso escéptico ya hemos hablado en los capítulos anteriores. Consecuencias trágicas, según habíamos visto, ahora bien, no todo estaría perdido, pues aún estaría en nuestra manos, en manos de la filosofía (tan culpable ella de la situación en que nos encontramos, como capaz de

cambiarla), extraer alguna enseñanza positiva que cambie el paisaje desolador que se contempla desde este inhóspito lugar.

En su prolongado análisis del «recital escéptico» en CR, Cavell realizó un verdadero recorrido genealógico del problema planteado por el escepticismo epistemológico con la finalidad de desvelar las verdaderas motivaciones de unos (los escépticos) y otros (los dogmáticos, escépticos ellos también, según dejamos dicho). Se trataba de una muestra de lo que la práctica de la filosofía del lenguaje ordinario consistente en «recolectar» (*recounting*) criterios puede ofrecer filosóficamente. Ahora bien, llegados a este punto y una vez analizadas esas motivaciones (recordemos, no del todo anti-naturales) ¿qué más podemos hacer aparte de lamentar la pérdida –del mundo ordinario, de lo humano, de la filosofía? Dicho de otra manera, no se trata únicamente de evitar la repetición de los mismos errores, sino de lo que podría hacer la filosofía si se le permitiera una segunda oportunidad.

Una vez perdido el mundo ordinario, la vuelta desde «Ninguna Parte», por usar la afortunada expresión de Nagel, sería, por lo tanto, una vuelta en dos direcciones a la vez: hacia atrás porque, en definitiva, se trata de desandar el camino recorrido en una misión de recuperación del mundo ordinario; pero también hacia delante por lo que tiene de novedoso para la filosofía (a su vez, también ella novedosa): no se trata de reprimir el impulso filosófico, sino de reconducirlo. El espectáculo debe continuar. En qué condiciones lo vaya a hacer es algo de lo que nos ocuparemos a lo largo del resto de este trabajo.

Esta tarea de recuperación es responsabilidad de la filosofía. Pero curiosamente no serán ni Austin ni Wittgenstein los que le guiarán en esta nueva tarea de recuperar lo perdido, sino que Cavell reclama la herencia que le corresponde primero de Thoreu y con posterioridad siempre Emerson. Sólo a través de la atención que prestemos a esta herencia nos está permitido extraer conclusiones sobre este asunto en particular. Podemos apreciar sombras esparcidas por toda su obra, ya de por sí tan poco centrada y nada

sistemática en el tratamiento de los problemas abordados por Cavell (aunque sí en la recurrencia de esos mismos problemas). Tales aparentes desviaciones son más bien rodeos que nuestro autor da siguiendo las distintas manifestaciones del impulso escéptico en la Modernidad, pero siempre en torno al núcleo central de su pensamiento en espera de hallar una vía de expresión más adecuada para el mismo. Una vía, digámoslo así que le permita de paso expresar con garantías su *voz* filosófica. Tal y como tratamos de explicar en el segundo capítulo, no nos ocuparemos aquí en profundidad de estos otros centros de interés cavellianos. Subrayemos nuevamente que es posible entenderlos con independencia del interés intrínseco que puedan tener en tanto variaciones de un mismo tema: el escepticismo entendido como fenómeno cultural moderno que encuentra acomodo en lugares tradicionalmente remotos para la filosofía; y su amenaza se deja sentir también en estos otros lugares de la modernidad. Dicho todavía de otra manera, frente a lo que pudiera parecer, todas estas otras preocupaciones cavellianas aportan unidad a la vez que una amplitud de miras inusual en un esfuerzo filosófico al uso.

Primero, no obstante, revisitaremos la sensación de pérdida wittgensteniana y plantaremos, a partir de esa nueva visita, la discusión que nos llevará, en nuestras conclusiones, a tratar de resolver la cuestión del lugar exacto que ocupa el mundo ordinario en nuestras (complicadas) formas de vida.

8

MOVIMIENTOS DE VUELTA I: NUESTRA COMPLICADA FORMA DE VIDA

8.1 INTRODUCCIÓN

Varias de nuestras conclusiones anteriores nos interesan sobremanera para continuar con nuestra andadura, o mejor, continuando con nuestra analogía viajera, para comenzar el viaje de retorno o de recuperación del mundo ordinario.

Antes que nada, estimo conveniente calibrar la pérdida. Hasta ahora hemos tenido ocasión de sondear la profundidad y la gravedad del impulso filosófico y hemos comenzado a vislumbrar, a partir de su verdad, la mejor manera de superarlo. Por eso mismo sabemos también que ciertas actitudes filosóficas son tremendamente peligrosas.

Con Austin, Cavell encontró un primer punto de apoyo desde el que poder enfrentarse a esas actitudes. El gesto filosófico por las generalizaciones encontró resistencia en la insistencia austiniana de aclarar el significado de las palabras usadas. Era tal la confianza de Austin en la eficacia de lenguaje ordinario para atar en corto los anhelos filosóficos, que en su respuesta al escepticismo no llegó más lejos que lo que supone una negación de sus conclusiones. Pero como sabemos, la amenaza escéptica tiene más calado filosófico de lo que Austin estaba dispuesto a admitir.

En las IF de Wittgenstein, Cavell ha encontrado el esfuerzo más tremendo por dar expresión a esa profundidad desde la comprensión de la urgencia de la voz filosófica y del tamaño real de su amenaza: el escéptico generaliza su insatisfacción con respeto a nuestra condición,⁴⁰⁰ con respecto a la precariedad de los criterios de nuestro lenguaje, etc. A nuestro autor siempre le ha llamado la atención la presencia de múltiples voces en las IF. Voces que entran en diálogo dándose la réplica sin descanso y sin final. Cavell sostiene que este intercambio inconcluso permite afirmar que para Wittgenstein no existen respuestas directas al escepticismo, pues una respuesta así niega la expresión de desesperación del escéptico. En esto exactamente reside la diferencia de Wittgenstein con Austin en cuanto a sus actitudes frente al escepticismo.

La condición escéptica es una extensión lógica de la actitud original de insatisfacción con lo que somos y con nuestro mundo ordinario. Lo que convierte a Wittgenstein en uno de los dos autores más influyentes en Cavell es su percepción de la gravedad del rechazo escéptico: porque acierta a ver que nos deja sin hogar, aunque precisamente porque el mundo ordinario es nuestro hogar.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ El escéptico interpreta, por ejemplo, nuestra finitud como la imposibilidad de conocer la existencia del mundo en su totalidad; y nuestra separación mutua como la imposibilidad de conocer la existencia de otras mentes.

⁴⁰¹ A la hora de elegir un término para expresar esta idea («forms of life *as home*»), una primera opción fue la de utilizar «morada». Sin embargo, opté finalmente por el de «hogar» dada la carga significativa, no siempre bien considerada, que ostenta aquél, pero también por que «hogar» expresa con mayor eficacia la relación de familiaridad que Cavell defiende que mantenemos con el mundo ordinario. Otras opciones adolecían de parecidos problemas a los de «morada», por ejemplo el de «casa» («el lenguaje es la casa del ser», de Heidegger en «Carta sobre el humanismo», por citar uno de los mejor conocidos). Otro como «hábitat», que hemos empleado en alguna ocasión, suscita un contacto con el mundo ordinario demasiado, si se me permite expresarlo de esta manera, animal.

8.2 EL MUNDO ORDINARIO COMO HOGAR

Siguiendo con lo anterior, Cavell afirma que con Wittgenstein «la fuerza del reconocimiento de lo ordinario para la filosofía va de la mano del reconocimiento de que rechazar o forzar el orden del mundo ordinario es una causa de violencia y vacío filosófico.»⁴⁰²

En Wittgenstein, la percepción de la importancia de lo ordinario viene de lejos. Ya en el *Tractatus* se refiere Wittgenstein al lenguaje ordinario como *nuestro* lenguaje ordinario. Ahora bien, sólo en las IF le parece a Cavell que podemos hablar de una asociación entre lo ordinario y nuestro hogar.

Dice Cavell que ningún otro filósofo confía tanto como Wittgenstein la salud del espíritu humano al lenguaje ordinario. Existen otros pensadores que de alguna u otra manera denuncian que nuestras vidas están distorsionadas por la ilusión —aquí Cavell suele incluir en su lista a Platón, Rousseau y Marx entre algunos otros—, pero entre todos ellos, sólo Wittgenstein busca el «antídoto para la ilusión en la humildad particular y repetida del recuerdo y el rastreo de los usos de las palabras humildes.»⁴⁰³ La filosofía debe apuntar en sus búsquedas bajo mis pies antes que sobre mi cabeza.

En esto último es algo en lo que el protagonista del próximo capítulo coincidirá con Wittgenstein, tal y como lo veremos cuando tengamos ocasión de comprobar que sus pesquisas se posan en lo común, lo familiar, lo próximo. Las motivaciones de Emerson (también de Thoreau) las visitaremos en breve, ahora nos interesa detenernos a explorar la sensación también compartida con ellos por Wittgenstein de que algo no va bien en el mundo ordinario.

Sensación, que en Wittgenstein queda expresada en las IF con el comentario de que nuestras palabras están «lejos», como si estuvieran en exilio, añade Cavell. Y en tanto que son nuestras palabras, o que somos nosotros

⁴⁰² NYUA, p. 33.

⁴⁰³ *Ibidem*, 34.

quienes las usamos, esta situación ha sido causada por nosotros. Nuestra misión, en consecuencia, será la de provocar su regreso: «*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano». La traducción española suscribe enteramente la interpretación de Cavell que, con respecto a la traducción inglesa (en la que se traduce «*Wir Fürhen*» como «*we bring back*»), afirma que prefiere «*reconducimos*», antes que «*traemos*», por lo que implica: no es que tengamos que ir a buscarlas a ningún sitio, pues en ningún momento han dejado de estar con nosotros, que también estaríamos perdidos. Se trata mejor de dirigir las en su camino de vuelta, lo cual denota, de paso, que en el fondo lo que hacemos es atender a su estado actual.⁴⁰⁴

Wittgenstein habría visto que la filosofía se halla entre la desesperación que la empuja hacia otros mundos y las falsas esperanzas con que materializa dicho impulso. Estas últimas hay que suprimirlas, mientras que la primera habría que aceptarla. Es otra manera de entender la verdad del escepticismo tal y como se adivina en las IF.

8.3 NUESTRA COMPLICADA FORMA DE VIDA

Acabamos de decir que la filosofía debe aceptar la desesperación causada por la pobre imagen de las condiciones de nuestra existencia. Semejante afirmación debe poder ofrecer algo a cambio. Lo que ofrece Wittgenstein es la noción de «formas de vida.»

⁴⁰⁴ Aparte del detalle de la traducción, lo que debemos anotar para una futura ocasión es quiénes son los que conducen las palabras en su camino de vuelta. Esto es, ¿a quién se refiere exactamente Wittgenstein cuando dice «*nosotros*»? Se trata de uno de los aspectos que provoca que Cavell busque ayuda en Emerson, y que por nuestra parte podemos tratar de explicar diciendo que, en Wittgenstein, «*nosotros*» hace referencia a quienes se preocupan de estas cuestiones (los filósofos profesionales, podríamos decir), mientras que en Emerson estaríamos todos incluidos (esto es, el filósofo en cada uno de nosotros).

Se trata de una noción escurridiza, que apenas aparece cinco veces en las IF y otras cuatro en el resto de sus escritos. Casi todas requieren una labor de exégesis a quien quiera atribuirles algún peso en el pensamiento de Wittgenstein. Esto ha provocado diferentes lecturas de esta noción, nosotros creemos que, clave par entender la postura de Wittgenstein frente al escéptico y posiciones dogmáticas por igual.

Una labor de exégesis como la comentada la realizó M. Black,⁴⁰⁵ y el resultado de su análisis contribuyó a rebajar la importancia de esta noción en la filosofía de Wittgenstein. Tres fueron sus conclusiones: 1) tener un lenguaje conlleva la posesión de una determinada forma de vida; 2) la noción forma de vida se aplica a actividades que incluyen la producción de preferencias significativas y comprensibles; 3) las formas de vida incluyen juegos del lenguaje que son partes autosuficientes de las mismas.⁴⁰⁶

La opinión de Cavell es bien distinta, y entiende que las escasas apariciones de esta noción en los escritos de Wittgenstein no se corresponden con su importancia. Su interpretación se basa en la falta de concordancia de número que permite que unos (la mayoría) pongan el acento en la existencia de diferentes formas de vida, mientras que otros prefieren hablar de *una* forma de vida. Un detalle que merece la pena destacar es que en ambos casos se subraya que se trata de un fundamento propuesto por Wittgenstein contra el escepticismo: «lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— son formas de vida».⁴⁰⁷

No es desde luego un asunto despreciable, aunque algunas de las disputas que ha generado sí puede considerarse que lo son. Un típico encuentro

⁴⁰⁵ Black, M., «Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's later work» en E. Leinfellner et. al. (eds.) *Wittgenstein and his impact on Contemporary Philosophy*, Proceedings of the second international Wittgenstein symposium, Hölder-Pichler-Tempoky, Vienna, 1978, pp. 325-31.

⁴⁰⁶ Citado por Haller (1988, p. 130).

⁴⁰⁷ IF, parte II, p. 517.

filosófico en el que las dos partes enfrentadas mantienen posturas similares, pero las expresan de manera que no lo parece, lo encontramos precisamente en torno a la cuestión suscitada por la discordancia de número que estamos comentando. Por un lado nos encontramos con Newton Garver que es de los que aboga por el sentido biológico, esto es, por *la* forma de vida. Le parece que con esta noción Wittgenstein se refiere a algo que forma parte de nuestra historia natural y que constituye, digámoslo así, la última corte de apelación en las situaciones en las que se piden razones. Piensa además que se trata de una noción de crucial importancia en Wittgenstein.⁴⁰⁸ En esto último difiere de forma radical con su antagonista en esta disputa. Rudolf Haller se basa en las anteriores conclusiones de Black para defender que las formas de vida no desempeñan el papel de fundamento último, ni son tan importantes para Wittgenstein.⁴⁰⁹ A partir de ahí, argumenta en contra de la interpretación en sentido biológico, ofreciendo evidencia textual en contra y resaltando el sentido social de las formas de vida.⁴¹⁰ De todos modos, lo que niega Haller es que las formas de vida puedan ser interpretadas en un sentido biológico o vertical, pero no que un determinado fundamento («praxeológico», lo denomina Haller) sea importante en Wittgenstein. Este fundamento lo constituiría, en su opinión, el comportamiento común de los seres humanos. Se trataría de un fundamento universal que trasciende a todos los juegos del lenguaje.

Más allá de esta disputa concreta, los que optan por el plural, enfatizan el aspecto social de nuestros acuerdos y convenciones, del lenguaje y la conducta. Entienden que se trata de una respuesta a la excesiva atención que la filosofía presta al rigor formal, al análisis reduccionista, o el exceso énfasis de estos movimientos en lo interno a costa de lo externo, como es el caso con las

⁴⁰⁸ Vid. Garver, 1994, pp. 237-268.

⁴⁰⁹ Vid. Haller, 1988, pp. 129-136.

⁴¹⁰ Esta evidencia no la busca sólo en las IF, sino la que socava en su opinión cualquier tipo de duda la encuentra en los comentarios sobre filosofía de la psicología §630, donde Wittgenstein equipara las formas de vida con los *hechos* de vida.

teorías del significado, el problema de seguir una regla, la justificación del conocimiento, etc.

Cavell sabe reconocer las virtudes de las interpretaciones que apelan a lo social, pero advierte que estas lecturas dejan sin explicar otros comentarios de Wittgenstein que van dirigidos más hacia nuestras reacciones naturales o hacia el comportamiento compartido de la humanidad.⁴¹¹ Este olvido es lo que hace posible, entre otras, interpretaciones como la de Kripke en clave convencionalista que dan pie a que un comentario como «los hombres concuerdan en el *lenguaje*», tomado aisladamente, se interprete como que existe un acuerdo de algún tipo entre nosotros en el uso del lenguaje que suple la falta de reglas. Pero Wittgenstein continúa señalando que el acuerdo no es en las opiniones, sino en la forma de vida (en singular).⁴¹² Y esto, claro está, ya no acepta tan alegremente una interpretación convencionalista. En su comentario de la interpretación escéptica de IF §201 por parte de Kripke, Cavell dejó claro que Wittgenstein habría sabido apreciar la naturalidad de nuestros acuerdos.⁴¹³ Ahora lo entendemos mejor: al poner el acento en *la* forma de vida, lo que hace Wittgenstein es llamar la atención sobre la convencionalidad de la naturaleza humana.⁴¹⁴

Cavell se muestra, fiel a su método, receptivo con las dos posibles lecturas. A la que se declara a favor de la noción en plural la denomina «interpretación en sentido horizontal» o etnológico y a la otra, interpretación en sentido «vertical» o biológica. La primera expresa diferencias entre prometer algo y tener la intención de hacer algo, entre un acto de coronación y otro de inauguración, etc. La segunda expresa «hechos muy generales de la naturaleza humana [...] tales como, por ejemplo, el hecho de realizar la intención requiere

⁴¹¹ IF, §§185, 286.

⁴¹² IF, §241.

⁴¹³ Vid., capítulo 4, §4.7.2.

⁴¹⁴ CR, p. 172.

acción-, que la acción requiere movimiento, que el movimiento implica consecuencias que no hemos aprendido [...]»⁴¹⁵

En CR, Cavell insistió en la importancia sobre todo en la importancia de la dimensión biológica para contrarrestar la fuerza que tenían las que apelaban a alguna clase de convencionalismo social en las IF. Años más tarde, defiende con mayor solvencia que lo que resulta de la aparente ambigüedad de la noción de formas de vida es que lo dado es lo que exhibe una forma de vida *humana*.

En IF no podemos concluir mucho más y se hace muy incómodo pasar del singular al plural para dejar medianamente claro lo que queremos decir. En este sentido, pensamos que en SC Wittgenstein llega un poco más lejos, o pone a nuestro alcance mayores elementos de juicio para apoyar la interpretación cavelliana. Lo veremos en la cuarta parte de este trabajo. Ahora trataremos de seguir adelante con lo que tenemos, y más abajo buscaremos apoyo en la obra de otro autor influido también por Wittgenstein en esta cuestión. Nos referimos a J. Searle y su noción del «trasfondo».

La forma de vida humana, entonces, se articularía en dos niveles, uno sería, podríamos decir, producto de la evolución de la especie y marca el límite inferior de lo que es reconocible como humano. Este nivel inferior establece un conjunto de posibilidades que se materializan temporal y espacialmente en distintas formas de vida. En ambos casos hablamos de límites, aunque si bien el suelo de roca dura propiamente dicho sería *la* forma de vida, lo que marca el límite de lo filosóficamente relevante debe encontrarse seguramente más próximo a *las* formas de vida.⁴¹⁶ Es importante no obstante, entender la existencia de éstas como materializaciones de las posibilidades que permite la primera, porque eso hace patente la contingencia de las formas de vida, al

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 171.

⁴¹⁶ Quizás el objetivo mayor que nos quedará para la cuarta parte sea, precisamente, el de dilucidar si es posible establecer un nivel intermedio entre *la* forma de vida y las formas de vida. Pero sobre todo, si en ese nivel intermedio encontramos acomodo al mundo ordinario.

tiempo que queda claro su papel como fundamento. Por debajo de ellas tan solo encontramos, por ejemplo, respuestas propias de una determinada especie ante ciertos estímulos. No es fácil dar con una descripción satisfactoria, pero se trata de una cuestión cuya importancia en lo que queda nos hará volver sobre ella hasta que podamos ofrecer una caracterización del mundo ordinario en base a esta distinción. No es mucho más lo que dice Cavell a partir de Wittgenstein. En resumidas cuentas, existe una forma de vida humana que es posible entender de dos maneras: una biológica y otra social, ambas importantes para llegar a comprender realmente a Wittgenstein y poco más. Ya veremos de qué manera cualquier otra aportación en este sentido requerirá por nuestra parte leer entre líneas a Cavell, pero por ahora permítaseme recurrir a la noción de trasfondo empleada por Searle y ver si así soy capaz de arrojar un poco más de luz en espera de la discusión definitiva.

Searle introdujo la noción de trasfondo en su célebre trabajo *Intencionalidad*⁴¹⁷. Lo hizo para dar expresión a la existencia de un trasfondo de nuestros estados intencionales, esto es, un trasfondo constituido por capacidades mentales «que en sí mismas no consisten en estados intencionales (representacionales), pero que sin embargo establecen las precondiciones para el funcionamiento de los mismos.»⁴¹⁸ Este trasfondo estaría por debajo de la Red de estados intencionales cuyas condiciones de satisfacción son determinadas en relación a muchos otros estados similares, pero que llegado un punto necesitan algo más, una especie de saber cómo (cómo son las cosas, y cómo se hacen las cosas).

No nos interesa tanto el papel del trasfondo en el análisis de la intencionalidad searleano, como sus indicaciones de que podemos hablar de dos clases de trasfondo: uno superficial o local formado por costumbres culturales locales como pueden ser abrir neveras, conducir coches, beber cerveza, y

⁴¹⁷ Searle, J., (1992), *Intencionalidad*, Madrid: Tecnos, cap. 5, pp. 150-167.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 152.

formado también por posturas pre-intencionales frente a cosas como coches, frigoríficos, televisores, dinero, cócteles, etc. El otro trasfondo es el profundo, con capacidades comunes a todos los seres humanos en virtud de su naturaleza biológica y posturas pre-intencionales como pueden ser la de asumir la dureza de las cosas, o la existencia del mundo externo y de las personas.

Pensemos ahora en la anterior interpretación que hemos hecho de la interpretación que hace Cavell de la noción wittgensteniana de formas de vida. Sería posible identificar el trasfondo profundo con la de forma de vida (en singular), y el trasfondo superficial con la de formas de vida (en plural). El propio Searle ha llegado a afirmar que «buena parte del trabajo del último Wittgenstein versa sobre lo que llamo el Trasmundo.»⁴¹⁹

Lo anterior será suficiente para proseguir. En primer lugar dice Cavell que su interpretación contrarresta las opiniones de quienes acusan a Wittgenstein de conservador por incitar a aceptar lo dado. Apoyándonos en la lectura anterior estamos en disposición de defender que lo que Wittgenstein nos insta a aceptar como dado no es una determinada forma de vida (en el sentido social), sino más bien todo lo contrario: porque nuestra forma de vida es la que es (una forma de vida humana), no tenemos por qué ser de *esta* manera (de esta forma de vida concreta). Cavell nos dice que no se trata de que Wittgenstein nos inste a aceptar la propiedad privada, pongamos por caso, sino que somos seres individuales, separados unos de otros. Nuestras formas de vida actuales no son más necesarias de lo que pueda serlo beber una determinada bebida antes que otra para saciar mi sed. Pero beber para saciar mi sed sí lo es.

⁴¹⁹ Searle, J., (1997), *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, p. 143. Completamos la cita por la pertinencia de la misma para lo que está por venir en capítulos posteriores: «...en la historia de la filosofía creo que Hume fue el primer filósofo que reconoció la centralidad del trasfondo a la hora de explicar la cognición humana y Nietzsche fue el filósofo que más se dejó impresionar por la radical contingencia del mismo. Nietzsche vio con ansiedad que el trasfondo no tiene por qué ser del modo que es.»

Las formas de vida las interiorizamos en un proceso en el que todo lo vivido se suma a los procesos de enseñanza institucionalizados. Poco a poco vamos alineando el lenguaje con el mundo. De ahí que la relación de proximidad entre nuestras formas de vida y el mundo se pierda en cuanto tratamos de apuntalarla con certezas. Pensemos, por ejemplo, es una relación de familia, una entre padres e hijos en la que todo transcurre de forma natural sin necesidad de fijar cláusulas contractuales para saber lo que podemos esperar de la otra parte. Y pensemos ahora de qué manera se complican esas relaciones en cuanto se introduce algún elemento que violenta la armonía cotidiana, digamos, por ejemplo, un testamento. O imaginemos una relación de pareja en la que todo va bien hasta que un día cualquiera surgen los celos y las sospechas y se pasa a una nueva situación en la que hay que hacer explícitas muchas cosas. En ambos casos la naturalidad de las relaciones se ve violentada. No nos debe extrañar que Cavell escoja el término «romance» para describir la relación de intimidad que mantenemos con el mundo ordinario.

8.4 FILOSOFÍA Y FORMA DE VIDA

La filosofía que se empeña en violentar ese romance hablando fuera de los juegos del lenguaje de una determinada forma de vida es una filosofía que mira sobre nuestras cabezas, una filosofía ascendente. A partir de ahora, emplearemos indistintamente esta expresión con la de movimientos de huida o seguir el impulso filosófico para expresar lo que, de alguna manera, ha puesto a Wittgenstein y a Cavell y a este trabajo, también en marcha. Algunos de los objetivos marcados al comienzo de la andadura consisten en tratar de comprender las razones de los movimientos de huida y limitar su alcance. Pero esto último tan sólo después de haber logrado lo primero. Y precisamente porque Cavell trata de entenderlos, piensa que es normal que la filosofía

ascendente no acepte la situación que Wittgenstein le invita a aceptar. Una relación de romance no parece mucha cosa cuando se anhela algo más duradero y menos expuesto a las rupturas.

Frente a este tipo de filosofía ascendente que trata de trascender nuestras formas de vida, Cavell propone otro tipo de filosofía anclada en ellas, pero que al mismo tiempo acepta que su anclaje no es seguro del todo. El límite marcado por las formas de vida, de todos modos, no se basa únicamente en el flechazo inicial (seguimos con la idea del romance), sino en los momentos y expectativas compartidos, las confidencias reveladas, los frutos recogidos, etc., todo lo cual va tejiendo una red de complicidades que son las que dotan de estabilidad a la relación. Que una de las partes pida algo más supone poner en peligro esa estabilidad (imaginemos que uno de los miembros de una pareja le pide al otro declaraciones de fidelidad ante notario todas las semanas). Dicho de otra manera, parece claro que no se trata de un fundamento blindado, pero también que es nuestra desconfianza la que lo expone a los peligros de la incertidumbre.

Ante la contingencia son posibles distintas reacciones, una recopilación de algunas de ellas la encontramos en un libro dedicado a comparar el pensamiento de Wittgenstein y de Santayana ante la contingencia.⁴²⁰ La comparación entre estos dos autores, en principio, tan distanciados intelectualmente, se ve posibilitada, por ejemplo, por el comentario en SC en el que Wittgenstein compara la forma de vida con una especie de seguridad «animal»,⁴²¹ y de sobra es conocido que el remedio propuesto por Santayana contra el escepticismo tiene que ver con una suerte de fe animal. Aparte de esto, tenemos que Santayana es un autor de los que cada vez que es mencionado por Cavell es para recibir un buen varapalo. Dos

⁴²⁰ Hodges P., y Lachs, J., *Thinking in the Ruins*, Nashville: Vanderbilt Univ. Press, pp. 4-11.

⁴²¹ SC, §359.

son los asuntos principales que motivan la reacción de animadversión por parte de nuestro autor: la actitud y los comentarios que Santayana dirige a Emerson por un lado y, por otro, precisamente este asunto de la fe animal que otros han tratado de comparar con las propuestas de Cavell y éste se ha mostrado contrario a ello.

Pues bien, como decíamos son varias las maneras de reaccionar ante el descubrimiento de la contingencia. La primera, es la representada por Descartes y consiste en encontrar algún tipo de fundamento necesario para la contingencia. A continuación nos encontramos con las actitudes escépticas y nihilistas que, en cierta manera, aceptan la demanda de fundamento, pero piensan que no hay ninguno. Estas dos primeras opciones se sitúan en los extremos opuestos de la filosofía moderna. En el siglo XX nos encontramos con otras posibilidades. La primera de éstas la tenemos en Dewey, para quien la búsqueda de fundamentos ciertos es inteligible, pero poco inteligente. A cambio de garantías universales de legitimación, prefiere comenzar por otorgar fundamentos a áreas reducidas y progresar a partir de ahí. Esta postura le parece más respetable con los contextos en los que se desarrollan nuestras prácticas, que aunque sean contingentes no quiere ello decir que estén injustificadas. Por su parte, el postmodernismo abraza la contingencia en cuanto que niega que existan *metanarrativas* legitimadoras. No se trata de una corriente homogénea, ni siquiera está definida del todo, pero podemos pensar que la anterior caracterización hace justicia a la imagen que podemos tener de ella. Y, por último, nos encontramos con Santayana y con Wittgenstein, que es el que motiva el presente repaso. Santayana se muestra contrario a la búsqueda tradicional de certeza, aunque en su propuesta mezcla elementos naturalistas (localización de lo animal) con elementos que trascienden la vida animal y que, de alguna manera, honran el impulso filosófico. Wittgenstein, lo estaríamos viendo, procede a negar el modo de

pensamiento que se arroga la fundamentación de nuestras prácticas. Nada les falta a éstas a pesar de que no alcancen el nivel exigido por la filosofía ascendente. En definitiva: lo que nos hace sentirnos incómodos (inseguros, insatisfechos) no es la contingencia en sí misma, sino la ilusión de que es necesario fundamentarla y el fracaso de la promesa de que es posible hacerlo.

La filosofía que acepte este tipo de contingencia con naturalidad no buscará la solución a los problemas que se le plantean en otros mundos, sino en *éste*: «la filosofía [...] deja todo como está»,⁴²² esto es, tan sólo el mundo ordinario tiene la capacidad de desplazar al actual mundo ordinario, de volver a hacer habitable nuestro hogar.⁴²³ De ahí que la propuesta de Cavell a partir de Wittgenstein sea la de una filosofía descendente que persiga la cadena de negaciones hasta «invadir lo familiar con otro familiar». Se trataría de poner lo familiar bajo sospecha, de extrañarnos de su extrañeza.

Digamos que lo anterior marca los límites del campo de batalla en el que la filosofía descendente debe batirse contra el «embrujo de nuestro entendimiento». Allí donde otros han interpretado que el lenguaje es el causante del embrujo,⁴²⁴ Cavell encuentra en el lenguaje los medios para salir de él. El embrujo consiste en que nuestro entendimiento se halla cautivo de los anhelos irrealizables, sublimaciones arbitrarias, etc. Wittgenstein se limita a describirlas, a mostrar que se dan y habría sido dolorosamente consciente de lo extendido que está, pero también de lo natural que es que se produzca.

Cuando el lenguaje se emplea con objetivos arbitrarios, se vuelve contra sí mismo y nos aleja de las formas de vida. Pero no es culpa del lenguaje, no hay nada malo con él, sino con los usos que le damos. El escéptico nos molesta porque expone nuestra vergüenza. Pretender refutarlo es la reacción propia del

⁴²² IF, § 124.

⁴²³ NYUA, p. 47.

⁴²⁴ «La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje» (IF, §109).

animal herido, del orgullo golpeado, en busca de revancha. Es una situación de enfrentamiento sin final a la vista, en la que cada nueva acción por cualquiera de las partes, carga de razones a la parte contraria. La espiral de violencia sólo se bloquea saliendo de ella: estos problemas no se acaban nunca, sino que la solución pasa por superarlos. Pues bien, al mundo ordinario (al nuestro) se llega saliendo primero del mundo ordinario (el que es una ilusión, un embrujo). Pasa algo similar a lo que decíamos cuando nos referimos con anterioridad a la tarea de conducir las palabras de vuelta: no es que nos hayamos ido realmente, más bien hemos dejado de atender a los atractivos del mundo ordinario: en su seno habitan la causa y el remedio del mal. Con Wittgenstein, Cavell no siente que pueda llegar más lejos que hasta intuir el tipo de imágenes que estamos comentando. Las formas de vida wittgenstenianas, eso sí, completan la práctica consistente en «recolectar criterios.» Pero, ¿es suficiente?, ¿basta con hacernos ver lo que estamos haciendo mal para que queramos enmendar la situación?, ¿qué más puede querer Cavell?

En lo que sigue veremos cómo lo que quiere Cavell de más pasa por avergonzarnos (cada uno de nosotros) de nuestra vergüenza (por nuestra finitud, por la contingencia de nuestros acuerdos, por la ambigüedad de nuestro lenguaje, etc.).

MOVIMIENTOS DE VUELTA II: LA CONFIANZA EN UNO MISMO

9.1 INTRODUCCIÓN

Si existe uno y sólo uno de sus intereses (centros de interés les habíamos llamado) que sirva para caracterizar su pensamiento, ese debe ser la reivindicación que hace de la figura de Emerson y las consecuencias de esta reivindicación de, digámoslo todo, la talla filosófica de su pensamiento. Prácticamente desde la publicación de sus dos primeras obras, y tras un primer rechazo explícito del trascendentalismo emersoniano,⁴²⁵ toda ulterior publicación suya está relacionada de alguna manera con su lectura de Emerson.⁴²⁶ Lo cual, entre otras cosas, nos llevará a concluir que la

⁴²⁵ En SW Cavell afirma que los sermones de Emerson tomados como medio para expresar sus pensamientos constituyen un paso en falso, y que más allá del consuelo que pudieran ofrecer no transmiten ninguna esperanza (p. 31). Además, durante mucho tiempo Emerson le pareció un «Thoreau de segunda mano» (SWE, p. 124) y que a diferencia de éste, las lecturas que Emerson hacía de filósofos como Kant eran erróneas (SW, p. 95). Volveremos sobre esto último en el texto principal.

⁴²⁶ Los ejes centrales de su pensamiento siguen siendo los dos que sirven para delimitar el presente trabajo, y es cierto que entre sus publicaciones nos encontramos con algunos trabajos bastante conocidos incluso fuera del mundo académico, en los que no se ocupa ni directamente ni de ninguna otra manera del pensamiento de Emerson, si bien es verdad que sus aportaciones se hacen desde una perspectiva enriquecida por su descubrimiento, afinidad, familiaridad o receptividad del pensamiento emersoniano -es como si hubieran tenido que transcurrir veinte años

reivindicación a la que acabamos de hacer mención es, en realidad, una especie de *auto-reivindicación* de su propio pensamiento. Como si Cavell pusiera sus propias palabras en boca de Emerson. En otras palabras, es como si la voz filosófica que va surgiendo de las continuas lecturas de la obra de Emerson no fuera exactamente la de éste, sino la del propio Cavell, preparado finalmente para expresar en el tono adecuado sus ideas de siempre en torno al escepticismo y a la superación del mismo y de la filosofía.⁴²⁷

No pretendemos realizar ninguna exégesis a partir de esta interpretación que apenas hemos tanteado de la lectura que hace Cavell de Emerson. Sí mencionaremos una serie de aspectos interesantes en este sentido para arrojar ligeramente dicha propuesta preliminar.

Recordemos, para empezar, el breve esbozo biográfico con el que dimos comienzo a este trabajo. En concreto a las tribulaciones de un joven Cavell en Nueva York consumiendo cine en dosis masivas y leyendo su propia selección de títulos filosóficos, sin olvidar su formación musical ni su afinidad con la *nueva izquierda*. Podemos entender que tratara de ocultar sus gustos tras una tesis perfectamente académica sobre el concepto de acción en Kant y Spinoza; y que cuando su encuentro personal con Austin le hizo reconsiderar sus objetivos y decidiera ser fiel a su «genio» y dejar de lado todo lo demás,⁴²⁸ tratara aún de defender sus interpretaciones de la filosofía del lenguaje ordinario en Austin y en Wittgenstein en base a una serie de conexiones con la lógica trascendental kantiana. Durante unos años exploró las consecuencias de su nueva orientación, desembarcando en nuevos territorios dispuesto a encontrarse a sí mismo. Y de esa manera continuó hasta

para que Cavell esté preparado para apreciar el tono filosófico de la prosa emersoniana.

⁴²⁷ Ch. Altieri, por ejemplo, ha expresado sus dudas con respecto a la necesidad por parte de Cavell de apelar a Emerson en «Cavell's Imperfect Perfectionism», Dauber y Jost (eds.), 2003, pp.199-230. Esta cuestión nos servirá de motor para nuestras conclusiones finales.

⁴²⁸ «Cuando el genio me llama, dejo de lado a mis padres, mi mujer y mis hijos.» Emerson, «La confianza en uno mismo», en EE, pp. 68-9.

que por fin estuvo preparado para recibir a Emerson, recibir, esto es, su pensamiento, para ser provocado por el mismo. Lo primero que hizo llegado a este punto fue tratar de justificar la pertinencia filosófica de Emerson, la pertinencia de su pensamiento para la filosofía. Y nuevamente lo hizo mostrando su afinidad con una serie de temas kantianos. Este proceso de reivindicación ha sido recurrente desde el primer encuentro, siempre ganando en profundidad y en complejidad.⁴²⁹ Cada nuevo hallazgo se ha convertido en un elemento más del edificio (de la edificación, en cuanto formación) filosófico cavelliano.

Lo que haremos a continuación, y dado que la importancia que pueda tener Emerson para nosotros depende del marco establecido por la perspectiva cavelliana, será repasar los sucesivos encuentros entre ambos autores,

⁴²⁹ Además de la labor reivindicativa realizada por Cavell durante todos estos años, otros pensadores han reconocido la influencia que la obra de Emerson ha tenido en autores norteamericanos posteriores. A Emerson se le reconoce un papel decisivo a la hora de configurar un estilo de pensamiento ajeno a las preocupaciones europeas. Es así que nos encontramos con trabajos que subrayan la importancia de algunos trabajos suyos como «The American Scholar» tuvieron para los pragmatistas clásicos, en especial para Dewey y James. Es en este trabajo donde Emerson dibuja más nítidamente la frontera entre el pensamiento propio del Viejo Mundo y el del Nuevo Mundo, hasta el punto que Oliver Wendell lo llamara «nuestra Declaración de Independencia Intelectual» (Citado en Rorty, 1997, p. 11).

De Emerson, los primeros pragmatistas tomaron el sentido evolutivo de la historia propuesto por aquél, el rechazo a los dualismos definitorios del pensamiento filosófico europeo tal y como se venían planteando desde Descartes, el rechazo también al excesivo interés filosófico por el conocimiento tal y como Descartes y Kant lo heredaron del Platón del *Teeteto*. Ellos prefirieron, siguiendo a Emerson, preocuparse por cambiar el mundo antes que por comprenderlo. En esta labor fue sumamente importante el énfasis puesto por Emerson en el poder transformador de cada individuo (en especial de los norteamericanos por no hallarse atados a ninguna tradición anterior), «la infinitud del hombre privado».

Ahora bien, el tono de Emerson era claramente deudor de su pasado en el que había sido predicador. El poder asociado a cada individuo era, podríamos decir, un poder casi divino. Como escribe Rorty en referencia a este aspecto del pensamiento de Emerson: «su Estados Unidos no era tanto una comunidad de ciudadanos como un lugar de intercambio en el que héroes casi divinos podrían representar dramas autoescritos» (Ibidem, p. 12). Es por ello que Rorty ve en el tono más «secular y comunitario» de Walter Whitman un precursor más apropiado para los intereses pragmatistas.

presentándolos no tanto como aportaciones filosóficas de Emerson, sino por lo que contribuyen a la concepción filosófica de Cavell. Interpretaremos estos encuentros, en definitiva, como esfuerzos realizados por nuestro autor para hacer inteligible su propio pensamiento, para hacerse inteligible. Otra manera de considerar lo anterior sería que lo que pretendemos no es realizar un comentario crítico de las lecturas que hace Cavell de la obra de Emerson. Semejante cosa queda fuera del alcance de este trabajo, y tampoco es necesaria para los objetivos que nos hemos marcado. Aceptaremos los términos en que se produce dicha lectura e iremos sumando elementos hasta perfilar de la manera más completa posible la imagen filosófica que resulta de la misma, pues dicha imagen o concepción será la de Cavell.⁴³⁰

9.2 PENSANDO EN EMERSON.

En «An Emerson Mood» repasa Cavell dos de los criterios que, a su entender, identifican si alguien es un filósofo o no. El primero consistiría en si el candidato en cuestión ha desarrollado un sistema filosófico. Dejando a un lado la pertinencia actual de este criterio, está claro que no es este el caso de Emerson (tampoco lo es, diríamos, el de Cavell). El segundo criterio que habría caracterizado a un buen número de pensadores sería el del mostrarse desencantados con el *status quo* de la filosofía y, en consecuencia, haber promovido el final de la filosofía pero, esto es lo verdaderamente importante, *desde la filosofía*. Esto segundo es lo que ha defendido Cavell desde los comienzos de su carrera filosófica cuando se trata de caracterizar el

⁴³⁰ En «Emerson's Constitutional Amending: Reading "Fate"», ETE, Cavell expresa su vínculo con Emerson en los siguientes términos: «la figura de Emerson representa para mí (junto con la de Thoreau) un modo de pensamiento y de escritura que siento que estoy dispuesto a defender que son los míos, un modo que, al mismo tiempo, puede decirse que sustenta el pensamiento tanto de Wittgenstein como de Heidegger» (p. 193).

pensamiento de Wittgenstein, quien pretendería reemplazar la filosofía, añadiremos nosotros, en favor de otra filosofía, una «filosofía sin ídolos». Pero se trata también del criterio al que apela Cavell para caracterizar el pensamiento de Emerson y, por lo tanto, defender su relevancia filosófica.

El (nuevo) filósofo representado por Emerson, no se caracterizaría por ser un pensador (*thinker*), sino por un «Hombre Pensante» (*Man Thinking*). Un pensador sería el que piensa como si realizara una tarea impuesta por una instancia externa, mientras que el segundo lleva una vida en la que el pensamiento es esencial. Se trataría de seres cuya autonomía es la que gobierna la autonomía de su pensamiento. Emerson observa que las vidas de su gente aún no contienen este pensamiento, pero él, a través de su escritura, pretende proveerles con las bases, los incentivos para que lo hagan. Es un pensamiento que se fija en nuestras palabras ordinarias, con lo que, de alguna manera, constituye una lectura.⁴³¹ El pensamiento en tanto solucionador de problemas no es la respuesta. Estamos demasiado ocupados en otra parte como para prestar atención a lo próximo.⁴³²

Pero como todo lo que tenemos es una promesa, lo que puede incentivarnos a pensar de esta otra manera «presumiblemente consista en el reconocimiento de que aún no lo estamos haciendo».⁴³³ La tarea de Emerson, pues, consiste en satisfacer ese deseo: «su escritura debe ilustrar el pensamiento.»⁴³⁴ Todos éstos son temas que recibirán mayores explicaciones en nuestra exposición que ahora vuelve al principio.

Como ya hemos comentado, la primera mención de cierta relevancia que hace Cavell de Emerson no fue nada positiva. Junto al nombre de Emerson, Cavell cita en esta primera ocasión los nombres del más famoso discípulo de aquél, Thoreau, y el de Kant. Ocurrió en *The Senses of Walden*,

⁴³¹ *Ibidem*, p. 150.

⁴³² *Ibidem*, p. 151.

⁴³³ *Ibidem*, p. 151.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 151.

el libro en el que Cavell expuso su lectura de *Walden*. Avanzado el libro, Cavell realiza una lectura en clave kantiana de la siguiente sentencia de Thoreau: «el universo responde constante y obedientemente a nuestras concepciones».⁴³⁵ En opinión de Cavell este comentario es una breve descripción de la CRP y supone que Thoreau, a diferencia de Emerson, habría captado a la perfección el proyecto crítico kantiano. El argumento kantiano en la *Crítica de la Razón Pura*, dicho sea de paso, lo resume Cavell en varias ocasiones, y nosotros repetiremos aquí una de ellas para facilitar futuras referencias: «(1) La experiencia está constituida por apariencias. (2) Las apariencias son de algo distinto que, en consecuencia, no puede aparecerse. (3) Sólo las funciones de la experiencia pueden ser conocidas; se trata de las categorías de nuestro entendimiento. (4) Se sigue que ese algo distinto –de lo que son apariencias las apariencias, cuya existencia debemos garantizar- no puede ser conocido. Al descubrir esta limitación de la razón, ésta se prueba a sí misma su existencia. (5) Más aún, como es imposible para nuestra razón dejar de pensar en las bases incognoscibles de la apariencia, la razón también se revela a sí misma en esta necesidad suya.»⁴³⁶

Pues bien, aún en SW, Cavell afirma que Thoreau no limita nuestras concepciones a las doce categorías del entendimiento kantianas, y que, por lo tanto, habría llegado más lejos que Kant en su tratamiento de nuestra experiencia. El universo, en el caso de Thoreau, respondería a nuestras concepciones tanto si son malintencionadas como magnánimas, científicas o mágicas, fieles o traicioneras, etc. Esto, en opinión de Cavell, supone que encontramos en Thoreau más formas de habitar (y de hacer habitable) el mundo que en Kant.⁴³⁷ Éste no habría tenido en cuenta los estados de ánimo o actitudes que, sin embargo, para Thoreau desempeñan un papel tan adecuado

⁴³⁵ ETE, p. 11.

⁴³⁶ «Emerson, Coleridge, Kant», en ETE, p. 62.

⁴³⁷ «Thinking of Emerson», en ETE, p. 11.

como el que puedan desempeñar las experiencias sensoriales al aconsejarnos sobre, así como guiarnos por, el mundo: nuestra experiencia es más rica de lo que podamos describir por medio de elementos puramente empíricos. En conclusión, lo que realmente le pareció relevante a Cavell en esta lectura de Thoreau fue, partiendo de la idea de que atribuir cualidades al mundo no tiene que ser ni más ni menos objetivo que atribuir a «una manzana el color rojo o verde», la posibilidad de postular una especie de epistemología de nuestras actitudes, o estados de ánimo.⁴³⁸

Esto último prepara a Cavell para recibir el mensaje de la prosa emersoniana, la misma que con anterioridad había encontrado tan poco atractiva. En concreto, el ensayo «La Experiencia» constituye, precisamente, según Cavell, una epistemología o, mejor, una lógica de los estados de ánimo. En este ensayo Emerson expresa una opinión contraria al empirismo, no necesariamente por su dependencia de la experiencia, sino por el pobre concepto de experiencia con el que se maneja. De forma similar y por lo que se refiere a la noción kantiana de experiencia que sirve para delimitar el alcance de nuestro conocimiento, Emerson coincide con Kant en que nuestro conocimiento no puede ir más allá de nuestra experiencia. Ahora bien, la diferencia reside en que Emerson no estima que sea correcto limitar de antemano lo que entendemos por experiencia, pues es ésta la que nos aconseja establecer dichas limitaciones y tan sólo tenemos conocimiento de nuestra existencia por la limitada experiencia que tenemos de la misma.⁴³⁹ Tenemos, pues, que igual que Thoreau, también Emerson asume una noción de experiencia más rica que la kantiana. Al hacerlo persigue la posible interpretación positiva del argumento kantiano en la CRP: que, después de

⁴³⁸ Pensemos que, al fin y al cabo, el análisis llevado a cabo por Cavell del «recital escéptico» (Cfr. cap. 6) se puede considerar como una exposición de sus estructuras emotivas y, por extensión, de las del proyecto epistemológico en general (Cfr. Altieri, op. cit.)

⁴³⁹ «Thinking of Emerson», p. 12.

todo, sí que poseemos un conocimiento genuino de nuestro mundo, pero que ese conocimiento, o relación que establecemos con el mismo, es más rico que el que se obtiene de una relación estrictamente empírica.

Las categorías kantianas no incluyen nada parecido a los «señores de la vida» emersonianos,

*«Ilusión, temperamento, sucesión, superficie, sorpresa, realidad, subjetividad... he aquí los hilos del telar del tiempo, los señores de la vida.»*⁴⁴⁰

Se trata, dice Cavell, de categorías que no experimentan objetos particulares del mundo, sino que experimentan el mundo como totalidad. En el *Tractatus*, Wittgenstein dejó dicho: «Si la buena o mala voluntad cambian el mundo [...]el mundo tiene que convertirse entonces en otro completamente distinto [...] El mundo del que es feliz es diferente de de aquél que es infeliz.»⁴⁴¹ Cavell interpreta todo esto, en el caso de Emerson, como que el mundo del temperamento abierto a la sorpresa es diferente del que está cerrado a ella; el estado de ánimo del que está preparado para ser útil para mundo es diferente del que está preparado para adaptarse a él; el mundo del soñador del mundo del insomne, etc., y añade «la existencia de uno de estos mundos de vida depende de que nos encontremos en él».⁴⁴² Cada uno de estos mundos es una región de vida gobernada por uno de los señores de la vida mencionados:

«Cuando converso con un espíritu superior —o si, estando solo en cualquier momento, han acudido a mi mente pensamientos profundos— no llego de repente al estado de satisfacción (como si teniendo sed, bebo agua; o si teniendo frío, me arrimo a la lumbre).

⁴⁴⁰ «La Experiencia», EE, p. 329.

⁴⁴¹ TLF, § 6.43.

⁴⁴² ETE, p. 125.

No, sino que al principio siento mi proximidad a una nueva y excelente región de vida.»⁴⁴³

En conclusión, situando el debate en el contexto kantiano de la CRP, nos encontramos que Emerson asegura las bases de algún tipo de relación con el mundo, sólo que la enriquece:

«El secreto de ser ilusos se halla en la necesidad que tenemos de que los estados de ánimo y los objetos se sucedan. De buena gana echaríamos el ancla, pero el fondo es de arenas movedizas. La eterna burla de la naturaleza es demasiado fuerte para nosotros: *È pur si muove* [...] Nuestro amor por lo real nos lleva a lo permanente, mas la salud del cuerpo reside en la circulación».⁴⁴⁴

Cavell sitúa esta afirmación en el contexto de la discusión filosófica en torno a la distinción objetivo-subjetivo. Le parece claro que a lo que Emerson apunta es a que dicha distinción no es suficiente para resolver la sucesión de estados de ánimo. La naturaleza nos muestra que es demasiado para nosotros cuando se resiste a los intentos de «conceptualización violenta» propiciados por esta distinción característica de la epistemología moderna. Esta conceptualización, este afán por atrapar el mundo, constituye la parte menos atractiva de nuestra condición, su contrario es lo que Emerson denomina «ser arrastrado a pensar» (*being drawn to thinking*). El antagonista de esta conceptualización, la contradicción de la misma, propuesta por Emerson consiste en obtener una forma de conocimiento entendido como recepción.⁴⁴⁵ Veremos que al igual que Kant, Emerson distingue un aspecto pasivo y otro

⁴⁴³ «La experiencia», EE, 321. Hemos alterado ligeramente la traducción original de Ricardo Miguel Alfonso que dice así: «No, sino que al principio siento que cerca de mí hay una forma de vida nueva y excelente».

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 310.

⁴⁴⁵ El tono de esto último nos retrotrae a lo poco que pudimos decir sobre la noción de «aceptación» en el capítulo 6. Contra lo defendido por Altieri (cfr, n. 427), se trataría de uno de los aspectos del pensamiento de Cavell que sí se ven enriquecidos por su lectura de Emerson

activo en nuestras facultades intelectivas, pero cambia la asignación de las mismas. Para Kant, nos recuerda Cavell, «los conceptos se basan en la espontaneidad del pensamiento y las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones»; sin embargo, para Emerson el hemisferio intelectual del conocimiento es receptivo (pasivo) y el hemisferio intuitivo es espontáneo, activo. En otras palabras, al contrario que Kant, Emerson postula la existencia de una intuición intelectual. La filosofía que procede según la conceptualización pretendiendo atrapar (*clutch*) objetos de forma activa se basa en una noción tan pobre de nuestra experiencia que la acaba fragmentando hasta tal punto que nos vemos llevados a guardar luto por ella. «Es la evanescencia del mundo la que me revela su existencia, el mundo *es* lo que me desaparece.» No se trata de realismo precisamente, pero tampoco es exactamente solipsismo, tal y como nos dice Cavell en lo que podemos considerar un intento de no clasificar el pensamiento de Emerson según los lemas tradicionales.

Estamos en disposición de establecer una primera conclusión que situaremos a la base de la concepción filosófica que va surgiendo de contraponer el pensamiento emersoniano con el kantiano: no es correcto separar a los sujetos del mundo en base a la distinción sujeto-objeto tradicional. Dicha separación acaba adquiriendo un estatus metafísico que la sitúa detrás de la mayoría de problemas filosóficos. En el lugar de la distinción sujeto-objeto tradicional, Cavell dibuja nuestra situación en el mundo, a partir de Emerson, como si se tratara de un estado de romance con el mismo: no lo poseemos, pero respondemos a sus reclamos, volvemos siempre a él en círculos cada vez más amplios, enriquecidos cada nueva vez, lo cual también significa que nunca llegamos a estar completos, somos seres «parciales».⁴⁴⁶

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 13.

Esta parcialidad entronca con una de las condiciones de los seres humanos según Emerson: su pobreza. Cavell interpreta esta condición de la siguiente manera: «si el universo contiene todos los colores que viste, el que no pueda vestir más de los que puedo darle constituye mi pobreza.»⁴⁴⁷ Pero es posible interpretarlo de dos maneras: nuestro pensamiento es parcial porque no está completo (las bases de nuestro yo son inestables, no tenemos un lugar seguro en el que echar nuestro ancla), pero también porque se inclina hacia algo o alguien.⁴⁴⁸

La segunda aproximación de Cavell al pensamiento emersoniano llevó por título «Emerson, Coleridge, Kant». El tono kantiano sigue guiando dicha aproximación, aunque se añaden temas románticos personalizados en la figura de Coleridge.⁴⁴⁹ En concreto nos encontramos con que es posible interpretar al menos de dos maneras las limitaciones impuestas por Kant a nuestro conocimiento. La primera, la negativa propia de quienes defienden una noción fuerte de conocimiento se resume con la expresión «gracias por nada», puesto que lo que obtenemos a cambio de ponernos a salvo de las dudas escépticas difícilmente es reconocible como conocimiento. La segunda es la que abre la puerta a los temas románticos.⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ «Aversive thinking: Emersonian representation in Heidegger and Nietzsche », ETE, p. 149.

⁴⁴⁹ Los temas románticos protagonizaron la cuarta parte de CR, y ya se adivinaban en el cierre de la segunda, cuando al recordar el coste de la pérdida que supone la negación epistémica de nuestra conexión con el mundo intuida por Wittgenstein, Cavell adelantó que su recorrido le llevaba hacia «ciertas preocupaciones del romanticismo» (p. 330).

⁴⁵⁰ No es algo que vayamos a tratar aquí, más allá de comentar los posibles aspectos relevantes para el cuerpo principal de la exposición y de lo poco que hemos dicho en el segundo capítulo. Sin embargo, vale la pena recordar la influencia que tuvo el pensamiento de Kant en muchas de las propuestas y actitudes románticas. La CRP es la que nos ha servido de punto de partida para la segunda parte de este trabajo y su influencia seguirá dejándose notar a lo largo de lo que resta del mismo, pero en asuntos como éste que nombráramos se deja sentir la influencia de la tercera crítica kantiana, aquella en la que se ocupó de la posibilidad por parte del sujeto de manipular y transformar el mundo, movimiento que, sin mayores matizaciones, constituye el fundamento del subjetivismo

Para poder expresar adecuadamente este segundo sentido, se hace necesario recordar la descripción que hace Kant del ser humano viviendo en dos mundos, en uno de los cuales está determinado y en el otro es libre. Los mundos del entendimiento y de la razón. Pero vivir en dos mundos significa también que no se vive en ninguno; dicho de otra manera, se está en dos mundos. Pues bien, Cavell asocia a esta descripción un uso romántico: permite presentar a los seres humanos como seres insatisfechos consigo mismos.

En el prefacio a sus *Baladas líricas*, Wordsworth cuenta que quiere dedicar sus baladas a despertar de su letargo a los hombres de la siguiente manera: «convertir en interesantes los incidentes de la vida común».⁴⁵¹ Suponemos, con Cavell, que Wordsworth se plantea este objetivo porque encuentra que los seres humanos han retirado su interés (su inversión) en el mundo que compartimos, el mundo ordinario.⁴⁵² Y veremos también que su estrategia se parece mucho a la que nos propone Cavell, a partir de Emerson. El estado de letargo en Wordsworth es en Emerson un estado de (tranquila, callada) melancolía como el que sigue a alguna calamidad. Su cura, aventura Cavell, requiere una revolución del espíritu, de una manera que aún tenemos que ver cómo se lleva a cabo. Por ahora, y para cerrar estos breves comentarios en relación al romanticismo, recordaremos que a Cavell no le interesan tanto las posibles respuestas románticas, sino de qué manera puede

romántico, especialmente si nos referimos a los románticos del grupo de Jena. En el juicio estético no se apela tanto a la razón como al sentimiento individual, no tanto a lo conceptual como a la imaginación de cada cual, y, sin embargo, podemos hablar de un sentimiento universal dado que lo bello es presentado por Kant como un ideal interno a todos los seres humanos. Kant habría asestado con esta crítica un duro golpe a la imagen mecanicista de la relación de la mente con el mundo. Pero a pesar de dar importancia a la imaginación, ésta sigue siendo eminentemente pasiva: opera sobre los materiales que le vienen dados desde fuera —lo bello, para Kant, es lo natural.

⁴⁵¹ Wordsworth, *Lyrical Ballads*, Oxford University Press, 1987, p. 156.

⁴⁵² ETE, p. 64.

aproximar estas imágenes y lo que observa en ellas a la filosofía, de forma que ésta considere su propia redención.⁴⁵³

En SW, Cavell observó que Thoreau describió a sus conciudadanos en términos de personas en un estado de desesperación escéptica, o «desesperación tranquila», como él la denominaba. Adelantándose a Emerson (o a la herencia que Cavell recibe de Emerson), afirma Thoreau que en ese estado las personas que lo sufren no desarrollan todo su potencial, no realizan las promesas de renovación que la fundación de Norte América (en tanto Nuevo Mundo) permitiría prever.

El tercer aspecto destacable de la reivindicación que hace Cavell de la pertinencia filosófica del pensamiento emersoniano pone a éste en contacto con Wittgenstein y Austin y la filosofía del lenguaje ordinario por ellos representada, también a través de Kant. En principio, no es un asunto fácil de explicar y, por si fuera poco, conlleva un cambio interno en el pensamiento de Emerson: el que se produce desde la publicación de «La confianza en uno mismo», hasta su ensayo «Fate».

En «La confianza en uno mismo» la responsable del estado en el que se encontraban los seres humanos era la sociedad: «en todas partes la sociedad se convierte en una conspiración contra la individualidad de cada uno de sus miembros».⁴⁵⁴ Pero en «Fate», Emerson atribuye claramente su parte de culpa a unos seres humanos polares que se debaten entre sucumbir a su destino (formar parte de la conspiración) o sobreponerse a él. El destino no es algo ajeno que sus vidas, sino que forma parte de ellas, o, dicho de otra manera, está en las manos de cada ser individual qué hacer con su destino, cumplir las expectativas. Claro que no es una tarea sencilla: «Los hombres viven en sus fantasías como alcohólicos cuyas manos son demasiado débiles y

⁴⁵³ ETE, p. 65.

⁴⁵⁴ «La confianza en uno mismo», EE, p. 67.

temblorosas para trabajar con éxito». ⁴⁵⁵ Vivir creyendo que nuestro destino es algo que escapa a nuestra voluntad es lo que hace que nuestra condición sea, como la describe Emerson, una de conformidad. Éste es uno de los misterios de *esta* condición humana particular. ⁴⁵⁶ Misterios que intenta desvelar preguntándose por las condiciones de nuestra condición.

En esto también observa Cavell un paralelismo con la CRP kantiana: donde Kant establecía condiciones a priori para nuestro conocimiento empírico, Emerson se pregunta por las condiciones de nuestro pensamiento que subyacen al concepto de condición (¿de qué manera afecta nuestra existencia a las supuestas condiciones a priori?). ⁴⁵⁷ Y esto le parece a Cavell que constituye una radicalización de la revolución copernicana llevada a cabo por Kant: no sólo hay que deducir las doce categorías del entendimiento, sino que todas las palabras del lenguaje están en espera de una deducción semejante.

La intuición que Cavell vio plasmada en las *Investigaciones* encuentra ahora expresión en Emerson. ⁴⁵⁸ Valiéndose de la jerga de éste, Cavell nos dice que las condiciones del pensamiento humano que controlan, por ejemplo, el concepto de condición tienen que ver con los «‘viejos nudos del destino, de la libertad y de la presciencia’, [...] porque estos términos, como cualquier otro

⁴⁵⁵ «La experiencia», EE., p. 314.

⁴⁵⁶ Cavell llama la atención sobre el hecho de que en «Fate», Emerson se refiere a «the mysteries of human condition», para argumentar que no cree que Emerson se haya equivocado al no decir «the mysteries of *the* human condition», pues lo que tiene en mente es una situación bien localizada, pero cuyos atributos no están tan bien definidos como pudieran estarlos los de *la* condición humana: es una condición misteriosa (vid. ETE, p. 69).

⁴⁵⁷ *Ibíd.*, p. 70.

⁴⁵⁸ Se refiere Cavell a la interpretación que hace de las IF en «The Availability of Wittgenstein's later philosophy» cuando afirma que el objetivo de Wittgenstein hay que leerlo en clave kantiana, como por ejemplo cuando dice cosas como que «nuestra investigación no se dirige hacia los fenómenos, sino hacia la posibilidad de los fenómenos» (IF, §90).

del lenguaje, son nudos de acuerdos (o conspiraciones) que la filosofía debe deshacer.»⁴⁵⁹

El término «destino» es, en la interpretación cavelliana, otro de los nexos relevantes de unión entre Emerson y Kant. En uno de sus característicos movimientos interpretativos, Cavell liga «destino» con la «dicción irresistible» que establece las condiciones de nuestro conocimiento y nuestra conducta.⁴⁶⁰ Y siguiendo el hilo, desde la dicción llegamos al lenguaje: es el lenguaje el que en último término establece esas condiciones. La idea consiste en que cada término que pronunciamos nos limita (nos condiciona, nos *dicta*), cada palabra emite estipulaciones, acuerdos de los que no somos, necesariamente, conscientes, sino que siempre han estado ahí, incluso antes de nuestra participación en los mismos: el lenguaje ya estaba ahí antes de poseerlo cualquiera de nosotros.

En otro trabajo posterior Cavell explicita un poco más esta lectura. Continúa dando por buena la importancia que tanto para Emerson como para Kant tienen las nociones de «limitación» y de «condición», con la importante diferencia ya comentada de que para Emerson también estas nociones están sujetas a la deducción trascendental.⁴⁶¹ Sería como si la filosofía tuviera la misión de desenterrar las condiciones de nuestra dicción, esto es, de nuestro destino como medida previa para salir de nuestro estado de conformidad. Por aquí es por donde la filosofía comenzaría a expiar su culpa: «recolectando criterios.»

⁴⁵⁹ «Emerson, Coleridge, Kant», ETE, p. 71.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁶¹ Dando a entender con ello que todas las palabras de un lenguaje tienen que ser deducidas. Cfr. «Finfing as Founfing», ETE, p. 113.

9.3 ESCRITURA HEROICA: THOREAU, EMERSON

En *The Senses of Walden*, Cavell nos presenta a un Thoreau perfectamente consciente del estado de cautividad en el que nos mantiene la imagen creada por la filosofía tradicional (la imagen de una realidad transparente, inmutable, eternamente situada frente a nuestros órganos sensoriales, etc.). Thoreau lo describe como un estado de «serena desesperación» (*quite desperation*) y sabe qué es lo que hay que hacer para superar dicho estado.

Tal y como él lo ve, todo lo que hay es una sucesión de días, cada uno de ellos próximo al siguiente, etc. Thoreau se deja guiar por esta visión de lo anormal del día a día para poder descubrir «el día».⁴⁶² Comienza Thoreau su investigación con la sensación de que se ha perdido la intimidad entre nuestras palabras y el mundo; y con que aceptar un día dado, captarlo, no es algo dado, sino una labor continua.⁴⁶³

Walden, nos dice Cavell, es un libro de pérdidas que propone que la existencia humana es encontrar éxtasis en el conocimiento de la pérdida. Ante esta pérdida (una vez rechazada la alternativa de la confrontación directa) caben al menos dos alternativas, una la de Hume cuando define al escepticismo como una enfermedad incurable de la que sólo es capaz de escapar saliendo de su estudio en busca de sus amigos.⁴⁶⁴

La segunda alternativa es la de «guardar luto», que consiste en aceptar la pérdida del mundo (que pasaría a existir en ausencia), así como nuestra responsabilidad de recuperarlo cada día, repetidamente. Pues bien, Thoreau opta claramente por esta segunda:

⁴⁶² W, p. 169.

⁴⁶³ QO, p. 171.

⁴⁶⁴ Vid. Hume, *Tratado del entendimiento humano*, Madrid, Tecnos, 1992, libro 1, sección 7, pp. 370-383. Cavell comenta que se trata de un mal diagnóstico, puesto que no es más enfermedad que lo que pueda serlo pensar, reflexionar, etc.

«No es sino hasta que nos hemos perdido, en otras palabras, hasta que hemos perdido el mundo, que empezamos a encontrarnos a nosotros mismos y que nos damos cuenta de dónde estamos y del infinito alcance de nuestras relaciones».⁴⁶⁵

En la situación en la que nos encuentra Thoreau nos quedamos sin nada que decir, o mejor, sin el dominio de lo que queremos decir con nuestras palabras. Así las cosas, «hasta que podamos hablar [con autoridad] nuevamente, nuestras vidas y nuestro lenguaje se traicionan mutuamente».⁴⁶⁶ En consecuencia, lo que habría que resolver antes que nada sería cómo podemos aprender a confiar en nuestras palabras o, mejor aún, qué es lo que debemos conocer para decir lo que debemos decir.

Cavell mantiene que la percepción wittgensteniana de que nuestro mundo ordinario actual nos mantiene cautivos encuentra eco en la afirmación con la que Thoreau comienza *Walden*: «la mayoría de los hombres viven en un estado de ‘desesperación tranquila’». Hemos visto que Wittgenstein aconseja traer nuestras palabras de vuelta al mundo ordinario, a usarlas según los criterios que constituyen dicho mundo, a hablar dentro de los juegos del lenguaje. Ahora veremos, en el caso de Thoreau, que para superar ese estado de desesperación debemos, antes que nada, no permanecer en silencio acerca del mismo, si bien Thoreau reconoce que toda recuperación *tiene* que partir de una desesperación previa. La buena noticia es que todos tenemos en nuestro interior la semilla sanadora;⁴⁶⁷ la mala noticia es que no sabemos cómo hacerla crecer.

La superación del estado de desesperación cobra, con Thoreau, forma de edificación personal, de una educación que tiene dos etapas. La primera consiste en observar lo «extrañas que son nuestras vidas y nuestro alejamiento

⁴⁶⁵ W, cap. 8, «La Villa de Concord», p. 152.

⁴⁶⁶ SW, p. 34.

⁴⁶⁷ Una especie de santidad que busca a tientas la manera de expresarse, vid. *Walden*, XII, 19.

de nosotros mismos, la falta de necesidad de lo que profesamos como necesario»: «el primer paso para construir nuestra vivienda consiste en reconocer que ya hemos construido una».⁴⁶⁸ La segunda etapa es la que consiste en «captar la verdadera necesidad de la extrañeza humana como tal, la oportunidad de salir al exterior».⁴⁶⁹

«Mejorar el momento», así es como Thoreau se refiere a la tarea de adquirir conciencia de nuestra situación, de las condiciones de nuestro presente. Está claro que no todos pasamos por las mismas situaciones, pero las condiciones de mejora sí son las mismas, en especial nuestra capacidad de reflexión y que el mundo nos es presente a todos.⁴⁷⁰

Thoreau habría propuesto su propia escritura como medio y manifestación de la renovación (que según habíamos comentado, prometía la nueva América), porque supo ver la importancia del lenguaje como nexo entre sus conciudadanos y el mundo. Afirma Cavell que se trata de una «escritura heroica» porque tiene muy presente el tipo de movimientos de huida que, como los que vimos en el capítulo 3, niegan la naturaleza del lenguaje a cambio de precisión matemática. Una escritura heroica, al contrario que esos movimientos de huida, acepta las condiciones del lenguaje natural y asume su responsabilidad, esto es, la responsabilidad de hacer que quienes viven en un estado de desesperación lleguen a reconocer el carácter heroico de esta escritura.

Según Cavell son tres las tareas básicas por las que debe asumir responsabilidad la escritura heroica: 1) «Que todas las marcas de un lenguaje significan algo en ese lenguaje [...] un lenguaje es competente y sistemáticamente significativo; 2) que las palabras y su orden son dichas por seres humanos, y que contienen (u ocultan) sus creencias, expresan o

⁴⁶⁸ SW, p. 82.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 61.

(censuran) sus convicciones; y 3) que el momento en que se dice algo y el modo como se dice es tan importante como el significado y el orden de las palabras dichas»;⁴⁷¹

Los parecidos con la práctica de la filosofía del lenguaje ordinario son patentes, pero falta un detalle nada nimio que es fundamental en la obra tanto de Thoreau como de Emerson, y es que la escritura de ambos cuenta con que tiene que ser leída por aquellos a la que está dirigida. Y si la escritura es heroica, la lectura que se espera de la misma no lo es menos: no basta con asentir, sino que es necesario confirmar lo leído. Por tanto, estos autores nos invitan, por medio de su escritura, a interesarnos por nuestras vidas.

Cavell entiende que la escritura de Emerson parte de la búsqueda de lo contrario al estado de conformidad, lo contrario, pues, de la dicción, esto es, la contradicción, o «aversión» –su antagonista-, como también lo llama Emerson. Aquí encuentra nuestro autor otro nexo de unión entre Emerson y Wittgenstein: el reconocimiento de la capacidad de las palabras para ser redimidas, para redimirse a sí mismas o para pedir a la filosofía que las redima. En el caso de Wittgenstein esto se expresa con la necesidad de reconducir las palabras de vuelta a casa.⁴⁷² Por lo que se refiere a Emerson, lo observamos cuando muestra que las palabras demandan conversión o transfiguración.⁴⁷³ Cavell incide en que la actitud de Emerson hacia las palabras es una actitud alegórica de la inversión en nuestras vidas; y lo que más le interesa es el rechazo ante esa actitud por parte de la filosofía, rechazo, dice Cavell, que nos es más familiar que la actitud misma y que constituye uno de los motores principales de los movimientos de huida de la filosofía del mundo ordinario.⁴⁷⁴ En realidad, y esto es lo que resume el interés de Cavell

⁴⁷¹ SW, pp. 33-4.

⁴⁷² IF, §116.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 114.

⁴⁷⁴ «Aversive thinking: Emersonian representation in Heidegger and Nietzsche», p. 143.

por el pensamiento emersoniano, lo que nuestro autor detecta en Emerson es una teoría filosófica de la lectura expresada a través de su peculiar escritura, por medio de la cual podamos superar la desesperación producida por el escepticismo.⁴⁷⁵

9.4 EMERSON Y LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO.

En «An Emerson Mood», Cavell reafirma su intención de heredar (para sí, y para Norte-América) la filosofía de Emerson equiparando lo que éste expresa en trabajos como «El Intelectual Americano» o *La Naturaleza*, por medio de expresiones como «lo común» o «lo familiar», con lo que hasta ese momento habría sido el principal caballo de batalla cavelliano: la importancia de la filosofía del lenguaje ordinario para la filosofía, esto es, la importancia que tiene atender filosóficamente a las palabras de la vida cotidiana.

Muy pronto, en «The Philosopher in the American Life», Cavell rastrea las conexiones que encuentra entre la filosofía del lenguaje ordinario en Austin y Wittgenstein, y el Trascendentalismo Americano en Emerson y llega a dos puertos: en primer lugar, a la afirmación kantiana de que la razón dicta lo que para nosotros es el mundo;⁴⁷⁶ y en segundo lugar, que lo ordinario en cuestión se refiere a una intimidad con la existencia que estos autores perciben que hemos perdido. Su pérdida habría sido producida por la desesperación escéptica con el mundo.

En un trabajo posterior, Cavell reconsidera su primera interpretación en clave kantiana de las *Investigaciones Filosóficas* y encaja positivamente las críticas recibidas desde entonces. Lo hace, puesto que, a pesar de que

⁴⁷⁵ Las similitudes con el psicoanálisis no son casuales.

⁴⁷⁶ Afirmación que, como ya debería ser patente, se halla a la base del pensamiento de Cavell: la capacidad de nuestra razón para crear otros mundos es lo que hace que sea posible dudar de que éste sea el nuestro.

dichas críticas no tendrían ahora demasiado fundamento,⁴⁷⁷ Cavell nos dice que en cierto sentido no estaban del todo desencaminadas, ya que el contexto kantiano no dejaba suficiente espacio para desarrollar su intuición de que en las críticas por parte de Austin y de Wittgenstein al escéptico siempre dieron por buena la existencia de una intimidad con el mundo que es posible caracterizar correctamente por medio de términos epistemológicos, pero que tampoco ellos fue capaz de expresar adecuadamente.⁴⁷⁸

Uno de los principales motivos de este capítulo es precisamente tratar de mostrar cómo subsana esta carencia Cavell con su lectura de los trabajos de Thoreau y, especialmente, en los de Emerson: la percepción que éstos manifiestan de lo problemático del día a día, de lo cotidiano, lo próximo, lo común, junto con lo que denominaban hablar de necesarios o hablar con necesidad, le parece a Cavell que proporciona el espacio necesario para recuperar la intimidad perdida.⁴⁷⁹

Tanto Austin como Wittgenstein, como representantes de la filosofía del lenguaje ordinario tal y como la hereda Cavell, respondían con su filosofía a la amenaza del escepticismo. Austin lo habría hecho mostrando incansablemente que los filósofos hacen un mal uso del lenguaje cuando afirman cosas tales como que no podemos conocer con certeza que existen sillas y mesas porque únicamente tenemos acceso a apariencias o a partes de las mismas. La importancia de este tipo de críticas reside en que diferencia entre los contextos de uso ordinario y uso filosófico. Esto permite que se entable un debate en torno a cuestiones como la pertinencia del discurso filosófico en nuestras vidas cotidianas. Un debate nada trivial para todo aquel

⁴⁷⁷ En cuanto a la recepción kantiana de las *Investigaciones*, ya no es tan extraño encontrar interpretaciones en ese tono del pensamiento wittgensteniano (Vid Garver, 1994).

⁴⁷⁸ «Finding as Founding», p. 112. Podemos añadir que la incapacidad por parte de Cavell para expresar lo que en CR quería decir con la noción de «aceptación» así lo pone de manifiesto.

⁴⁷⁹ Cfr. «Thinking of Emerson», p. 22, y «Finding as Founding», p. 112.

que se tome en serio la filosofía. De hecho, muy pronto Cavell asumió que también los filósofos tienen sus razones para afirmar cosas como las que eran blanco de las críticas austinianas, y también que desde el lado de la filosofía puede parecer que es el lenguaje ordinario el que contradice sus conclusiones, tal y como es patente en el famoso pasaje de las *Meditaciones* en el que Descartes percibe un trozo de cera.⁴⁸⁰ Dicho de manera muy general, lo que deja a Cavell insatisfecho con respecto a Austin es que la clave del problema en cuestión no reside en las posibles respuestas que podamos ofrecer a las dudas escépticas, sino que es el problema en sí el que es criticable. La percepción del mismo por parte de Austin, sin dejar de ser esclarecedora hasta un cierto punto, no alcanzó a apreciar su verdadera naturaleza.

Wittgenstein, por su parte, sí que habría sabido captar esa naturaleza en la constante tensión entre las dudas escépticas y las respuestas a las mismas que encontramos, por ejemplo, en las *Investigaciones Filosóficas*. No repetiremos aquí algo a lo que ya hemos dedicado un capítulo entero.⁴⁸¹

La tercera conclusión parcial que podemos extraer sería que Cavell defiende la importancia que tiene para la filosofía proceder desde las palabras del lenguaje ordinario, en especial por lo sensible que se muestra esta práctica filosófica hacia el tipo de relación o conexión que mantendríamos con la existencia del mundo y que Cavell y los filósofos de los que se considera heredero esgrimen contra la filosofía tradicional.

No quiere esto decir que sean los únicos que así piensan, como bien observa nuestro autor, el interés por el lenguaje ordinario, o natural, ha sido recurrente en la historia de la filosofía, motivado las más de las veces por la aparición de las dudas escépticas. Todo ello le parece sintomático de la existencia de un deseo dentro de la filosofía de escapar de, pero también de

⁴⁸⁰ Cfr. Capítulo 6.

⁴⁸¹ Cfr., capítulo 8.

recuperar, lo ordinario.⁴⁸² A eso mismo nos encaminamos en nuestra exposición.

9.5 LA BÚSQUEDA DE LO ORDINARIO.

El camino de vuelta al mundo ordinario requiere que se den los pasos previos que hemos visto en las páginas anteriores y que constituyen las credenciales filosóficas del pensamiento de Emerson: 1) acabar con la distinción subjetivo-objetivo; 2) enriquecer nuestra noción de experiencia; y 3) reconocer la verdadera conexión que mantenemos con la existencia del mundo y la importancia que desempeña el uso del lenguaje en ella. Todo ello nos prepara para el viaje, en tanto que nos despierta, nos hace conscientes de la necesidad de emprender el camino. Claro que soportar este nivel de conciencia necesita de una clase de sujetos valientes⁴⁸³ capaces de aceptar su condición finita, capaces de ver la faceta constructiva de la fragilidad de su existencia. Pues bien, nos ocuparemos en esta sección de lo que conlleva el reconocimiento anterior; y dejaremos para la siguiente sección el asunto de cómo pretende Emerson formar sujetos a la altura de las circunstancias.

En SW Cavell ya había observado que «el presente es una tarea y un descubrimiento; que no somos libres, no estamos completos y no somos nuevos y no lo sabemos y nos encontramos cuesta abajo en la senda de la desesperación por culpa de ella; y que para que un niño crezca se necesita una

⁴⁸² «Thinking of Emerson», p. 23.

⁴⁸³ «Dejad entonces que el hombre encuentre su propia valía y así mantendrá todas las cosas bajo su dominio [...] Sin embargo, el hombre de la calle, que no encuentra en su interior un valor que se corresponda con la fuerza necesaria para construir una torre o esculpir un dios de mármol, se siente como un desheredado cuando mira obras semejantes [...] [el ser humano] en el mundo actual no es sino un borracho que de vez en cuando se despierta, hace uso de su razón y se da cuenta de que en verdad es un príncipe» («La confianza en uno mismo», EE, pp. 75-6).

familia y familiaridad, pero para que un adulto lo haga se requiere extrañeza y transformación». De manera similar, Emerson afirma que «la vida es una tempestad de imaginaciones, y el único lastre que conozco es el respeto a la hora presente».⁴⁸⁴ El presente, sus condiciones, el mundo ordinario actual, son misteriosos y por lo tanto necesitan ser investigados (gramaticalmente, podríamos añadir).

Dicho de otra manera, lo que asumimos que es nuestro mundo ordinario actual no es nuestro *verdadero* mundo ordinario. Para sacar a la luz su (falsa) estructura necesitaremos un nuevo modo de percepción que nos permita reconocer lo que *este* mundo ordinario tiene de extraordinario. La manera de hacerlo toca notas con las que nos hemos hecho familiares en capítulos anteriores. Emerson afirma que su tarea consiste en recuperar el interés por

«[lo cotidiano, lo humilde, lo vulgar] que había sido pisoteado descuidadamente por quienes se enjaezaban y aprovisionaban para largos viajes a países lejanos [...] No pido lo grandioso, lo remoto, lo romántico; no pregunto por lo que se hace en Italia o Arabia [...] me siento a los pies de lo familiar, de lo humilde y lo exploro.»⁴⁸⁵

Cavell interpreta esta última parte como que lo familiar, lo común y lo humilde constituyen para Emerson tanto su punto de partida como su destino final en la búsqueda de una nueva intimidad con el mundo.⁴⁸⁶ No sólo se sienta en lo familiar y en lo humilde (lo ordinario), sino que lo explora, investiga sus condiciones, recolecta sus criterios. Es decir, lo primero que habría que hacer sería poner en evidencia a nuestro mundo ordinario actual.

A continuación de la cita anterior, Emerson ofrece lo que Cavell entiende como una posible fisonomía de lo ordinario:

⁴⁸⁴ «La Experiencia», EE, p. 314.

⁴⁸⁵ *El Intelectual Americano*, op. cit., pp. 77-79.

⁴⁸⁶ «Thinking of Emerson», ETE, p. 24.

«¿De qué cosas quisiéramos conocer realmente el significado? La harina en la barrica, la leche en el cazo, la balada en la calle, las nuevas sobre el barco, la mirada del ojo y la forma y los andares del cuerpo [...] y si remitimos la tienda, el arado y el libro mayor a esa misma cosa que hace que la luz se ondule y que cante el poeta, el mundo no será ya una miscelánea oscura y un cuarto trastero, sino que adquirirá forma y orden.»⁴⁸⁷

Asuntos todos que la razón última exige conocer a los estudiosos. En opinión de Cavell se trata de algo similar a lo que Kierkegaard expresó como la «percepción de lo sublime en lo cotidiano», o Freud con «lo extraordinario de lo ordinario». Ahora bien, esta nueva percepción no se consigue en un mundo de seres conformistas a los que el mundo no les resulta atractivo, ni les provoca, de manera que el siguiente paso consiste en ver cómo formar seres preparados para la tarea demandada por Emerson.

9.6 LA CONFIANZA EN UNO MISMO.

En Emerson nos encontramos un pensador a quien preocupan los mismos asuntos que a otros reconocidos filósofos (de los más conocidos son Wittgenstein, Heidegger y Nietzsche los que más cita Cavell), pero su pensamiento sigue siendo reprimido las más de las veces por motivos que no tienen que ver con la filosofía. Aquí, sin embargo, nos interesan los que sí tienen que ver con ella. En especial el que apunta directamente al rigor, o mejor, a la falta de rigor del pensamiento emersoniano. En filosofía, ese rigor se suele identificar con la presencia de argumentos formales. Cavell nos dice en otro de sus trabajos que es posible entender la argumentación de otra

⁴⁸⁷ *El Intelectual Americano*, op. cit., p. 79.

manera.⁴⁸⁸ Dice Cavell que identificar «argumento» con «argumento formal» no agota todas las posibilidades, y que es posible entenderlo de otra manera consistente en aceptar la responsabilidad de nuestro discurso,⁴⁸⁹ lo cual eleva a su máximo exponente el dicho de dar ejemplo, y ello a su vez requiere estar en posesión de lo que se dice.

Al respecto, nos encontramos en la prosa de Emerson momentos de sinceridad como cuando reconoce que su capacidad de razonamiento es débil, lo cual Cavell interpreta que deja entrever la desesperación de Emerson, pero también su esperanza, con respecto a la posibilidad de que lo que escribe sea filosofía. Y es precisamente la escritura y en las continuas descripciones que hace de sí mismo, donde con mayor claridad se percibe el carácter filosófico del pensamiento de Emerson. Estas descripciones constituyen la búsqueda de un medio de expresión para su yo. Es en este sentido en el que la escritura de Emerson es edificante y se entiende que recomiende a sus lectores una lectura creativa, «redentora» según algunos comentaristas. Claro que podemos preguntarnos por la autoridad de dicho modo de expresión, y la respuesta rápida es «ninguna»; pero también cabe la respuesta defendida por Cavell consistente en defender la existencia de un tipo de autoridad que se autoriza a sí misma perseverando en su auto-escrutinio. Obrar de esa manera significa cumplir con los deberes del «Hombre Pensante» y «recuperar una autoridad que habíamos invertido en otro lugar».⁴⁹⁰ En definitiva, la autoridad de la que hace gala la escritura de Emerson no es de la del tipo que diría algo así como «sígueme y te salvarás» (para poder decirlo habría que ser nada menos que Dios). Lo que nos dice ese Hombre Pensante que es Emerson (que es Cavell)

⁴⁸⁸ «The Philosopher in the American Life», p. 46, (cfr. *Themes Out of School*. P. XXX).

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 46

⁴⁹⁰ «An Emerson Mood», pp. 26-27.

sería algo parecido a lo siguiente: «sigue en tu interior lo que yo sigo en el mío y te salvarás».⁴⁹¹

En resumidas cuentas, Emerson deposita su confianza en que los hombres son uno (responden a los mismos incentivos) cuando afirma que «cuanto más profundo se sumerge el intelectual en sus más privados y secretos presentimientos, encuentra para su sorpresa que se trata de la verdad más aceptable, más pública y más universal».⁴⁹² Es como si Emerson confiara en la existencia de algún *a priori* de nuestro pensamiento. Los pensamientos de Emerson son ilustrativos «porque no son nada excepcionales y, en ese sentido, son representativos»:⁴⁹³ «En eso consiste el genio, en creer en tu propio pensamiento, creer que lo que es verdadero para ti en tu corazón lo es también para los demás».⁴⁹⁴

Cuando este proceso de edificación se lleve a buen puerto podremos decir que «por primera vez existirá una nación de hombres».⁴⁹⁵ Nos encontraríamos entonces con lo contrario al estado de conformidad (estado en el que los individuos se limitaban a obedecer leyes y las voces de otros), uno en el que es obligado pensar por nosotros mismos, hacernos inteligibles para que los demás puedan leer nuestro pensamiento igual que Cavell lee el de Emerson (y nosotros el de Cavell).

Esa autoridad resultado de la búsqueda de confianza en uno mismo no es la norma entre los seres humanos que Emerson puede observar en su América. Lo normal más bien es encontrarse con un hombre que es «tímido y no cesa de pedir disculpas. Ya no camina erguido, ni se atreve a decir ‘yo pienso’ o ‘yo soy’, sino que se limita a citar a algún santo o erudito».⁴⁹⁶ Este

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁹² *El Intelectual Americano*, *op. cit.*

⁴⁹³ «Aversive Thinking », *op. cit.*, p. 152.

⁴⁹⁴ «La confianza en uno mismo», p. 64.

⁴⁹⁵ *El Intelectual Americano*, *op. cit.*

⁴⁹⁶ «La confianza en uno mismo», p. 79.

comentario sirve a Cavell para establecer una nueva conexión entre el pensamiento de Emerson y el de otro insigne filósofo. Lo que Cavell defiende es que esta cita incorpora explícitamente el *cogito* cartesiano.

Lo que le resulta atractivo a Emerson es lo que podría pasar si no se afirmara la conclusión del *cogito*: «Existo». Esto que en principio no tendría más trascendencia filosófica que la de que podríamos no saber que existimos, pero que de ninguna manera determina nuestra existencia, le parece a Cavell que da más juego filosófico de lo que pueda parecer a primera vista: no es que mi pensamiento *Cree* mi existencia, pues sólo puede pensar así quien entienda que yo pueda ser mi propio creador –existo sólo si pienso, sólo mientras pienso. Lo que ocurre es que Emerson niega que, por lo normal, pensemos, y que esa es la razón de que surja el escepticismo: no existo, me aparezco como un fantasma en el mundo, «la vida que llevo es la vida del escepticismo.»⁴⁹⁷

También aquí es posible observar semejanzas entre Emerson y Wittgenstein, cosa que hace Cavell opinando que la respuesta que da Emerson a Descartes es una «respuesta gramatical»: «soy un ser que para existir debe decir ‘existo’, o reconocer mi existencia».⁴⁹⁸ Una respuesta así presenta dos aparentes debilidades que, sin embargo, Cavell interpreta como sus mejores virtudes: 1) no dice nada acerca de lo que somos, sino que únicamente especifica una condición de lo que somos; y 2) la prueba tan sólo funciona en el momento en el que se realiza, tal y como deja claro el hecho de que tengamos que darla: «no tenemos nada en lo que confiar excepto en la propia confianza».⁴⁹⁹ Y así, el argumento cartesiano se transformaría en lo siguiente: «lo que soy es algo que para existir debe *activar* su existencia».⁵⁰⁰

A nuestro autor le parece que la sensación de que necesitamos una prueba de nuestra existencia es la que suscita la idea de que necesitamos un

⁴⁹⁷ «Being odd Getting Even», ETS, p. 86.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 88.

autor. El problema con esta idea es la de que se acabe convirtiendo en un problema metafísico, esto es, que en vez de un autor busquemos un creador. Desde esa perspectiva sí que parece absurda la idea de que cada uno de nosotros sea su propio creador. Puesto en una disyuntiva similar, Descartes ansía probar la existencia de Dios, Emerson defiende, por su parte, la idea de que hay un sentido de ser autor de uno mismo sin necesidad de imaginarnos que somos Dios.⁵⁰¹ Se trata de un sentido según el cual la tarea que Descartes reserva a Dios en mi creación es una tarea continua y no una propiedad, una tarea cuyo objetivo no es un estado, sino un momento de cambio, de llegar a ser lo que somos (*becoming*).

Para Emerson, pensar es un doble proceso o un único proceso con dos nombres: «transfiguración y conversión». La primera debe tomarse como una operación retórica para lo que quiera que sea la conversión o transfiguración de las palabras. Sería lo que en «La confianza en uno mismo» se representa como el proceso de pasar de la «intuición» a la «enseñanza» (*tuition*). Esto último es lo que caracteriza a la escritura emersoniana: enseñanza como articulación de la intuición. Y denomina aversión al pensamiento (o la conversión) considerado como oposición o crítica: «la virtud más solicitada es la conformidad, y la confianza en uno mismo es su antagonista».⁵⁰² En esta solitaria línea Emerson expresa su desencuentro con respecto al fracaso de nuestro lenguaje a la hora de representar el mundo y «al mismo tiempo, su respuesta, frente a la actitud general hacia las palabras que es la causante de su sensación de aislamiento intelectual».⁵⁰³ Esto es, prosigue Cavell, lo que motivaría este pensamiento de Emerson es su creencia de que aún no pensamos. Y esto a Cavell le parece que constituye una vía de escape a la situación que nos asola: no pensamos porque no parece haber nada que nos

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁰² «La confianza en uno mismo», p. 67.

⁵⁰³ «Aversive Thinking: Emersonian representation in Heidegger and Nietzsche», p. 145.

motive a hacerlo, nada que provoque nuestro pensamiento: «Realmente, no es instrucción sino provocación lo que puedo recibir de otra alma».⁵⁰⁴ Lo que ocurre es que en el estado de conformidad nada ni nadie nos provoca de esa manera.

9.7 LA RECUPERACIÓN DEL MUNDO ORDINARIO

Cabe preguntarse, con todo, si el ser sensible a uno o varios problemas filosóficos basta para convertir a alguien en un filósofo. Hasta ahora hemos visto cómo trata de defender Cavell la idea de la seriedad filosófica del pensamiento emersoniano a la luz de sus respuestas a algunos aspectos claves de la crítica a la razón pura kantiana y del *cogito* cartesiano y de cómo entronca todo ello con la filosofía del lenguaje ordinario en Wittgenstein y en Austin. También hemos insinuado que detrás de este esfuerzo anida un deseo auto-reivindicatorio. Con todo ello hemos ido perfilando una imagen de la filosofía emersoniana, y por tanto cavelliana, a partir de las tareas que le corresponden. Una imagen a todas luces incompleta, y que no dejará de estarlo hasta que hayamos respondido satisfactoriamente a la siguiente pregunta: ¿dónde nos encontramos?, ¿dónde nos encuentra Emerson? Y, por tanto, ¿dónde nos encuentra Cavell?

Lo primero reseñable es que quien se pregunta algo semejante es que se encuentra perdido, en un estado de perplejidad. Sería el caso del propio Emerson, quien ofrece una serie de respuestas en los siguientes términos: «es muy triste, pero demasiado tarde para remediar el descubrimiento que hemos hecho de que existimos. Ese descubrimiento se llama la ‘Caída del Hombre’»; y un poco antes «Estoy preparado para morir de naturaleza y renacer es esta

⁵⁰⁴ «Divinity Schol Address».

nueva e inabordable América que he encontrado en el Oeste.»⁵⁰⁵ La interpretación que da Cavell a estas respuestas pasa primero por la constatación de que la existencia en el mundo la percibe Emerson como que hemos sido arrojados a nuestra suerte. En cuanto a lo inabordable de América cabe destacar los siguientes aspectos: 1) puede ser difícil aproximarse a un lugar en el que ya estamos, aunque no seamos capaces de experimentarlo ni, por lo tanto, de conocerlo, ni de hablar de él; 2) no se llega a ese lugar mediante un proceso continuo, se necesita renacer: sufrir conversión, volverse sobre sí mismo, todo ello más propio de procesos discontinuos;⁵⁰⁶ 3) renacer implica volver a nacer a partir de otro previamente existente: más que de un proceso de auto-creación (o de autoría propia), se trataría de una auto-recuperación.

Estos tres aspectos coexisten en el tipo de escritura propuesto por Emerson como solución a ese estado en el que nos encontramos: «aversión» es la condición bajo la cual puede ser dicho algo nuevo. Como nada causa una impresión en nosotros, Emerson se propone con su escritura «proveer de experiencia a estas orillas con nuestros intentos, nuestros peligros, nuestros ensayos...».⁵⁰⁷

En las anteriores respuestas nos encontramos también con otro de los temas eminentemente emersonianos que se encuentra en los primeros encuentros de Cavell con Emerson. Se trata de si América (a pesar de que en estos momentos es uno de los faros de la filosofía occidental, en especial en cuanto a la filosofía analítica se refiere) se había expresado filosóficamente alguna vez. En todas sus aproximaciones a este tema se ha lamentado de que pensadores como Emerson o Thoreau hayan sido reprimidos por la propia cultura que ayudaron a crear. Es éste un aspecto de su lectura de Emerson que

⁵⁰⁵ «Finding as Founding», en ETS, p. 120.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 121.

Cavell reiterará en todos sus trabajos, hasta el punto de constituir una especie de nivel interpretativo paralelo: en un nivel se encuentra la exploración de lo ordinario en busca de sus condiciones y de poder contribuir a crear nuevos individuos capaces de superar el estado de conformidad en que los encuentra Emerson. Se trataría de sujetos plenos de auto-confianza alejados de las corrientes europeas de pensamiento; en el otro nivel se encontraría la fundación de una nueva nación, una «nueva y sin embargo inabordable América.» En consecuencia, es casi imposible no mencionar este segundo nivel, si bien no por el interés intrínseco que pudiera tener (repetimos que no es nuestra intención introducirnos en aspectos propios del pensamiento de Emerson), sino por lo que pudiera servir para aclarar puntos concretos del primer nivel.⁵⁰⁸ Finalmente, de lo que se trata es de fundar, una nueva nación, nuevos individuos, porque como veíamos arriba, en el estado de conformidad no existen individuos capaces de pensar, de provocar a otros con su pensamiento. Es por ello por lo que Emerson se auto-impone la tarea de formarlos. No existen seres así de completos, pero aspiramos a llegar a serlo, sólo que no sabemos cómo. El estado en el que nos encontramos es de «secreta melancolía» («desesperación tranquila» dijimos que lo llamaba Thoreau), debido principalmente a esa tragedia intelectual que supone el escepticismo: queremos escapar de nuestra parcialidad, por lo que la negamos y partimos en busca de certezas y lugares seguros e inamovibles. Claro que como no son más que ficciones (falsas necesidades) cunde una nueva desesperación con las primeras dudas.

⁵⁰⁸ La cuestión de la fundación de (Norte) América en Emerson y en Thoreau, está claramente relacionada con la cuestión de la superación del impulso escéptico en Cavell: se requieren procesos de recuperación y renovación a partir de las esperanzas depositadas en un nuevo ser humano, en una nueva comunidad y, en definitiva, en un nuevo mundo (ordinario).

«Queremos hombres y mujeres que renueven la vida y nuestra situación social, pero vemos que la mayoría de las figuras son poco solventes, que no pueden satisfacer ni sus propias necesidades, que su ambición excede con mucho su fuerza práctica.»⁵⁰⁹

El truco de todo esto se encuentra en que por mucho que queramos no dejamos de ser parciales y que lo más completos que podemos llegar a ser consiste en ponernos en marcha, abandonar el estado de conformidad, dejar atrás lo que somos a favor de lo que podemos llegar a ser. Desde este punto de vista nuestra parcialidad es positiva porque es lo que nos permite ponernos en movimiento en busca de una nueva *edificación*: «nuestra pobreza no consiste en haber llegado al final, sino en estar siempre en movimiento».⁵¹⁰

La verdad no está al final del camino, no hay ningún final, la verdad reside en cada paso que damos: «rematar el momento, hallar el fin de la jornada en cada paso del camino, vivir el mayor número de horas buenas..., en eso estriba la felicidad».⁵¹¹ Recuperar nuestro yo (recibirlo) requiere de nosotros que nos pongamos en marcha.⁵¹² No es tanto una labor de auto-creación, como sí de auto-recuperación. En Emerson, esto supone un abandono, dejar algo atrás, motivados por la llamada de nuestro *genio*. Aunque cuando esto ocurre no sabemos muy bien en qué consiste exactamente, no pasa de ser una promesa cuyo cumplimiento requiere que nos pongamos en marcha con la esperanza de que haya algo mejor:

«Cuando el genio me llama, dejo de lado a mis padres, mi mujer y mis hijos. Podría escribir la palabra *Capricho* en el dintel de la puerta, aunque espero que haya algo más que capricho en esto.»⁵¹³

⁵⁰⁹ «La confianza en uno mismo», ETE, p. 85.

⁵¹⁰ «Thinking of Emerson», ETE, p. 19.

⁵¹¹ «La Experiencia», EE, p. 313.

⁵¹² «Thinking of Emerson», ETE, p. 17.

⁵¹³ EE, pp. 68-9.

El abandono, dado que la parcialidad forma parte de nuestra condición, tiene que ser permanente. Nada de lo que nos encontremos será definitivo, pero a cambio, en vez de falsas necesidades, lo que perseguimos es nuestro auténtico yo.

Nuestra parcialidad (nuestra pobreza, nuestra fragilidad, nuestra finitud) no da para mucho más, y al mismo tiempo es lo que permite que exista esa promesa. No nos queda más remedio que ponernos en marcha motivados precisamente por nuestro estado (la condición y por lo tanto la limitación) de desesperación actual.

9.8 ¿DÓNDE SE ENCUENTRA LA FILOSOFÍA?

Antes de pasar a asuntos mayores, comenzaremos esta última sección recapitulando en primer lugar los aspectos principales de la lectura que Cavell hace del pensamiento filosófico de Emerson: 1) El lenguaje de Emerson tiene «esa exactitud, ese compromiso para someter, sin término, cada palabra suya a crítica [...] que constituye la bendición o la maldición de la filosofía»;⁵¹⁴ 2) la confianza en uno mismo constituye, en particular, «una teoría de la escritura y de la lectura cuya propia escritura constituye toda su evidencia [...] antes que nada describe su propia prosa, se afirma a sí misma como el fundamento de su propia existencia, de la misma manera que Descartes habría afirmado su *cogito ergo sum* como fundamento de su existencia, por lo tanto como la base de su filosofía»;⁵¹⁵ 3) la relación de la escritura de Emerson (la expresión de la confianza en sí mismo) con su sociedad (el dominio de lo que denomina conformidad) es una relación, tal y como lo expresa en «La confianza en uno mismo», de aversión mutua: la aversión y la conformidad

⁵¹⁴ «Hope against Hope», ETE, p. 181.

⁵¹⁵ *Ibidem*.

son las dos caras de una misma moneda condenadas a estar la una junto a la otra en una conversación sin final;⁵¹⁶ 4) la prosa de Emerson no sólo toma parte en esta conversación de antipatía mutua, «sino que también posibilita esa conversación, creando continuamente lecturas de afirmación individual que se vuelven mutuamente las unas hacia y contra las otras».⁵¹⁷

Por lo que respecta a la situación de la filosofía, a pesar de ser su gran responsable, también es una de las víctimas colaterales de la pérdida del mundo ordinario. En realidad es su pérdida la que provoca que perdamos también todo lo demás, pero lo que nos importa ahora es que la filosofía se encuentra perdida.

El filósofo busca la realidad, pero como no está del todo seguro de dónde se encuentra, y considera que la verdad se halla en algún lugar remoto—no puede creer que se halle allí mismo, con él, bajo sus pies, que la aparente contingencia y precariedad de nuestros criterios sean capaces de otorgar algún tipo de seguridad o de confianza—, entonces se «desespera y deja que sea su desesperación la que le dicte qué es la realidad».⁵¹⁸ Thoreau había dicho:

«Resolvámonos a hacer nuestro camino, llevando adelante nuestros pasos a través del barro y lodo de la opinión, prejuicios, tradición, engaño y apariencias que, cual tierra de aluvión, cubren el globo entero desde Parías a Londres, Nueva York, Boston y Concord, a través de Iglesia y Estado, a través de la poesía, la filosofía y la religión, hasta que alcancemos un suelo duro y rocoso, al que podemos llama *realidad* y digamos: ‘Hela aquí, no hay duda’. Y entonces, comencemos,, contando con un *point d’appui* [...] nosotros ansiamos sólo la realidad.»⁵¹⁹

⁵¹⁶ *Ibidem.*

⁵¹⁷ *Ibidem.*

⁵¹⁸ SW, p. 72.

⁵¹⁹ W II, p. 95.

«No me reporta ningún placer el empezar a tender un arco sin afirmar antes los cimientos [...] En todas partes se encuentra fondo sólido.»⁵²⁰

Ocurre que como quiera que nuestra educación moral, y humanista en general, no se nos enseña, de la manera que sí se enseña a los científicos, a reconocer los límites de nuestra experiencia, levantamos dichos límites demasiado cerca y lo que resulta de ello no es tan sólo una realidad limitada, sino una metafísica de la imaginación. Pero tanto la imaginación como nuestra experiencia necesitan aún ser humanizadas.⁵²¹

Thoreau hace con nuestras palabras y expresiones ordinarias lo que Wittgenstein hace con expresiones y palabras más claramente filosóficas: traerlas de vuelta a un contexto en el que adquieren vida. Con Thoreau y con Emerson, sin embargo, el alcance se amplía, no son sólo los filósofos los que han «interpretado el mundo de diferentes maneras»,⁵²² hasta un punto más allá de toda comprensión. El cambio propuesto por estos, el proceso educativo o de auto-recuperación está dirigido a todos los seres humanos y no sólo a los filósofos (también la política y la religión, por ejemplo, crean sus propios mundos de fantasía), pues todos viven en un estado de «falsa conciencia».⁵²³

En esa misma sintonía, según Cavell, para Emerson la pérdida de la filosofía es la pérdida de emancipación de todas las formas de confinamiento humano, de esclavitud.⁵²⁴ Lo que Emerson demanda «es algo que no queremos oír, algo acerca de la necesidad de ser pacientes o de sufrir al permitir que

⁵²⁰ *Ibidem*, XVIII, p. 277.

⁵²¹ SW, pp. 74-5.

⁵²² Marx, 11va tesis sobre Feuerbach.

⁵²³ SW, p. 93. Recordemos lo que decíamos en el capítulo 8 sobre el «nosotros», en la expresión wittgensteniana «nosotros reconducimos...».

⁵²⁴ «Emerson's Constitutional Amending», ETE, p. 206.

nuestros yo cambien»,⁵²⁵ ahora bien, se pregunta seguidamente Cavell, qué otra disciplina, si no es la filosofía, se responsabilizará de esta demanda.

¿Qué representa para la filosofía la idea de un nuevo mundo? ¿Puede realmente hacerle la filosofía a este mundo lo que necesita ser hecho? La filosofía como recuperación del (auténtico) mundo ordinario nos deja una concepción de la filosofía como actividad descendente, atenta a los atractivos del mundo ordinario, paciente hasta que la convoque su genio, con la confianza de que será por algo más que un mero capricho. En segundo lugar, todo lo que es filosóficamente relevante ocurre repetidamente, sin dramatismo.⁵²⁶ «Para Emerson en la América del siglo XIX [...] las condiciones de la práctica filosófica están dispuestas frente a *nosotros*, el grupo de seres humanos que nos encontramos aquí».⁵²⁷

Con Emerson hemos visto la necesidad de fundar una nueva nación, fundar (formar) nuevos individuos y decíamos que, para lo que aquí nos preocupa, teníamos que entenderlo como alegorías del estado en el que se encontraría la filosofía y de lo que tiene que hacer para superarlo. Sin embargo, una vez consumada la búsqueda de una morada para la humanidad que la escritura de Emerson se fija como objetivo, no parece dejar lugar alguno para la filosofía. Por mucho que defienda Cavell que ninguna otra cosa podría conseguir un objetivo semejante, que tan sólo la filosofía puede contribuir a recuperar el mundo,⁵²⁸ cabe preguntarse: ¿y después qué?

⁵²⁵ «What's the use of Calling Emerson a Pragmatist?», ETE, p. 223.

⁵²⁶ NYUA, pp. 74-5.

⁵²⁷ «Finding as founding», ETE, p. 123. Retomando la cuestión de los ecos wittgenstenianos en la exposición cavelliana del pensamiento de Emerson, nos encontramos con que este diagnóstico encuentra su fundamento en las *Investigaciones filosóficas* wittgenstenianas. En ellas, según lo que hemos podido comprobar (cfr. capítulo 8), Wittgenstein ofrece una práctica filosófica como respuesta al «nomadismo» de la filosofía moderna (y de la cultura moderna en general). Esta práctica no es en sí misma ni religión ni moral, y se sustenta en una frágil estructura, la pobre estructura que puede ofrecer el mundo ordinario o la consecución de lo cotidiano.

⁵²⁸ «Aversive Thinking», ETE, pp. 167-8.

Para empezar sabemos que se trata de un doble proceso: por un lado, tenemos que la redención de la filosofía pasa por recuperar el mundo ordinario de cuya pérdida sería responsable; pero, por otro lado, y de manera simultánea, la redención exige transformación. Sabemos también que la búsqueda del hogar que es nuestro mundo ordinario supone la domesticación de lo cotidiano. Tenemos además que en Wittgenstein el asunto de lo cotidiano equivale al asunto del escepticismo, pero no como algo que tenga que ser refutado teóricamente (como si se tratase de una conclusión acerca del conocimiento humano), sino como una marca de la «condición humana».⁵²⁹ Y el mismo Emerson, en lo que podemos leer como un avance programático, nos dice que «el escepticismo no es algo arbitrario ni ilícito, sino una limitación de la tesis positiva, y la *nueva filosofía* debe abrazarlo y sentar conclusiones de acuerdo con él, por la misma razón precisamente por la que debe también incluir las creencias más antiguas.»⁵³⁰

En el estado de conformidad vivimos el escepticismo. Para Emerson, la desesperación (motivada por la pobreza de nuestra existencia) no es igual al reconocimiento de la vida, ni siquiera a un reconocimiento trágico, sino a un rechazo de la misma. Y es que, paradójicamente, habríamos llegado a ese estado por el ansia de superar las dudas escépticas que surgen tras el intento de asegurar nuestra existencia y no haber encontrado más que arenas movedizas para echar el ancla («la limitación de la tesis positiva»). Lo que supone superar el escepticismo es equivalente para Wittgenstein, y para Emerson, y para Cavell, al problema de lo cotidiano, porque si somos receptivos a la verdad del escepticismo percibiremos que el actual no es nuestro mundo ordinario. Ésta es la razón por la que no tenemos que refutar el escepticismo, sino únicamente superar la situación (la condición) que lo origina, lo cual supone cambiarla por otra. He ahí la primera misión de la

⁵²⁹ *Ibíd.*, p. 168.

⁵³⁰ «La Experiencia», EE, p. 324 (el subrayado es mío).

filosofía: la recuperación del mundo ordinario. Y decimos primera porque sostenemos que ahí no acaba su tarea y que es algo que no está del todo claro en Cavell. Lo discutiremos en nuestras conclusiones.

La validez de este proyecto depende, antes que nada, de que el diagnóstico de Cavell (a partir de su lectura de Emerson, y de Wittgenstein) sea correcto. Por lo que a la filosofía se refiere, la persistencia (otros dirían que el «escándalo») del escepticismo prueba que hay algo que no va del todo bien. Una de las principales enseñanzas que podemos extraer de toda nuestra exposición anterior es que este hecho no se rebate con afirmaciones contrarias al escepticismo, puesto que éste apunta muy abajo: a los cimientos mismos del edificio filosófico representado aquí por la concepción epistemológica moderno. Así, la lectura más adecuada de la conclusión escéptica sería parecida a la siguiente: no conocemos el mundo externo (ni la existencia de las otras mentes) no porque no podamos hacerlo, sino porque nuestra noción de conocimiento (como creencia verdadera y justificada) no es correcta. A partir de aquí la superación de esta situación no pasaría por encontrar una alternativa a esa noción de conocimiento en sus mismos términos, esto es, una alternativa que también pretenda atrapar al mundo, sino en replantearnos nuestra conexión con la existencia del mundo. O, dicho de manera más general para no limitarnos al ámbito epistemológico, las dudas escépticas deben su existencia a una determinada manera de pensar (o de no hacerlo, si compartimos el diagnóstico dado por Emerson) cuya superación requiere una transformación de esa manera de pensar que nos devuelva al lugar al que verdaderamente pertenecemos y a lo que somos.

Enfrentado al diagnóstico anterior, y situándonos nuevamente en el contexto configurado por el pensamiento emersoniano, la terapia recomendada por Emerson pasa por avergonzarnos de nuestra propia vergüenza por nuestro estado. En otras palabras, nos insta a encontrar más vergonzosa nuestra postura de vergüenza que cualquier otra cosa. En el estado

de conformidad, ni el mundo es nuestra casa ni el lenguaje nos pertenece. Dice Emerson que en ese estado «decir equivale a citar a otros», lo cual Cavell interpreta que, por un lado, constata que el lenguaje es de todos y es algo que heredamos; por otro lado, se pregunta si realmente decimos lo que queremos o nos limitamos a citar lo que dicen otros, si pensamos o imitamos y, por lo tanto, si nuestra existencia necesita ser probada; y por último que la propia escritura de esta idea expresa la prueba: es la escritura la que devuelva la vida al lenguaje.⁵³¹ La escritura de Emerson prueba, en primer lugar, su existencia, la de Emerson, y con posterioridad a haberlo hecho para sí mismo, otros pueden hacerlo para ellos: «Yo representaré a la humanidad, y aunque quiero hacerla amable, antes quiero hacerla verdadera».⁵³² También supone esto una declaración de prioridades: antes de cualquier otra cosa en la que queramos ocupar nuestra razón, hay que formar seres «verdaderos», auténticos habitantes de nuestro mundo ordinario.

Nos convertimos en autores de nuestra propia existencia en el mismo momento en que la reconocemos. Para ello necesitamos devolver las palabras al lenguaje, esto es, convertirlas realmente en algo común. La importancia de las palabras en esta tarea redentora se explica porque es a través de ellas como nos expresamos, como nos hacemos inteligibles y todo ello a pesar de no tener la seguridad de que se nos va a comprender.

Lo que queda por ver es qué tarea le queda a la filosofía a partir de ese momento. Por un lado es fácil imaginar que tendrá que permanecer vigilante para que no vuelva a suceder lo que dio lugar al abandono del mundo ordinario: responder al impulso filosófico. Pero como el impulso que nos motiva a filosofar es eterno, también la tarea de la filosofía deberá serlo. Lo ordinario, por otra parte, no es estático ni inmutable. Las concepciones con las que coloreamos el universo cambian, se enriquecen con el contacto

⁵³¹ «Being odd getting even», ETE, 92.

⁵³² «La confianza en uno mismo», EE, p. 74.

recíproco. En un nivel superficial todos sabemos, o somos capaces de decir casi sin dudar, qué es lo ordinario, la vida cotidiana; pero existe un nivel más profundo, el de la posibilidad, el que sin ser necesario hace que las cosas que surgen a partir de él lo sean: respondería a la siguiente lógica, nada de lo que hay es necesario de por sí, pero una vez acaecido lo hace con necesidad. El estudio y el análisis de este nivel más profundo nos llevará a defender la puesta en práctica de una metafísica del mundo ordinario. Lo veremos más abajo cuando defendamos que es esto precisamente lo que motiva las reflexiones de Wittgenstein en *Sobre la Certeza*. Antes, sin embargo, antes de dar por concluida esta tercera parte, nos detendremos para asimilar muchas de las conclusiones a las que hemos llegado en este capítulo contrastándolas con otras propuestas filosóficas contemporáneas.

9.9 ¿POR QUÉ EMERSON?

Al comienzo de este capítulo mencionamos, en varias notas al pie, un trabajo crítico con la incorporación de emerson al universo cavelliano.⁵³³ A Altieri, que es el autor del citado trabajo, le parece que la de Cavell es una de las voces más creativas y críticas del panorama filosófico contemporáneo, sin embargo su proyecto inicial (el que comienza con MWM y culmina con CR y algún trabajo menor posterior) se ve afectado negativamente por la incorporación de Emerson al mismo. Digamos que el proyecto inicial al que se refiere Altieri es el que aquí hemos visto principalmente en la segunda parte, centrado en ofrecer una lectura novedosa del escepticismo y atender a las consecuencias que esa lectura tienen para el proyecto epistemológico moderno que comienza con Descartes y, por extensión, para toda la filosofía.

⁵³³ Vid. Notas 427, 438 y 444.

Para este proyecto, piensa Altieri, a Cavell le bastaba con la compañía de autores como Austin o Wittgenstein y la práctica filosófica que hemos visto que hereda de la filosofía del lenguaje ordinario. Sin embargo, continúa Altieri, al incorporar a Emerson a su proyecto, Cavell se ve llevado a introducir mayores elementos psicológicos, estéticos y, lo que es más grave, la claridad que le proporciona la filosofía del lenguaje ordinario queda seriamente comprometida por la rica (en ocasiones barroca) prosa trascendental y aforística emersoniana. El argumento de Altieri incorpora más elementos, pero con lo dicho es suficiente para lo que quiero defender a modo de conclusión de este capítulo. En cualquier caso, retomaremos alguno de esos otros elementos cuando en el último apartado de nuestras conclusiones volvamos sobre la discusión epistemológica interrumpida en 6.9.

En primer lugar, opino que tanto en MWM, como en CR, como en DK y algún otro libro suyo que también pertenecen a la época que Altieri identifica con el proyecto mencionado arriba, incluyen suficientes elementos estéticos y psicológicos como para pensar que los añadidos a partir de Emerson no sugieren ningún cambio crucial en estilo ni en el enfoque cavelliano. Recordemos, sin ir más lejos, que todo el análisis realizado por Cavell del «recital escéptico», no es sino un intento de revelar sus estructuras emotivas; y que el diagnóstico dado apela a nociones como las de “vanidad”, “vergüenza”, o “desesperación”, antes incluso de recurrir a Emerson.

Por otro lado, la necesidad que tiene Cavell de Emerson se explica por lo siguiente: lo visto aquí en la segunda parte, lo que Altieri identifica, pudiéramos decir, con una etapa pre-emersoniana en el pensamiento de Cavell, representa un análisis crítico con una cierta tradición filosófica profesional. Dicho de otra manera: la crítica recae sobre el «nosotros» wittgensteniano. Con Emerson, «nosotros» somos todos. El mensaje de Wittgenstein recuerda a los filósofos cuál es el contexto de investigación que no pueden traspasar. No se trata de que los filósofos no piensen, sino de que

su pensamiento se ha dejado seducir por los atractivos de un mundo que no es el suyo (porque éste les parece poco atractivo). Por otra parte, el público al que se dirige Emerson está constituido por todos sus semejantes, que *no* piensan, que se deja llevar. Unos, los filósofos, luchan contra el escepticismo, los otros, todos, viven en él.

Así, si con Wittgenstein Cavell descubrió la verdad del escepticismo, con Emerson descubre que la tarea de recuperar el mundo ordinario es algo de lo que todos somos responsables. ¿Es esto último igual al proyecto pre-emersoniano? El objetivo se parece, pero el alcance ha cambiado: el primer proyecto revela las causas y el tamaño de la pérdida del mundo ordinario, mientras que el segundo se propone recuperarlo generando seres con confianza en sí mismos.

EPÍLOGO: ***CONTENIDOS TRANSVERSALES***

Antes de concluir la segunda parte de esta investigación compararemos la concepción de la filosofía que resulta de las lecturas que Cavell hace de autores como Thoreau, Emerson y Wittgenstein principalmente -«filosofía como recuperación del mundo ordinario»-, con otras concepciones y propuestas filosóficas contemporáneas que presentan algunos aspectos afines con ella.

Los filósofos escogidos son Rorty, Derrida y Habermas por los motivos que trataremos de explicar brevemente antes de comenzar con las comparaciones propiamente dichas.

Antes de pasar a ello, no obstante, y dado que dos de los tres autores escogidos se sitúan más bien en lo que se suele identificar como Filosofía Continental y el tercero comparte temas y procedimientos de ésta, no estará de más recordar que es posible encontrar otro tipo de propuestas filosóficas en la orilla analítica que de alguna u otra manera presentan similitudes con la filosofía de Cavell —esto último está casi de más dada la importancia que autores como Austin y Wittgenstein tienen para Cavell—. Lo que ocurre es que en estos casos se hace más necesario hacer muchas matizaciones dado el alcance y la variedad de las propuestas cavellianas. Sin embargo, nos encontramos con que la recomendación filosófica por parte de Cavell de volver al mundo ordinario recuerda en parte a la propuesta de un colega suyo, Hilary Putnam, admirador confeso del trabajo de nuestro autor, pero por lo demás extraño a la órbita dibujada por los intereses más generales de

Cavell.⁵³⁴ La propuesta a la que nos referimos es la que Putnam presentó en las *Conferencias Dewey* en 1994 con el título de «Sense, Nonsense and the Senses: an inquiry into the powers of the human mind». En ellas, Putnam defendía una vuelta al «realismo natural del hombre de la calle» del que hablara William James con notoria anterioridad. Aparte de lo vagamente familiar que esto suena en relación a la propuesta de Cavell, tenemos que Putnam se basa en algunos de los autores fetiches de Cavell: Austin y Wittgenstein.

La «actitud filosófica» de Putnam se opone explícitamente a la que surge de la tradición objetivista iniciada en tiempos de Galileo y la revolución científica y que, en filosofía da lugar a esa otra actitud filosófica que se desprende de las *Meditaciones* cartesianas. El realismo científico de esta tradición se convierte en filosofía en un realismo metafísico que, como ya hemos tenido ocasión de mostrar, pasa del interés por el conocimiento científico a la consideración metafísica acerca de la existencia de los objetos y del mundo externo en general.

Las diferencias en un nivel muy general son claras: la propuesta de Putnam se circunscribe exclusivamente al ámbito filosófico. Lo que habría provocado la idea de que es necesario un retorno al realismo natural sería la caducidad de la concepción ortodoxa en filosofía que corre paralela a la visión científica del mundo. En el caso de Cavell el agotamiento de esta concepción filosófica particular no es sino uno de los síntomas de una enfermedad característica del impulso filosófico de la modernidad

El otro nivel en que encontramos más diferencias es el que atañe más concretamente a la tarea de la filosofía una vez superada la tradición filosófica contra la que se levantan las voces críticas de Putnam y Cavell. En

⁵³⁴ Para algunos comentarios laudatorios, incluso entrañables, por parte de Putnam hacia Cavell, puede leerse el trabajo de presentación de aquél en Cohen, Guyer y Putnam (eds.) (1993).

particular, tenemos que Putnam sigue confiando en que la filosofía debe seguir buscando explicaciones: «mis colegas wittgenstenianos [Burton Dreben y *Stanley Cavell*] aún no me han convencido de abandonar la búsqueda de explicaciones».⁵³⁵ Mientras que para Cavell, por un lado, la filosofía no se caracteriza por la necesidad de buscar y encontrar explicaciones, al menos no exclusivamente y, por el otro, el impulso filosófico forma parte de nuestra forma de vida humana, y en ese sentido no es algo que se pueda dejar a un lado definitivamente. En esa situación, la labor encomendada a la filosofía en un mundo constantemente amenazado por las falsas necesidades, las falsas promesas es, en unos casos, descriptiva (precisamente de la precaria condición humana en la que es fácil sucumbir a los diferentes cantos de sirena que nos tientan constantemente), y en otros, edificante. Lo que queda por dilucidar, y en las próximas páginas comenzaremos a hacerlo, es qué papel puede desempeñar la filosofía desde el mundo ordinario una vez que lo hemos recuperado, o aceptado. Esto es, habiendo aceptado el diagnóstico cavelliano, ¿es esto todo lo que podemos esperar de la filosofía?, ¿debemos conformarnos con una tarea de edificación personal?, ¿debemos renunciar a un entendimiento más completo de nuestra naturaleza? ¿Hay que aceptar el impulso filosófico como tal? ¿No nos dice Ortega que no se debe retornar a lo que fue la causa de nuestro trastorno? Y si la pobreza de nuestro mundo ordinario es la causa última de nuestra situación trágica, ¿es aconsejable retornar al mundo ordinario? ¿Se salva Cavell de este tipo de críticas con su afirmación de que lo familiar a lo que retornamos ya no lo es de la misma manera que antes del viaje de ida filosófico y del de vuelta propuesto por él mismo?

⁵³⁵ H. Putnam, *Representación y realidad*, p. 167.

CAVELL Y EL DEBATE SOBRE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD: RORTY,
DERRIDA, HABERMAS

El impulso filosófico que da lugar al escepticismo lo caracteriza Cavell como un fenómeno propio de la modernidad, del pensamiento racionalista ilustrado. De ahí que su pensamiento, en momentos y lugares determinados, penetre en el debate que ha protagonizado gran parte del desarrollo de la filosofía continental en el siglo XX. Desde la crítica husserliana al cartesianismo, seguido por los existencialismos y la hermenéutica, así como los intentos de restaurar una suerte de *Logos* universal sobre el «Mundo de la vida» y el pensamiento de la diferencia, todos, de una u otra manera, y a pesar de las importantes diferencias existentes entre ellos, compartirían el mismo punto de partida situado en el rechazo el proyecto ilustrado. Los matices que habría que hacer para cada una de las anteriores afirmaciones, así como tratar de localizar las coordenadas del pensamiento de Cavell dentro del debate en cuestión, nos obligarían a escribir un nuevo capítulo. Sin embargo, como tantas otras cosas que nos hemos dejado en el tintero o reservado para una futura ocasión, tampoco es éste un asunto crucial en nuestra exposición principal y su único fin es, digámoslo así, ilustrativo y de recapitulación.

Hemos de recordar —este será uno de los pocos matices que me permitiré— principalmente dos cosas: que Cavell se levanta en armas, por así decir, no sólo contra el optimismo racionalizador del proyecto Ilustrado, sino también contra el pesimismo que provoca su «éxito»; y, en segundo lugar, que Cavell trata de reconducir el impulso filosófico, que *su* escepticismo no es algo que pueda ser solucionado, en todo caso se trata de aceptar su amenaza (aunque no su auto-interpretada conclusión): aprender a vivir con ella. No se trata de que hayamos perdido algo que alguna vez tuvimos, sino más bien de lo que nos estamos perdiendo. El escepticismo tal

y como lo interpreta Cavell representa la posibilidad de negar que nuestra condición histórica presente sea natural, pero no que tenga que haber alguna. Digamos que Cavell se sitúa, entre la complacencia posmoderna y el pesimismo moderno, al poner de relieve la responsabilidad que cada uno de nosotros tiene en la construcción de su propia existencia y en el mantenimiento de la comunidad, a partir del reconocimiento de nuestra finitud.

1. ¿CRÍTICA CULTURAL O FILOSOFÍA?

La trayectoria intelectual de Rorty comienza con su intento de explicitar las aporías y límites de la filosofía (en especial las de su escuela de formación: la filosofía analítica) y llega hasta el presente con su conocida propuesta de autodisolución de la filosofía en una «más saludable y liberal ‘cultura postfilosófica’ en la que las ciencias, las humanidades y las artes cubran el vacío de la filosofía académica»⁵³⁶. Su conocida oposición a la tradición epistemológica y fundacionalista de la filosofía se hace pública por primera vez, con no poco revuelo, con la publicación de su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*⁵³⁷. Allí propuso la superación crítica de dicha tradición filosófica, encarnada en la filosofía analítica bajo los rótulos de «teoría del conocimiento», «filosofía de la mente» o «filosofía del lenguaje», por vez primera. Rorty «recurre a filósofos tardoanalíticos (Quine, Sellars, Ryle, Putnam, etc.) para mostrar las inconsistencias o debilidades del armazón

⁵³⁶ Pérez Chico, D. y Rodríguez Espinosa, G., «¿Tiene la universidad fundamentos filosóficos?», *Laguna*, 8, (enero) 2001, pp. 53-77. La presentación de la trayectoria intelectual de Richard Rorty está tomada, con ligeras modificaciones, de la que figura en el citado trabajo.

⁵³⁷ *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979 (trad. Cast. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989).

cartesiano-kantiano heredado por positivistas y analíticos; a filósofos continentales (Gadamer, Habermas) para redefinir histórica y dialógicamente las nociones de verdad, conocimiento y hasta la propia actividad filosófica; y se sitúa bajo el patrocinio de lo que considera el panteón filosófico del s. XX: Heidegger, Wittgenstein y, sobre todo, Dewey, aunados en la consecución de una cultura floreciente y plural sin fundamentos filosóficos». ⁵³⁸ Las diferencias con la corriente analítica de la filosofía occidental se hacen aún más patentes con la publicación de *Contingencia, ironía y solidaridad*. ⁵³⁹ En esta obra, Rorty «desarrolla unos modelos de agente moral y comunidad política fuertemente pragmatistas e historicistas, apoyándose en conceptos tomados tanto de la filosofía del lenguaje como de la crítica literaria». ⁵⁴⁰ Vemos, pues, que su rechazo de la filosofía tradicional y del estatus académico de la misma se ha ido radicalizando con el paso de los años. Con todo, y considerando únicamente lo que aquí nos interesa, podemos resumir los aspectos relevantes del pensamiento de Rorty poniendo de relieve que su anti-fundacionalismo y su rechazo de la teoría de la verdad por correspondencia tienen como consecuencia más apreciable que la filosofía no puede, bajo estas premisas, establecer nada. La única justificación para nuestras creencias la encontraremos en las prácticas sociales que, si bien son regulativas, también son concretas y contingentes. Teniendo todo esto en cuenta, Rorty aconseja considerar la filosofía como una conversación edificante sin mayores pretensiones que las que pudiera tener la crítica cultural o literaria.

A primera vista, y tras haber resumido las características generales que definen el pensamiento de Rorty, puede parecer que son más numerosos los aspectos comunes entre ambos autores que los otros. Para empezar nos

⁵³⁸ Pérez Chico, D. y Rodríguez Espinosa, G., op. cit., p. 60.

⁵³⁹ *Contingency, irony and solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989 (trad. cast. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991).

⁵⁴⁰ Pérez Chico, D. y Rodríguez Espinosa, G., op. cit., p. 60.

encontramos con que Cavell defiende una filosofía sin fundamentos, o con unos fundamentos demasiado endebles, pues es nuestra forma de vida compartida (la forma de vida *humana*), los juicios también compartidos y el deseo diario de exponernos (o no) a los otros y de reconocerlos constituye la fábrica fundamental de la experiencia humana y, por lo tanto, la clave para resolver los problemas filosóficos. La propuesta filosófica de Cavell (igual que la de Rorty) reconoce la completa apertura del mundo moderno en toda su complejidad y ambigüedad. Reconoce también (igual que la de Rorty) que muchas de las cuestiones filosóficamente relevantes traspasan las fronteras de la filosofía profesionalizada y reciben alimento desde otras áreas, externas a la academia.⁵⁴¹ La caracterización de la filosofía como disciplina profesional y especializada debe ser cuestionada y, a cambio, lo que debemos esperar de ella es que se convierta en una tarea edificante.⁵⁴² Ahora bien, a diferencia de Rorty, Cavell no ve en esta intromisión extracurricular signo alguno de que la filosofía deba desaparecer como disciplina autónoma.

Una de las posibles caracterizaciones de la filosofía según Cavell, es que se trata de una forma cultural avanzada de auto-reflexión, una «educación para adultos»: ⁵⁴³ quien hace filosofía debe estar preparado para sufrir una transformación personal, debe aceptar los desafíos y estar dispuesto a que le cuestionen. La diferencia entre ambos radica en que Rorty entiende que la transformación filosófica personal tiene que ser estrictamente privada, pues cualquier crítica a la cultura responde a intereses universales e impersonales (las experiencias personales no tienen consecuencias relevantes en la vida pública): «la autonomía no es la actualización de un potencial humano común, sino auto-creación: lucha por liberarnos de nuestras herencias muy concretas

⁵⁴¹ Vid. TOS.

⁵⁴² Cfr. Último capítulo del libro de Rorty *Philosophy and the mirror of nature*.

⁵⁴³ CR, p. 189.

para superar las consecuencias de nuestros sellos ocultos». ⁵⁴⁴ Por su parte, Cavell opina que la cultura se confronta «consigo misma, al filo de las líneas en que dicha cultura hace contacto conmigo». ⁵⁴⁵ Cada cual debe exponerse al reproche o al asentimiento de sus semejantes. A diferencia de Rorty, para quien la comunidad de intérpretes constituye el contexto último de validez (lo que hace o dice el individuo está justificado o es correcto sólo si es aceptable para sus compañeros: la verdad es cuestión de conformidad compartida), la autorización de nuestros juicios no es cuestión de conformidad con respecto a unas relaciones sociales de autoridad, sino que es algo que debemos ganarnos. Todos debemos ser capaces de hablar por nosotros mismos. Nuestra educación, a través de la reflexión, nos permite encontrar nuestra voz y afirmar nuestra autoridad. Darle la espalda a la filosofía como hace Rorty, equivale a renunciar a esa educación, a dejar todo en manos de la comunidad; equivale, finalmente, a reprimir la voz de los individuos y por lo tanto su existencia (igual que el escepticismo).

En la cultura pos-filosófica defendida por Rorty ya no tiene sentido la búsqueda de la verdad que ha guiado los pasos de la filosofía tradicional epistemológicamente orientada. En su último libro (*Philosophy and Social Hope*) continúa insistiendo en su idea básica de que lo que realmente importa no es si nuestras ideas se corresponden con alguna clase de fundamento, como por ejemplo la realidad, sino si pueden ayudarnos a llevar a buen puerto nuestras tareas prácticas y crear, así, una sociedad más democrática y más justa.

Es más importante centrarse en cuestiones como las de la responsabilidad, la solidaridad, el rechazo de la crueldad, etc., que en el conocimiento verdadero de una realidad independiente de todas esas cuestiones. Contra la filosofía cartesiana, Rorty propone un compromiso intelectual pluralista y no fundacionalista, y no cree que Cavell se haya

⁵⁴⁴ «Habermas, Derrida y las funciones de la filosofía», p.43.

⁵⁴⁵ CR, p. 189.

desmarcado claramente del interés filosófico pre-hegeliano por encontrar verdades ahistóricas. A Rorty le parece que el mundo ordinario cavelliano no es más que otra manera de reivindicar un nivel ontológico básico equivalente a la «realidad en sí misma» y, por lo tanto, supone una vuelta al fundacionalismo cartesiano.

Sin embargo, parece que Rorty no acierta en su apreciación puesto que el mundo ordinario cavelliano está traspasado por nuestras prácticas diarias, por las formas de vida y los juicios compartidos, por la contingencia que define a nuestra existencia, de manera que trataremos de acotar en la cuarta y última parte de este trabajo. Así pues, no es equivalente al nivel ontológico ahistórico e inmutable característico de la epistemología platónico-cartesiana. Todo lo contrario, al haberlo definido a partir de la noción de criterio wittgensteniana, el mundo ordinario cavelliano favorece, e incluso alimenta, el impulso escéptico: las fuentes de sentido y de inteligibilidad comunes son, después de todo, contingentes.⁵⁴⁶

Otro reproche que Rorty dirige a Cavell es el de que no hay necesidad alguna de hacer resurgir viejos problemas de la corriente analítica, tales como el problema del mundo externo, y menos aún si lo que pretende con ello es mostrar la relación que pudiera haber entre este problema y otros pertenecientes a lo que conocemos como «filosofía continental». Nuevamente la crítica rortyana a nuestro autor parece desencaminada: lo esencial no es si Cavell atiende al problema del mundo externo o a cualquiera de los otros problemas decimonónicos de la filosofía occidental, sino que lo que importa en estos casos es el propósito que persigue Cavell al hacerlo. En este sentido, remito la discusión al capítulo 6 (apartado 6.10).

⁵⁴⁶ Dudas expresadas por el propio Cavell a este respecto en «Declining Decline», p. 35.

2. DERRIDA, AUSTIN Y LA VOZ FILOSÓFICA

Desde prácticamente siempre, esto es, desde el comienzo de la carrera filosófica de nuestro autor —los años en los que escribió los ensayos incluidos en MWM, así como su lectura de *Walden*— a Cavell se le ha cuestionado repetidamente por las semejanzas entre su pensamiento y el pensador francés Jacques Derrida. Cavell no ha respondido explícitamente a estas peticiones, si bien sí se ha hecho eco de ellas en alguno de sus escritos de carácter más autobiográfico y también en la reedición de su SW. Y así, cuando por fin Cavell se decide a escribir sobre Derrida no lo hace para responder a las mencionadas peticiones, ni tampoco para criticar tal o cual aspecto del pensamiento derridiano en comparación con el suyo. No, la única ocasión en que Cavell se sienta a escribir algo sobre el célebre pensador francés, lo hace en respuesta a los comentarios que éste había hecho sobre JL Austin en el archiconocido intercambio que aquél mantuvo con J. Searle en los años setenta. Lo que provocó este intercambio fue el trabajo de Derrida «Firma, acontecimiento, contexto»,⁵⁴⁷ cuyas dos últimas partes incluían un comentario de la teoría de los actos de habla de Austin. Searle, autoproclamado paladín de los intereses de Austin, saltó a la arena para defender a su antiguo profesor y lo demás es historia. Pues bien, Cavell hace caso omiso del intercambio posterior a la aparición del citado trabajo de Derrida al cual responde directamente. De esta respuesta es de lo que nos ocuparemos en el presente apartado.

En «Firma, acontecimiento, contexto», Derrida sostiene que la teoría de los actos de habla expande la categoría de «comunicación» a algo que no es simplemente la transmisión del contenido de nuestros pensamientos. Esto lo habría logrado gracias a su distinción entre *preferencias constataativas*

⁵⁴⁷ En *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989.

(descripciones de hechos, que pueden ser verdaderos o falsas) y *preferencias performativas* (las que no tienen referentes externos, sino que transmiten algún tipo de fuerza). Sin embargo, a pesar de que Derrida valore positivamente este alejamiento con respecto al concepto clásico de comunicación, opina que Austin no llega todo lo lejos que podría haber llegado. En especial porque parece que necesita tener presente la fuente de las preferencias:

1) Para que una preferencia performativa sea *feliz* tiene que ocurrir dentro de ciertas convenciones contextuales. Frente a esto Derrida añade que el lenguaje también tiene convenciones intrínsecas; que la posibilidad de que una preferencia sea *infeliz* es inevitable; que Austin no tiene en cuenta ni el drama, ni la poesía, ni la escritura.

2) Para rechazar la posibilidad de que una preferencia sea infeliz, Austin recurre a la intención consciente para determinar el contexto pertinente a Derrida por su parte propone el concepto de *différance*: la ausencia irreducible de intención que es inescapable en cualquier lenguaje.

3) La presencia de la fuente también puede ser indirecta en el caso de Austin, como ocurre en el caso de la firma, sin embargo, Derrida mantiene que también ésta está expuesta a los problemas de cualquier lenguaje: ausencia, operabilidad, independencia de los eventos que nombra, independencia del contexto.

Searle, como alumno que fue de Austin en Oxford, se sintió obligado a responder y a partir de este intercambio inicial se llegó a una situación escandalosa recogida en medios populares y expresada por dirigentes de asociaciones filosóficas en forma de protestas oficiales que no vienen al caso. Lo que sí nos importa es, para empezar, lo que Cavell opina de este intercambio. En especial cuando afirma que aunque «Derrida pensaba que Austin era filosóficamente interesante, incluso congenial agradable, y Searle ha encontrado útil a Austin y que merece la pena defenderlo contra [el

tratamiento de Derrida], ninguno sintió realmente que Austin fuera una voz filosófica cuya marca es [tan] difícil de evaluar [como] importante [resulta ser] escucharla en su diferencia». ⁵⁴⁸ Así las cosas, Cavell prefiere responder a Derrida sin verse obligado a considerar el intercambio entre Derrida y Searle.

La lectura que hace Cavell de Austin es más rica y defiende una mayor profundidad y alcance en su filosofía, pero primero comenzaremos con las coincidencias que encuentra Cavell entre Derrida y Austin.

Ambos compartirían, según Cavell, el objetivo de «desmantelar la metafísica de la filosofía occidental»; ambos encuentran procedimientos filosóficos que no son los de comentar, interpretar o refutar, «sino lo que Derrida denomina *atravesar* los textos; y más específicamente *atravesar* textos ejemplares» con el objeto de responder con otro texto ejemplar, a su vez con la intención específica de «mostrar cómo pensar después de cierta *destrucción* del pensamiento». ⁵⁴⁹ También se observa en ambos autores una preocupación por los límites de la filosofía; una conciencia por la dimensión moral y política del lenguaje; Cavell considera que lo que Austin denomina «falacia descriptiva» corresponde a lo que en la jerga de Derrida sería el *Logocentrismo*.

Aparte de las coincidencias anteriores, a Cavell le parece importante que Derrida haya reparado en la oposición por parte de Austin a la teoría de la comunicación tradicional, según la cual el significado sería algo así como un corpúsculo que pasa de un transmisor a un receptor a través de un medio de comunicación sin sufrir cambio alguno.

Otra característica sumamente importante para los propios intereses de Cavell es la relevancia que ambos autores reservan para la voz en filosofía. Derrida acepta que sea así en el caso de Austin, pero sólo para imputarle el

⁵⁴⁸ «What Did Derrida Want of Austin?», en PP.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, pp. 47-48.

mismo mal uso (metafísico) de la voz contra el que tanto ha escrito Derrida.⁵⁵⁰ Cavell, por su parte, sostiene que es necesario ver que tanto Austin como Derrida están en contra de la voz metafísica y se pregunta cómo es posible que tratándose de un lector tan escrupuloso como lo es Derrida, no haya reparado en que Austin se enfrentó a los mismos problemas que tanto le han ocupado a él a lo largo de toda su obra.⁵⁵¹ Aparte de este «despiste» que, al fin y al cabo se disculpa por el mero hecho de que es imposible leerlo todo, Cavell estima que para entender lo que Derrida no llega a captar en Austin, es fundamental la cita de Eurípides con la que abre su trabajo y que, según Cavell, no debe tomarse a la ligera.⁵⁵² Cavell interpreta que lo que Eurípides nos dice a través de Hipólito es que el metafísico (el que es posible encontrar en cada uno de nosotros) emplea la metafísica para escapar de las obligaciones morales ordinarias: «My tongue swore, my heart did not». En lugar de reconocer que la palabra de los seres humanos corrientes establecen nexos de unión y de compromiso, aduce haber afirmado algo sin intención de hacerlo, lo cual debería servir para excusarlo de tener que cumplir cualquier compromiso.

⁵⁵⁰ Donde Heidegger observaba una represión en la metafísica occidental del ser por parte del ente, Derrida observa una represión de la escritura por parte de la voz. Desde *La voz y el fenómeno*, Derrida ha caracterizado a la historia del pensamiento occidental como un caso flagrante de fonologocentrismo. El fonocentrismo, nos dice Derrida, vincula significación y habla, desterrando con ello la escritura en tanto supuesta representación externa y artificial de la primera. La filosofía de la conciencia, como la analizada en este libro temprano es fonológica porque mantiene una concepción del alma como la de una voz interior que dialoga consigo misma. Derrida, en su *Gramatología*, inició el proyecto de rehabilitación de la escritura, aunque no se trata de una rehabilitación a expensas del habla. Lo que Derrida trata de hacer es deslizarla hacia la indecibilidad, que se convierte en la condición de posibilidad de cualquier clase de signo: es el estatuto prelógico y preontológico que hace posible a la escritura y al habla.

⁵⁵¹ En *Sense and Sensibilia*, por ejemplo, Austin critica ferozmente el tipo de filosofía expuesto por Ayer en *The Foundations of Empirical Knowledge*, donde se defendía una concepción del conocimiento empirista que recuerda a lo que en la corriente filosófica que fluye a través de Heidegger hasta llegar a Derrida se viene denominando «metafísica de la presencia».

⁵⁵² Aunque Cavell entiende que no sea así, pues la imagen que hemos heredado de Austin es contraria a la de un filósofo capaz de estas sutilezas.

En opinión de Austin, la metafísica es innecesaria desde el primer momento, no es excusable. Por su parte, Derrida opina que son los malos usos que propicia y no ella misma, los que serían corruptos.⁵⁵³ Esto indica que considera que la metafísica dispone de una base institucional y lingüística robusta y que por ello no se desvanecerá fácilmente al entrar en contacto con el mundo ordinario: es más o menos sabido que el proyecto deconstruccionista de Derrida reniega de los contrarios de pueblan la filosofía tradicional y opta por una superación de las oposiciones desde dentro.⁵⁵⁴ En este sentido no le parece que exista una alternativa para el lenguaje metafísico, mientras que Austin habría favorecido la opción del lenguaje ordinario sobre el metafísico

3. HABERMAS Y EL IMPULSO EMANCIPATORIO

Habermas, comparado con otros filósofos a los que él mismo denomina filósofos de la subjetividad, como pueden ser Heidegger y Derrida, es un filósofo de la intersubjetividad, pues en su obra observamos que lo verdadero es lo que es susceptible de consenso en la libre discusión. Tal y como nos dice

⁵⁵³ Ya hemos tenido ocasión de ver a lo largo de este trabajo que es esta falta de perspicacia por parte de Austin la que le parece insatisfactoria de sus análisis a Cavell: Austin no capta la profundidad del impulso metafísico, la gravedad existencial del mismo, por decirlo de una manera un tanto afectada pero, confiamos que, eficaz al mismo tiempo.

⁵⁵⁴ Esto mismo es lo que pretende Cavell, como demuestra la práctica que con tanta insistencia nos recuerda que ha heredado de la filosofía del lenguaje ordinario. Sin embargo, habrá quien (como Rorty) opine que cuando Cavell acusa al filósofo tradicional de hacer un mal uso de la flexibilidad significativa de las palabras que usamos a diario, estaría realizando su crítica desde un lugar (el mundo, o el lenguaje, ordinario) en el que unos significados tienen un estatus privilegiado. Algo similar es lo que nos dice Derrida con respecto a cómo podría denunciar las metáforas que se esconden en los conceptos filosóficos: para poder hacerlo tendría que poder situarse en un lugar ajeno y exterior a la metáfora desde donde poder llevar a cabo dicha denuncia. Pero como piensa que no existe un lugar semejante, Derrida propone desplazar, desde el interior, los conceptos filosóficos en todos sus niveles, pues no se trata de rehabilitar un término y desfavorecer otro, o de reducir términos

Rorty, en filosofías como la de Habermas se «politiza la teoría del conocimiento», ya que «en la búsqueda de la verdad se trata de encontrar el determinante en las condiciones sociales en las que tiene lugar la búsqueda y no en la naturaleza interior de los sujetos que la emprenden».⁵⁵⁵ Es éste un aspecto de su filosofía que lo sitúa en el extremo opuesto al que ocupa Cavell: con Cavell, aspectos como el auto-conocimiento o la introspección, ganan prominencia; con Habermas es la discusión lo que determina los límites de la racionalidad, pues ésta se define como «comunicación no distorsionada». De ahí que para el pensador germano tenga poca utilidad social la ironía, lo sublime o cualquier otro atributo intransferible y que mantenga la opinión de que no es posible justificar la práctica de los filósofos que favorecen los aspectos creativos individuales antes que los públicos (entre estos «malos filósofos públicos» figurarían Nietzsche, Heidegger, Derrida, Rorty y también Cavell, claro).

No existen menciones explícitas, que conozcamos, a Habermas en la obra de Cavell; sin embargo, se dan algunas coincidencias entre ambos. En especial en lo que se refiere a la consideración de la filosofía por parte de Cavell como una tarea edificante y el interés emancipador del que habla Habermas en *Conocimiento e interés*. Éste es un aspecto que se ha encargado de señalar Hilary Putnam.⁵⁵⁶

Comenzaremos con la distinción realizada por Habermas en el libro mencionado en el párrafo anterior entre tres tipos de interés. El primero es un interés técnico o científico que nada tiene que ver con el aspecto que queremos tratar. El segundo es un interés social-comunicativo, que hace referencia al interés en formar sociedades estables gobernadas mediante normas compartidas que, además, pueden ser transmitidas a las futuras

⁵⁵⁵ R. Rorty, «Habermas, Derrida and the functions of philosophy», *Truth and Progress*, Cambridge.

⁵⁵⁶ Cohen, Guyer y Putnam (eds.), op. cit. (1993).

generaciones y esgrimidas en caso de conflicto. Según Habermas, nuestra habilidad para interpretar el discurso favorece este interés. Destaca en este punto la diferencia detectada por el filósofo germano entre la racionalidad científica y la racionalidad hermenéutica.

Por el último, el tercer interés es emancipatorio: se trata del interés por trascender el marco de entendimiento y las normas convencionales en cualquier área de nuestra vida personal y colectiva. Habermas observa que se trata de un interés consustancial con nuestra condición: los seres humanos seríamos animales tendentes, por naturaleza, a trascender las convenciones que rigen nuestras vidas (lo que, siguiendo la discusión realizada en torno a la noción de «forma de vida»⁵⁵⁷ puede considerarse como nuestra naturaleza y recuerda, también, las consideraciones de Cavell acerca de la naturalidad o la falta de naturalidad de las pretensiones de la razón). En definitiva, se trata de un interés esencial para nuestra humanidad, entre cuyos productos, nos recuerda Putnam, encontramos el progreso filosófico y la filosofía misma (también tienen cabida una serie de «patologías» como las utopías políticas o la fantasía filosófica, como debería haber quedado claro a lo largo de los anteriores capítulos). Por resumirlo en una frase que sea fiel al espíritu cavelliano: «el deseo de ser algo más que meros humanos es perfectamente humano».

Putnam considera que es crucial tener presente la lectura que hace Cavell de las *Investigaciones Filosóficas* y que se aleja de otras lecturas más de manual que asocian el objetivo de Wittgenstein con el de poner el punto y final a la filosofía. En términos familiares a la filosofía de Cavell, estos intérpretes aparentemente más ortodoxos afirmarían que una vez recuperado el mundo ordinario y curadas todas las patologías que afectaban a nuestra existencia, la filosofía deja de ser necesaria.

⁵⁵⁷ Vid. cap. 8.

Hemos visto, y no insistiremos sobre ello, que la originalidad de Wittgenstein radica precisamente en haber apreciado la fuerza del impulso escéptico, que habitar el mundo ordinario requiere un esfuerzo continuado por nuestra parte. En pocas palabras, el escepticismo es inseparable del interés emancipatorio y como tal no se trata de una tesis que deba o pueda ser refutada. Todo lo contrario, se trata de un impulso del que, antes que curarnos, debemos aprender a controlar, a vivir con él.

Vivir en el mundo ordinario, por lo tanto, requiere que seamos capaces de ver lo que tiene de extraordinario, de descubrir falsas necesidades, *reconocer* sus condiciones y sus límites, *aceptar* que no estamos capacitados para obtener un conocimiento cierto del mundo y de los otros (ni siquiera de nosotros mismos). De nuevo Habermas: si he de reconocer al otro, parte de lo que tengo que reconocer es el interés emancipatorio en el otro y en mí.

Ahora bien, nada de lo anterior significa que para evitar los devaneos metafísicos de la razón debamos contentarnos con habitar el mundo ordinario, porque con semejante conformismo frenamos el interés emancipatorio: no se nos ocurriría otra cosa para evitar las patologías de nuestro interés emancipatorio que reprimir dicho interés; como si para evitar ser más humanos, todo lo que podemos discurrir es ser menos humanos.

También en la solución a una situación gobernada por patologías coinciden nuestros dos filósofos. Consiste, la solución, en conformar un sistema emancipatorio saludable. Con ello levantan un puente desde la filosofía a la política: un sistema semejante sería uno democrático desprovisto de los ritos, convencionalismos y de la conformidad que impera en los sistemas democráticos actuales. Se necesitaría un discurso político *auténtico* antes que uno simplemente retórico para favorecer la aparición de un sistema semejante. Con el calificativo «auténtico» se estarían refiriendo a un discurso ilimitado, abierto a las posibilidades que ofrece el lenguaje.

Un sistema auténtico como el que concibe Cavell está conformado por individuos a su vez auténticos, individuos que, siguiendo a Emerson, Cavell denominaría perfeccionistas morales. Cavell cree sinceramente que el perfeccionismo moral representa un valor —el de autenticidad, aunque Cavell no las tenga todas consigo en cuanto a la utilización de este término por cuanto puede dar lugar a cierta ambigüedad— que no es contrario al de justicia social. Con todo, la selección de autores de los que se vale Cavell para rastrear y dar forma a la noción de perfeccionismo moral no son ejemplos precisamente de paladines de la democracia (tuvimos ocasión de ver con anterioridad que en esta lista nos encontramos con autores como Emerson, Coleridge o Poe, pero también con Heidegger, Marx, o Nietzsche). Aunque a Cavell le parezca que es posible aprender algo valioso de cualquier pensador, Rawls piensa que el perfeccionismo moral es un error porque situaría una cierta excelencia amoral (como la excelencia cultural) más allá de la justicia: una excelencia según la cual lo bueno está estrechamente relacionado con la posibilidad de maximizar el número de grandes artistas y figuras similares (ésta es una opinión que Rawls se forma a partir de una lectura —según Cavell equivocada— de Nietzsche).

Para poner a salvo a Cavell de este tipo de críticas que equiparan el perfeccionismo moral con una suerte de elitismo es necesario tener muy presente que la noción de perfeccionismo moral va unida a la de una democracia auténtica: lo que busca Cavell es acabar con actitudes que no sean auténticas y que puedan frustrar el objetivo principal de no volver a perder nuestro lugar en el mundo. A modo de moraleja final: quien esté preocupado por cuestiones de justicia social debería considerar también las cuestiones de autenticidad que quedan recogidas por la noción de perfeccionismo moral, aunque no todos los que pensaron sobre esto último mostraran algún interés por la justicia social. No insistiremos en esto último más allá de recordar que en el capítulo 2, en el apartado dedicado al «perfeccionismo moral», dejamos

apuntada esta senda filosófica en el pensamiento de Cavell en espera de un futuro recorrido de la misma.

Sí insistiremos, en cambio, en el esfuerzo que requiere habitar el mundo ordinario y en lo complicadas que, en consecuencia, son nuestras formas de vidas. Por aquí comenzaremos la cuarta parte de este trabajo.

CONCLUSIÓN

**FILOSOFÍA EN EL MUNDO
ORDINARIO**

«Si has levantado castillos en el aire, tu trabajo no tiene por qué ser vano; ahí es donde debieran estar. Ponles ahora los cimientos.»

(Thoreau).

FILOSOFÍA EN EL MUNDO ORDINARIO

Son estas conclusiones un tanto peculiares. Por un prolongado momento dejaremos a Cavell a un lado para ver qué somos capaces de hacer sin él, a partir de él. O mejor, a partir de su «labor de limpieza» previa, sin la cual no podríamos acometer lo que nos fijamos como objetivos finales de nuestro trabajo: hacer filosofía en el mundo ordinario.

Aprovecharemos ahora para retomar algunas cuestiones que quedaron meramente apuntadas porque no quisimos entorpecer nuestro avance por el rocoso pensamiento cavelliano. Pero lo primero será aprender a filosofar en el mundo ordinario. Entonces, será necesario saber exactamente qué es el mundo ordinario (cuando menos con un poco más de concreción de lo que hemos sido capaces de ofrecer hasta ahora), dónde podemos encontrarlo, cómo está organizado, etc. Ahora bien, la vuelta al mundo ordinario, como hemos visto, nunca es completa, siempre estamos volviendo y lo importante es ser conscientes de que lo hacemos como medida para refrenar el impulso escéptico. Dicho de otra manera, consideramos que la supuesta vuelta se plantea como una utopía cuya importancia radica en perseguirla aún a sabiendas de que es inalcanzable. La labor de la filosofía en esas condiciones es heroica (en el mismo sentido en que lo era la escritura de Thoreau o Emerson). Mantener los pies en un suelo tan inestable siendo conscientes de ello, lo es. Ahí radica la importancia de la filosofía descendente, la que se produce bajo nuestros pies, en el mundo ordinario, tratando de ofrecer una imagen general del mismo que nos facilite la tarea de filosofar en el mundo

ordinario. Así pues, lo primero es (en tanto imagen general que traspasa nuestra experiencia inmediata) una metafísica *del* mundo ordinario (filosofía descendente). Más adelante podremos honrar el impulso filosófico que nos lleve a practicar una filosofía ascendente, pero siempre desde el mundo ordinario: filosofía *en* el mundo ordinario.

Cuando Cavell atiende a las otras manifestaciones modernas del impulso escéptico (cine, tragedias, literatura, etc.) lo que hace es filosofía en el mundo ordinario: desde el principio él estaba allí, llamando nuestra atención con una obra que se desplegaba en círculos cada vez más amplios: cada nuevo intento enriquecía su (nuestro) mundo ordinario: primero fue Austin, luego Austin y Wittgenstein, luego Austin, Wittgenstein y Thoreau, luego Austin, Wittgenstein Thoreau y Emerson, etc.

Cavell es de los que como Thoreau, Emerson y Wittgenstein, es consciente de la fragilidad del terreno que pisa, pero también de que no hay otro. Eso le proporciona una gran ventaja, aunque también una gran soledad, porque mientras su voz no sea inteligible permanecerá confinado en un mundo ordinario en los que los demás deambulamos en un estado de «serena desesperación» (¿es esta la razón de su tardía recepción?). Porque la filosofía tradicional rehuye del mundo ordinario debido a que ansía una «claridad completa» que el mundo ordinario no parece que pueda darle. No insistiremos en las repetidas descripciones que hemos dado de las motivaciones de la anterior huida, sino que avanzaremos una nueva posibilidad más profunda aún, y por lo tanto más difícil de evitar: la filosofía huye del mundo ordinario en busca de una justificación *de sí misma*. Insistiremos en esta cuestión y trataremos de ofrecer elementos que la apoyen, pero sobre todo en que es posible perseguir esa meta en el mundo ordinario.

Una de las mayores dificultades con las que se encuentra la filosofía es que el tipo de entendimiento que pretende es filosófico. Al fin y al cabo la filosofía pretende atravesar los límites u horizontes de sentido de todas

nuestras prácticas cotidianas. La efectividad empírica, lo que nos parece razonable, el sentido de nuestra imagen del mundo, no son necesarios en sí mismo. Desvelar las estructuras de sentido, de racionalidad, esa es una de las tareas más exigentes de la filosofía, una tarea que comenzamos a vislumbrar al dividir en dos el problema del mundo externo. También tuvimos la oportunidad de ver el peligro que se corre al no tener claro cuáles son los objetivos de la empresa filosófica o mejor aún: no saber desde dónde hay que llevar a cabo la labor filosófica (cuáles son las condiciones y qué es lo que podemos esperar). No saberlo puede hacer parecer que los filósofos se interesan por cuestiones totalmente alejadas de lo que es la vida diaria y de nuestros intereses más mundanos. Y lo que es peor, no sólo se desconfía de lo que hace el filósofo por la dificultad que pueda tener, sino por la aparente arbitrariedad de sus preocupaciones. Todo ello hace que sea más fácil protestar contra la utilidad de la filosofía. El mundo funciona y la ciencia nos abre nuevos horizontes a diario, ¿qué nos importa si las cosas podían haber sido de otra manera distinta a la que son?, ¿qué necesidad tenemos de justificar nuestras creencias?

Sin embargo, es precisamente la oportunidad de responder a estos y otros interrogantes lo que hace que sea tan importante definir los límites del mundo ordinario, así como los objetivos de la filosofía que acepte su presencia. Porque además, al responsabilizarse de una tarea tan ingrata como la de cuestionar la estabilidad de nuestras creencias más básicas, la filosofía se cuestiona a sí misma. El tipo de entendimiento que busca es un entendimiento completo, que no deje nada sin explicar, esto es, que se explique a sí mismo.

Responde esta búsqueda, quizás, a un intento de auto-legitimación en un mundo en el que cada vez tiene menos sitio o, en estrecha relación con esto último, puede que sea estrictamente interna y esté motivada por una cierta sensación de insatisfacción con el tipo de explicaciones que ofrece.

Esta búsqueda de fundamentos la entiendo como un movimiento centrípeto de la filosofía, en contra de lo que aquí hemos llamado movimientos de huida, pero que podríamos haber llamado movimientos centrífugos, tan característicos del siglo pasado (movimientos de resignación, de traición o, en algunos casos, movimientos heroicos obcecados en perseverar allí donde otros antes fracasaron). Movimientos similares se han dado en la historia de la humanidad en momentos cruciales, como los del nacimiento de la nueva ciencia, o después de que el hombre descubriera que Dios había muerto y diera paso con ello a la glorificación de la contingencia.

A partir de los fundamentos encontrados se impone una reconstrucción de la labor filosófica, una descripción de lo que le toca hacer tras haber purgado sus pecados. La promesa de un nuevo comienzo es siempre esperanzadora, despeja el horizonte y empuja a retomar la labor con nuevos bríos.

A) METAFÍSICA DEL MUNDO ORDINARIO⁵⁵⁸

«Lo difícil es encontrar el *principio*. O mejor: es difícil comenzar desde el principio. Sin intentar retroceder más allá» (Wittgenstein, SC §471)

Y con nuevos bríos nos disponemos a comenzar. Aquí jugaremos con principios, o mejor con la dificultad de localizarlos (el mundo ordinario como principio). Aunque contamos con una ayuda que estimamos decisiva, pues a diferencia de la obstinación con la que Cavell se empeña en obviarlo,⁵⁵⁹ nos parece, y así trataremos de mostrarlo, que en *Sobre la certeza* se observa mejor que en cualquier otra obra de Wittgenstein, que su filosofía no es únicamente terapéutica, que no sólo acaba con los ídolos y con las ilusiones filosóficas que nos mantienen cautivos, sino que, tras esta labor primera de persuasión, de hacer propaganda a favor de un estilo determinado de pensamiento y en contra de otro, Wittgenstein acompaña al enfermo en el proceso de recuperación (del mundo ordinario), mostrándole cómo son las cosas ahora que ha abierto sus ojos (aquí resonarán los ecos de la crítica elevada por Altieri sobre la necesidad que tenía Cavell de recurrir a Emerson).⁵⁶⁰ Al que esté demasiado necesitado de seguridades, Wittgenstein

⁵⁵⁸ Debido a la gran cantidad de evidencia textual que reclamaremos con la intención de no alejarnos demasiado de texto original wittgensteniano, a partir de este momento las citas de SC las incluiremos en el texto principal entre paréntesis según el siguiente formato (SC, § número de comentario). A pie de página y cuando ello pudiera ser esclarecedor, citaremos aquellos comentarios de SC que consideremos que son repeticiones de las mismas o parecidas ideas (en sintonía con lo dicho con anterioridad en el texto principal) y de las IF que estimemos oportunos.

⁵⁵⁹ Por ejemplo en la entrevista con Flemming en PP.

⁵⁶⁰ Kenny (1984, pp. 58-9), por ejemplo, ha defendido que en Wittgenstein cohabitan dos concepciones diferentes de la filosofía, la primera es la que suele atribuírsele: la filosofía como técnica terapéutica de disolución de problemas filosóficos mediante la clasificación del uso de nuestro lenguaje; y la segunda sería una que define a la filosofía como aquella

le muestra que debe confiar en sus creencias, porque en última instancia esa seguridad es totalmente natural y no hay nada más tras ella⁵⁶¹.

A.1. METAFÍSICA DESCRIPTIVA

Comenzaremos recabando información de una propuesta similar a lo que buscamos. Exactamente lo que nos interesa de la filosofía de Strawson son tan sólo dos o tres aspectos que nos permitan, por un lado, garantizar para la filosofía un papel importante dentro del ámbito intelectual de nuestra cultura una vez que hemos recuperado el mundo ordinario. En este sentido, nos será de gran utilidad la presentación que hace Strawson de la metafísica como la empresa destinada a encontrar las razones para lo que creemos o intuimos, pero también la estrecha relación que encuentra entre la metafísica así entendida y el análisis conceptual. Todo lo cual garantiza una profundidad y una sofisticación suficientes para la filosofía sin que ello nos obligue a abandonar el mundo ordinario. O mejor aún, nos permitirá proponer una metafísica del mundo ordinario.

Por otro lado, nos interesarán las diferencias entre la metafísica descriptiva y los procedimientos del lenguaje ordinario. Strawson insistirá en la visión ortodoxa de la filosofía del lenguaje ordinario, digamos la representada por Austin, centrada en el examen de las distintas aplicaciones de las palabras ordinarias (en la «superficie» del lenguaje). Mientras que la

actividad humana que nos proporciona una comprensión global, una visión más clara del mundo. En una línea similar, Nubiola (1994/1996, pp. 81-2) afirma que Wittgenstein «busca la comprensión *desde dentro* de las diversas posiciones y siempre queda insatisfecho de la mayor claridad alcanzada». Contrariamente a Rorty, continúa Nubiola en una afirmación que suscribimos enteramente, la reflexión filosófica wittgensteniana «conduce siempre al reconocimiento de la condición humana de esa reflexión (ibídem, p. 82).

⁵⁶¹ Tanto en el sentido de estar oculta en el trasfondo, como en el de ser la garantía de su certeza.

metafísica descriptiva persigue una visión general de la estructura conceptual de nuestro pensamiento. Es decir, de alguna manera podríamos decir que bucea en las condiciones de dichas aplicaciones y, en este sentido, no estaría muy alejada de la práctica que Cavell hereda de la filosofía del lenguaje ordinario, principalmente en Wittgenstein. Y esto nos presenta un nuevo foco de conflicto que trataremos de resolver, porque en opinión de Strawson lo que propone Wittgenstein es el típico análisis terapéutico. Esto en sí mismo no tiene nada de particular ni de problemático, son muchos los que han asociado a Wittgenstein con este tipo de análisis y ciertamente las IF permitirían un argumento en esta dirección. Lo problemático lo encontramos en que Strawson, como veremos, contrasta este tipo de análisis con otro que el denomina gramatical y que viene a ser muy similar al tipo de investigación con el que Cavell asocia a Wittgenstein. Bien, la discusión anterior en torno a la noción de forma de vida nos ayudará a arrojar algo de luz sobre este asunto.

La noción de forma de vida seguirá siendo uno de nuestros principales caballos de batalla. Por un lado porque la discusión que comenzaremos con la metafísica descriptiva strawsoniana y acabaremos con nuestra lectura de *Sobre la certeza*, subsanará la ambigüedad del análisis de Cavell. Pero sobre todo por lo que atañe a la cuestión del fundamento último de sentido. Strawson es más tradicional en este aspecto, aunque con muchos matices, porque defiende la existencia de una estructura conceptual básica inmutable, con lo que le critica a Wittgenstein el haber incluido en esta estructura elementos sociales y, por lo tanto, contingentes. La cuestión de los diferentes niveles de inmutabilidad con los que podemos encontrarnos en las estructuras conceptuales es una de tremenda dificultad. Recordaremos por ahora únicamente que lo que Cavell denomina forma de vida (en singular) es lo que de alguna manera es inmutable y que su importancia filosófica radica en hacer patente que lo contingente son las diferentes formas de vida (en plural). Dicho de otra manera, el análisis conceptual defendido por Strawson descendería

hasta el punto en el que se acaban las razones y la pala wittgensteniana se tuerce, y lo realmente básico es la estructura misma, aunque habría que ver si no se trata de un objeto de estudio para una investigación empírica.

A.1.1. Naturalismo y escepticismo

Strawson coincide con Cavell en que el escepticismo no se resuelve con argumentos contrarios a sus conclusiones ni esgrimiendo que se trata de una propuesta ininteligible. La opción favorecida por Strawson, por el contrario, es una especie de naturalismo que necesita ser matizada para diferenciarlas de otras tantas propuestas naturalistas (un naturalismo diferente, pongamos por caso, al que nos encontramos en Quine o en Carnap).

Para definir con mayor exactitud qué tipo de naturalismo es el que hace suyo, Strawson nos lleva primero hasta Hume y su distinción entre dos niveles de pensamiento.⁵⁶² En el *Tratado de la Naturaleza Humana* constató que los argumentos escépticos son ineficaces, pero también que todos los argumentos contrarios son completamente inútiles.

«No existe sistema alguno que pueda defender ni nuestro entendimiento ni nuestro sentido; por el contrario, aún los exponemos más al peligro [de la duda escéptica] cuando intentamos justificarlos de este modo.»⁵⁶³

⁵⁶² «Existe una gran diferencia entre las opiniones que elaboramos luego de una serena y profunda reflexión y las que adoptamos en virtud de una especie de instinto o impulso natural [...], Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992, libro I, sección II, p. 309.

⁵⁶³ Hume, op. cit, Libro 1, sección 2, p. 314..

Strawson describe la postura de Hume como la de un naturalismo que apela a la imposibilidad de dejar de creer en la existencia del mundo, y a la capacidad de generalizar creencias inductivamente en base a diferentes expectativas.⁵⁶⁴

Pero, como hemos comprobado ya, los asuntos con los filósofos no son tan sencillos, y sabemos que cuando Hume discute la cuestión de la causación, las conclusiones de Hume son escépticas.⁵⁶⁵ Lo que esto revela es la tensión irresuelta en el pensamiento de Hume existente entre son niveles de pensamiento: un nivel de pensamiento empírico ordinario en el que no hay lugar para la duda escéptica porque las pretensiones del pensamiento filosófico son suprimidos por un «inevitable compromiso natural con la creencia: la creencia en la existencia de los cuerpos y en las expectativas basadas en la inducción».⁵⁶⁶ El otro nivel es el del pensamiento crítico filosófico en el que, por el contrario, lo que no cabe es ninguna seguridad contra la duda escéptica.

Resumiendo, el Hume naturalista cree en la existencia de un marco general de creencias y en un estilo general (inductivo) de formación de creencias, dentro del cual éstas se estructuran racionalmente: con coherencia y consistencia. La tensión existente entre este nivel de seguridad natural, y el de la reflexión filosófica queda inconclusa, decíamos, porque entre otras cosas las dudas que surgen en la reflexión las supera Hume jugando al *backgammon* con sus amigos.

Strawson centra su atención a continuación sobre Wittgenstein y en especial en *Sobre la Certeza*. De este conjunto de comentarios le atrae

⁵⁶⁴ Strawson, 1985, p. 11.

⁵⁶⁵ Hume, op. cit., libro 1, sec 7, pp. 370-383.

⁵⁶⁶ Strawson, op. cit., p. 13. Al respecto, Hume habría dicho, por ejemplo, lo siguiente: «podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos», Hume, op. cit., libro 1, sección 7, p. 277. En su traducción a nuestro idioma del *Tratado*, Félix Duque destaca que esta distinción «inaugura realmente la filosofía contemporánea al separar radicalmente entre lo ‘dado’ y la reflexión metódica sobre ello» (n. 121, p. 277).

especialmente la distinción que hace Wittgenstein entre los dos tipos de proposiciones entre las que constituyen nuestro sistema de creencias: unas superficiales, de naturaleza empírica, expuestas a cambios y modificaciones; y otras más profundas, nucleares, que serían conceptuales o gramaticales. Son estas últimas creencias sin fundamento y definen el espacio en el que ejercitamos nuestra competencia racional.⁵⁶⁷ Recuerda esta diferenciación a la humana por cuanto unas están expuestas a la duda y las otras no. Sin embargo, la estructura wittgensteiniana es mucho más compleja no sólo porque sea dinámica (el estatus de cualquiera de las proposiciones puede cambiar en un momento dado), sino que sus fuentes son más variadas: en Hume parece que sólo la Naturaleza cuenta como fuente de nuestras creencias, mientras que en Wittgenstein cabría todo aquello, por ejemplo, que forma parte de nuestros procesos de aprendizaje.

Lo interesante, con todo, es la existencia en ambos casos de proposiciones sin fundamento, lo cual puede servir para superar el escepticismo que cuestiona, precisamente, la validez de los fundamentos de nuestras creencias. Sobre estas proposiciones básicas no tiene sentido argumentar ni en contra ni a favor, de manera que se abre la puerta a un proyecto que se aparta sustancialmente del tradicional cuyo objetivo sería validar por completo nuestras pretensiones de conocimiento. Estas proposiciones gramaticales «están más allá de nuestra competencia crítica y racional en el sentido de que definen, o ayudan a definir, el área en que se ejercita esta competencia». ⁵⁶⁸ En consecuencia, quien apele a estas proposiciones contra las conclusiones escépticas demuestra una mala comprensión de en qué consiste realmente el problema. Ciertamente, la similitud en este aspecto con Cavell es casi completa porque ambos rechazan

⁵⁶⁷ Cfr. SC §§359, 342, 342, 253, 411, etc. Más abajo tendremos ocasión de examinar con mayor atención los comentarios que constituyen SC.

⁵⁶⁸ Strawson, op. cit., p. 19.

el uso teórico de la seguridad con la que actuamos y nos expresamos a diario. No existen razones por las que tenemos estas creencias, o dicho con Strawson: «nadie acepta la existencia del mundo externo porque sea la mejor explicación disponible».⁵⁶⁹

Existe, no obstante, tal y como lo ve Strawson, una diferencia clara entre lo que hace Wittgenstein y lo que él persigue con su lectura del mismo. Strawson atribuye a Wittgenstein un tipo de análisis filosófico terapéutico que, filosóficamente, lo que persigue es «destruir castillos de naipes», «estructuras de aire», etc. y lo que hacen los filósofos es, simplemente, devolver las palabras a sus usos ordinarios. Esto tiene el peligro para la filosofía de que a la disolución de los problemas filosóficos le sigue irremediablemente la disolución de la filosofía: una vez consumada la labor terapéutica, los problemas filosofías desaparecen y estaríamos curados y, por lo tanto, ya no habría razón de ser para la filosofía. Hemos dicho bastante sobre Wittgenstein como para poder afirmar sin mayor necesidad de argumentar en su favor, que en todo caso, lo que persigue Wittgenstein es reemplazar (una cierta manera de entender la) filosofía con (otra manera de hacer) filosofía. Y que el tipo de tarea reservado para esta otra filosofía no se diferencia mucho del tipo de análisis suscrito por Strawson. Análisis del que ya va siendo hora que digamos algo más concreto.

Frente al análisis negativo en opinión de Strawson que representa la filosofía terapéutica, Strawson defiende otro tipo de análisis más positivo que asocia el análisis filosófico con la metáfora de la filosofía como gramática, esto es, un análisis cuya misión consiste en describir la estructura conceptual de nuestra experiencia (la «gramática del pensamiento ordinario»)⁵⁷⁰. El filósofo que abrace los ideales de este análisis gramatical

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁷⁰ Strawson, 1992, p. 10.

«trabajar para producir una concepción sistemática de la *estructura conceptual* general de la cual demuestra poseer un conocimiento tácito e inconsciente en nuestra práctica diaria.»⁵⁷¹

Ambos tipos de análisis otorgan una importancia decisiva al *uso* de los conceptos en sus contextos apropiados. Sin embargo, la alternativa favorecida por Strawson busca una concepción sistemática de las condiciones de dichos usos. Dicho de otra manera, aparte del conocimiento tácito y práctico que se ocupan de recordarnos los filósofos del lenguaje ordinario, el análisis gramatical busca una comprensión teórica de ese conocimiento. Por su parte, la opción que favorece una imagen terapéutica de la filosofía aspira, como máximo, a liberarnos de las confusiones y las perplejidades a las que nos conducen las malas prácticas filosóficas. El filósofo practicante de esta segunda opción no explica nada, salvo, en todo caso, el origen de la confusión. Pero aparte de esto, nos recuerdan algo que ya sabíamos de antemano y que, quizás, no respetemos en un momento dado: cómo se usan las palabras en sus contextos normales. Es a esto a lo que nos referíamos al comentar que una vez superadas las confusiones la filosofía ya no es necesaria, de hecho nunca lo habría sido.⁵⁷²

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁷² Strawson da su propia versión de en qué consisten los movimientos de huida filosóficos responsables de la pérdida del mundo ordinario: 1) no hay problema mientras empleemos nuestros conceptos ordinarios según sus usos ordinarios, nuestros conceptos técnicos según sus usos técnicos y los conceptos que son comunes a diferentes disciplinas según el uso que les está reservado en cada una de ellas; 2) los problemas aparecen cuando no respetamos estos usos, en especial porque buscamos la unificación, porque queremos teorizar, establecer conexiones, con el objetivo de alcanzar una concepción unificada del mundo y de nuestra relación con el mismo; 3) nuestras mentes se dejan llevar por estas pretensiones y olvidan el papel que desempeñan los conceptos en nuestras vidas; 4) nos seducen falsas imágenes a partir de las cuales tejemos teorías que no tienen sentido (los «castillos de naipes» a los que se refiere Wittgenstein). Lo que se esperaría de un análisis *terapéutico* en estos casos es que nos recordara el uso de los conceptos en cuestión o que diagnostique las causas de las ilusiones filosóficas que nos mantienen cautivos desde el momento en el que nos alejamos de dichos usos (*Ibidem*, p. 14).

En el caso de las áreas de conocimiento especializadas (en las que existe un proceso explícito de aprendizaje del uso de los conceptos propios de la disciplina de la que se trate), el análisis filosófico según la metáfora gramatical procedería de la siguiente manera: 1) existe la necesidad de poner en contacto nuestra imagen de sentido común y no teórica del mundo con las imágenes más abstractas teóricas o especializadas de partes o aspectos del mundo;⁵⁷³ 2) ningún especialista tiene por qué ser notoriamente apto con respecto a la anterior necesidad, incluso cuando sea su propia especialidad la que está implicada; 3) cuando un especialista opera dentro de su área de competencia también se ve obligado a emplear conceptos de aplicación más general; 4) el hecho de que los emplee correctamente no implica que sea capaz de ofrecer una explicación de lo que caracteriza la aplicación de estos conceptos en su área de competencia; 5) ahora bien, es precisamente esta explicación la que se necesita para relacionar las distintas áreas intelectuales.⁵⁷⁴

⁵⁷³ Strawson describe la necesidad de elaborar teorías generales de la realidad de una manera que recuerda a la manera en que Cavell interpreta el impulso filosófico que nos empuja a trascender nuestra condición. Strawson comenta, en primer lugar, que la construcción de una teoría de este tipo está distorsionada de partida por intereses particulares; y, en segundo lugar, que la producción y difusión de tales teorías tiene algo de inevitable (porque el deseo de contar con una única teoría-para-todo parece algo natural en el caso de nuestra especie: «un hábito infantil del que difícilmente podemos escapar») y algo de utilitario, porque todas estas imágenes metafísicas de la realidad contribuyen a sacudir los hábitos de pensamiento establecidos en un área determinada de investigación, facilitando con ello la aparición de nuevos desarrollos dentro de un área específica (Ibídem, p. 15). Debemos de tomar las precauciones oportunas para no producir una imagen general distorsionada o partidista de la realidad. La elaboración de teorías positivas generales no es tarea fácil.

⁵⁷⁴ Ibídem, p. 13.

A.1.2. ¿Dónde situamos el principio?

El principio al que nos referimos en la cabecera de este apartado se refiere al que a Wittgenstein le parecía que era tan difícil de respetar.⁵⁷⁵ Strawson, por su parte, nos dice que el principio lo constituyen los rasgos estructurales del esquema conceptual que está a salvo de cualquier cuestionamiento o validación. Por si fuera poca la dificultad que conlleva localizar estos rasgos estructurales, la introducción de elementos dinámicos por parte de Wittgenstein en nuestro sistema de creencias más firmemente arraigado hace de esto una labor más difícil si cabe.

De todos modos, a Strawson le parece que por mucho que cambie el sistema de creencias que configura nuestra visión del mundo (que puede hacerlo, eso no lo niega), seguirá tratándose de una «visión del mundo humana».⁵⁷⁶ Quizás ayude a aclarar algo esta cuestión la distinción llevada a cabo por Cavell entre forma de vida (en singular) y las formas de vida que constituyen la forma de vida humana. Recordemos antes que nada que esta distinción que se mueve con cierta dificultad respecto al número de la noción wittgensteniana resultaba un tanto insatisfactoria y que hemos prometido volver sobre ella más adelante, pero podemos adelantar algo: a partir de ahora usaremos la expresión «imagen del mundo» en lugar de formas de vida (en plural), reservando la expresión forma de vida para el sentido biológico. Éste, como es obvio, lo dejaremos a un lado hasta que tengamos que decir algo más sobre el tipo de investigación adecuado para él.

Ahora bien, nuestras imágenes del mundo no serán completamente planas en el sentido de que todas las creencias que la conforman estén igualmente expuestas al mismo tipo de cuestionamiento. Seguramente que

⁵⁷⁵ «Lo difícil es encontrar el *principio*. O mejor: es difícil comenzar desde el principio. Sin intentar retroceder más allá» (SC § 471)

⁵⁷⁶ Strawson, 1992, p. 27.

algo similar es lo que Wittgenstein quiso decir con el comentario en el que empleaba la analogía con el curso de un río y el tipo de proposiciones (creencias) que configuran nuestra imagen del mundo en un momento dado: las más arraigadas se situarían en el lecho fluvial bien asentado, mientras que las menos asentadas fluirían río abajo.⁵⁷⁷ Por nuestra parte vamos a suponer que el análisis propuesto por Strawson se fija como objetivo la estructura del lecho bien asentado. Suposición, por otra parte avalada por los comentarios del propio Strawson, quien afirma que al reflexionar sobre «los rasgos básicos de la situación del hombre en el mundo» y sobre que

«se trata de un ser corpóreo que actúa y percibe en un mundo espacio-temporal con otros seres corpóreos, incluidos otros hombres, todos susceptibles de cambiar y de interactuar mutuamente, podremos rápidamente concebir que las categorías básicas con las que piensa acerca de su mundo tendrán un cierto carácter; y que esto se reflejará en los tipos de elementos semánticos básicos que formarán parte de su discurso y en las combinaciones semánticas significativas básicas de las serán susceptibles. Nada se dice en este nivel acerca de las formas lingüísticas concretas, las estructuras gramaticales, por medio de las cuales se representan estas combinaciones [...] en un lenguaje natural determinado. Pero tendremos la esperanza de que al identificar las formas en se realizan de hecho las combinaciones necesarias en un lenguaje dado [...], habríamos dado los primeros pasos en dirección a las explicaciones que buscamos [...]»⁵⁷⁸

Por lo tanto, Strawson no limita su análisis a los niveles más superficiales de nuestras imágenes del mundo («tipos de elementos semánticos básicos [...] combinaciones semánticas [de los mismos] significativas»), sino que contempla la posibilidad de que el éxito de este análisis abra las puertas del nivel más básico («las explicaciones que buscamos»: «formas lingüísticas concretas, las estructuras gramaticales»). Lo que nos atrae de esta propuesta

⁵⁷⁷ Cfr, SC, §210.

⁵⁷⁸ Strawson, 1992, p. 107.

es que parece indicar la existencia de un nivel intermedio entre *la* forma de vida y las diferentes imágenes del mundo.

A.1.3 Análisis conexionista vs, análisis reduccionista

Strawson es perfectamente consciente de que existe una corriente clara que asocia la noción de análisis con la de reducción: analizar algo sería equivalente a descomponerlo en sus partes componentes. Es así que se ve en la necesidad de marcar las diferencias, porque el análisis que él suscribe no es reduccionista.

Imaginémonos, nos exhorta Strawson, «una elaborada red, un sistema, de ítems conectados, conceptos, tales que la función de cada ítem, de cada concepto, únicamente podría ser comprendida, desde un punto de vista filosófico, si se captan sus conexiones con los otros, su lugar en el sistema.»⁵⁷⁹ Pues bien, parece claro que si nuestro esquema conceptual está estructurado de igual manera que el sistema conexionista descrito por Strawson, el análisis reduccionista no sería el más adecuado. El análisis favorecido por Strawson es, como la estructura objeto del análisis, conexionista.

Un primer punto conflictivo es el de la existencia de fundamentos, de conceptos básicos que parecen contrarios a la imagen conexionista anterior. Sin embargo, Strawson no está dispuesto a renunciar a ellos. La idea que tiene de conceptos básicos se explica apelando a cómo adquirimos conceptos específicos de una determinada disciplina: cada concepto en este caso presupone, y descansa sobre, la posesión de conceptos ordinarios pre-teóricos. Esto tiene dos consecuencias inmediatas: 1) los conceptos presupuestos son

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 19.

anteriores a los que los presuponen, esto es, la «habilidad para operar con un conjunto de conceptos presupone la habilidad para operar con otro conjunto y no viceversa»⁵⁸⁰; y 2) los conceptos filosóficamente básicos se encuentran entre los conceptos ordinarios.⁵⁸¹

Entonces, según esta manera de enfocar la cuestión de los fundamentos en un sistema conexionista, ¿qué es exactamente un concepto básico? Strawson conjuga dos concepciones, una menos exigente que la otra: un concepto es básico en el sentido menos exigente si pertenece a un conjunto de conceptos generales, dominantes e irreducibles los cuales forman una estructura que constituye el marco de nuestro pensamiento y habla ordinarios y es presupuesta por las distintas disciplinas especializadas que contribuyen, cada una a su manera, en la construcción de nuestra imagen total del mundo.⁵⁸²

El otro sentido lo introduce Strawson apelando a la noción de contingencia e imaginando diferentes estructuras cada vez más desprovistas de conceptos porque descubrimos que son contingentes. Los conceptos que sobreviven a esta depuración serían los realmente básicos. Se trataría de conceptos necesarios, los «rasgos *necesarios* de cualquier concepción de la experiencia inteligible para nosotros».⁵⁸³ Son conceptos que se constituyen como límite que determina la mínima estructura de la experiencia que nos es inteligible. Contra aquellos que esgrimen el hecho indudable de que los

⁵⁸⁰ *Ibidem*. P. 21.

⁵⁸¹ Que un concepto sea básico no implica necesariamente que sea simple: un concepto puede ser básico, en el sentido de que es irreducible (su definición en base a otros conceptos con los que pueda estar relacionado es circular) y complejo a la vez (su «elucidación filosófica requiere que se establezcan las conexiones que mantiene con otros conceptos») (*Ibidem*, p. 22)

⁵⁸² *Ibidem*, p. 24.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 26. Strawson menciona a Kant como uno de los filósofos que más empeño puso en encontrar una mínima estructura necesaria: «trató de establecer, podríamos decir, los límites mínimos del sentido». Lo cual no ha impedido que otros filósofos, en especial los que practican la concepción reduccionista o atomista del análisis filosófico, han tratado de traspasar dichos límites.

conceptos cambian con el paso del tiempo y que la filosofía muestra cierto interés por estos cambios conceptual, Strawson sostiene que existe un enorme núcleo del pensamiento humano que no sufre cambio alguno, un núcleo constituido por conceptos que no ven alterado su carácter fundamental. Como tales, no forman parte del pensamiento más sofisticado, pero son los que hacen posible dicho pensamiento.⁵⁸⁴

Estos dos tipos de conceptos dan lugar, respectivamente, a dos tipos de estructuras conceptuales, una más exigente que la otra, en definitiva, debido al tipo de conceptos que son básicos en ella. Cualquiera de las dos plantea retos considerables a cualquier filósofo. Lo que nos gustaría poder defender es que una, la menos exigente, sería la que constituye una determinada imagen del mundo (con sus concepciones religiosas, científicas, morales, filosóficas, etc., más o menos locales); y la más exigente, el mundo ordinario, más o menos universal posibilitador de distintas imágenes del mundo (distintas formas de vida) y en tanto que constituye “lo natural” de los seres humanos, posibilitado por la forma de vida humana. ¿Pero no habíamos dicho en el capítulo 8 que Cavell se refería a una forma de vida humana compuesta únicamente por dos niveles: *la* forma de vida en sentido biológico, y las formas de vida, en sentido social? Es cierto, pero ello no excluye que las distintas formas de vida, o imágenes del mundo, compartan un nivel más estructurado y más cercano a lo que es el uso de conceptos, pongamos por caso, que un nivel pura y exclusivamente conformado por respuestas físicas ante estímulos concretos y similares. Insistiremos en esto en la sección A.2.

Con respecto a la imagen terapéutica de la filosofía y su negativa a ofrecer, o tan siquiera buscar, explicaciones, Strawson se pregunta si no se trata, paradójicamente, de una doctrina acerca de lo que es básico desde un punto de vista filosófico, por ejemplo como podemos ver cuando Wittgenstein

⁵⁸⁴ Strawson, 1959, p.10.

escribe que las formas de vida son «lo dado», lo que tiene que ser aceptado como básico.⁵⁸⁵ Algo parecido, si eliminamos el matiz ontológico, es lo que Rorty critica a Cavell (aparte de la posible respuesta a esta crítica ya comentada en el epílogo, habría que considerar la posibilidad de que Cavell contestara de la misma manera en la que se apresta a poner a salvo a Wittgenstein de una crítica parecida: “lo que destruyo”, podría decir Cavell, “no son sino determinadas maneras de presentar cuestiones filosóficas, como por ejemplo la de lo dado. En vez de postular un nivel básico inmutable y rígido que espera ser puesto a la luz por nuestra razón, lo que defiendo es la existencia de un nivel del que no me interesa tanto su límite inferior como el superior y cuya estructura no está determinada de una vez y para siempre, ni se expone sin resistencia a las pesquisas de la razón.” A nosotros sí nos interesa el nivel inferior porque no estamos seguros de dónde nos encontramos: no sabemos dónde se encuentra el mundo ordinario. Pero entenderíamos que a quién ya se encuentre en él y sea consciente de lo fácil que es abandonarlo, le preocupe más el límite superior).

Lo importante ahora es que cuando el alcance del análisis conceptual se vuelve general y su objetivo consiste en desvelar los rasgos más generales de nuestra estructura conceptual (alcanzar el nivel más básico de los dos anteriores), pasamos del análisis filosófico concreto a la más ambiciosa metafísica descriptiva.

A.1.4. Metafísica descriptiva y metafísica revisionista

La metafísica tradicional puede entenderse como el intento por ofrecer explicaciones generales y abstractas de los rasgos constitutivos de la realidad,

⁵⁸⁵ Cfr. IF, p. 226.

así como de nuestro lugar en ella. En su intento crea mundos, o siguiendo con los términos de nuestra discusión, crea nuevas estructuras conceptuales, nuevas imágenes del mundo, que de llegar a ser demasiado generales pueden llegar a presentarse a sí mismas como “lo real”, como el mundo ordinario. En *Individuals*, Strawson denomina a la metafísica tradicional «metafísica revisionista».⁵⁸⁶

En tanto que su análisis conexionista se plantea una tarea filosófica de alcance también general, pero de naturaleza descriptiva, Strawson denomina a su análisis «metafísica descriptiva.» Su objetivo, como ya quedó dicho, es el de describir la estructura actual de nuestros pensamientos acerca del mundo⁵⁸⁷

Strawson no deja de reconocer algún valor y utilidad filosófica a la metafísica revisionista, pero subraya la parcialidad de su visión de la realidad, lo que la convierte en dependiente de la metafísica descriptiva, cuya labor, afirma nuestro autor, no requiere justificación alguna, más allá de la que lo necesita la reflexión en general.

Al equiparar la metafísica descriptiva con un análisis conceptual de mayor alcance, Strawson está marcando claramente la diferencia con, por ejemplo, los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario: «la estructura que busca el metafísico», sostiene Strawson, «no se muestra en la superficie del lenguaje, sino que permanece sumergida».⁵⁸⁸ El objeto de estudio de la metafísica descriptiva son las interconexiones de los conceptos más básicos y la estructura a la que dichas interconexiones dan lugar.

Las similitudes con la práctica descrita por Cavell como «recolectar criterios» son lo suficientemente importantes como para apoyar la idea de que la filosofía tiene un lugar de privilegio en el mundo ordinario recuperado. No estamos pensando ahora en la incorporación de Emerson al pensamiento de

⁵⁸⁶ Strawson, 1959, p. 9.

⁵⁸⁷ Pensadores revisionistas serían, por ejemplo, Descartes, Leibniz, y Berkeley, mientras que Aristóteles y Kant serían descriptivos. *Individuals*, p.9.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 10.

Cavell, sino que parece suficiente con su lectura de Wittgenstein, sólo que *Sobre la Certeza* permite defender la hipótesis de que Wittgenstein propone algo más (en sentido constructivo) de lo que Cavell quizá está dispuesto a otorgarle. Ese algo más es una metafísica del mundo ordinario en el sentido que trataremos de mostrar. En lo que sigue argumentaremos a favor de esta hipótesis por medio de una lectura de SC.

A.2. METAFÍSICA DEL MUNDO ORDINARIO

Todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos. Y esto significa no crear ninguno nuevo— por ejemplo, “la ausencia de un ídolo”» (L. Wittgenstein).

A.2.1 Interpretando a Wittgenstein.

En SC nos encontramos con el esfuerzo más sostenido (aunque no revisado) por parte de Wittgenstein contrario a la tradición filosófica basado en la búsqueda de fundamentos ciertos. Lo que en las IF se adivina y nos permite aventurar hipótesis (aun con la existencia de posiciones contrarias basadas también en lecturas del texto, como demuestra las que hemos tenido ocasión de repasar en este trabajo), en SC se constata más firmemente, pero con dos matices que hay que señalar: el primero es que la discusión se enmarca básicamente en el contexto de la epistemología, pero esto tiene la ventaja de que limita la dispersión característica de las IF y contrarresta, de alguna manera, la falta de sistematicidad de los escritos wittgenstenianos; y, en segundo lugar, que Wittgenstein nunca tuvo la ocasión de revisar los comentarios que dan cuerpo a este libro póstumo. Sin embargo, esto último se

compensa notablemente con la cantidad de reiteraciones de las mismas ideas a lo largo de los comentarios de SC, lo cual nos permite aventurar hipótesis más o menos fundadas de hacia dónde se proponía llegar Wittgenstein. Esto tendremos ocasión de defenderlo con evidencia textual a lo largo de lo que queda de sección.

Antes de pasar a los asuntos concretos que nos han ocupado a lo largo de los últimos capítulos queremos dejar clara nuestra posición con respecto a la filosofía de Wittgenstein contrastándola con una interpretación a la que no hemos prestado ninguna atención en nuestra investigación y a la que, de alguna manera, también estaría expuesto Cavell.

Es un hecho constatado en la ingente literatura secundaria que existe sobre la obra y el pensamiento de Wittgenstein que su estilo nada sistemático hace que sea posible interpretar su pensamiento apelando a aspectos muy parciales del mismo. Una consecuencia de esto es que se le ha llegado a calificar de muy diversas maneras, algunas incluso contradictorias, dependiendo de los aspectos de su obra donde se pusiera el acento. Frente a esto, el reto consistiría en elaborar una visión más global. Y al enfrentarnos a este reto, rápidamente nos vemos obligados a abandonar las propias categorías tradicionales.

El ejemplo que tomaremos de esa confusión interpretativa de la obra de Wittgenstein es el referente al idealismo. Ciertas afirmaciones realizadas por Wittgenstein, como por ejemplo que «la esencia está determinada por la gramática»⁵⁸⁹ o este otro según el cual «la gramática dice que clase de cosa es un objeto»⁵⁹⁰, junto a la apreciación, más o menos generalizada, de que Wittgenstein rechaza el criterio de verdad basado en la correspondencia de nuestras proposiciones con la realidad, ha contribuido a que no pocos

⁵⁸⁹ Wittgenstein (*IF*, §371).

⁵⁹⁰ Wittgenstein (*IF*, §373).

interpreten su obra en clave idealista. Pero incluso estos autores difieren mucho en el tipo de idealismo que atribuyen a Wittgenstein.

Puesto que uno de los grandes temas que nos ocupan es el escepticismo filosófico, podemos comenzar mencionando aquí las interpretaciones de Williams y de Lear, ya que, igual que otros, ambos sostienen que el objetivo principal de Wittgenstein es el de eliminar el escepticismo. Y la manera en que lo habría hecho sería legitimando nuestro entendimiento básico del mundo a través únicamente de nuestros esquemas conceptuales⁵⁹¹, por lo que se trataría de un idealismo trascendental⁵⁹².

Otra de las interpretaciones idealistas de Wittgenstein, y una de las más influyentes, fue la que llevó a cabo G.E. Anscombe. Según esta autora, el idealismo que mejor se ajustaría a la filosofía wittgensteniana es el idealismo lingüístico⁵⁹³. Se trata, muy brevemente, de la idea de que algunas verdades o realidades son creadas por nuestras prácticas lingüísticas o, de forma más general, que el lenguaje crea aquello a lo que se refiere.

Según Anscombe, si somos más precisos, podremos incluso observar en Wittgenstein dos tipos de idealismos. Un «idealismo parcial» que es el que se hace eco del hecho de que creamos conceptos por medio de prácticas lingüísticas, es decir, como no siempre observamos similitudes entre los objetos que caen bajo un mismo concepto, existe en este proceso un elemento creativo que corre de nuestra cuenta⁵⁹⁴. La otra clase de idealismo sería un «idealismo completo» que otorga una importancia enorme a una serie de elementos característicos tales como reglas, derechos, promesas, juegos, etc.,

⁵⁹¹ Williams (1974), Lear (1979).

⁵⁹² Las primeras lecturas en clave trascendental de la obra de Wittgenstein son generalmente atribuidas a Cavell (1979), también Garver (1996) defiende una visión trascendental —a la vez que naturalista— de la obra de Wittgenstein. Pero también hay autores que se oponen a esta posibilidad, como, por ejemplo, Kober (1996), Malcom, N., (1982), Stroud (1984), Haller (1988).

⁵⁹³ Anscombe (1976).

⁵⁹⁴ *Ibidem.*, p. 118.

que son creados exclusivamente mediante convenciones y prácticas lingüísticas.

Otra interpretación idealista más, ésta un tanto desencaminada, es la de Kober. Este autor asigna a la filosofía de Wittgenstein el espantoso calificativo de «idealismo colectivo externo». Es un *idealismo* por lo mismo, más o menos, que Anscombe: porque las condiciones de verdad vienen dadas por las reglas que controlan las condiciones del discurso: lo que es verdadero o falso es lo que los seres humanos dicen⁵⁹⁵. Es *colectivo* porque el punto de partida son las prácticas lingüísticas; y es *externo* porque, después de todo, existe un referente externo. Llama la atención de esta interpretación de nombre tan extraño que, tras haber concluido de una manera un tanto arbitraria que Wittgenstein es idealista, afirma que la filosofía de Wittgenstein no soluciona el problema del escepticismo precisamente ¡porque es idealista!

En mi opinión, una de las interpretaciones en clave aparentemente idealista más acertadas del pensamiento de Wittgenstein es la que realiza Bloor en diálogo con el idealismo lingüístico propuesto por Anscombe⁵⁹⁶. Según Bloor, la interpretación de Anscombe es acertada en muchos aspectos y, de hecho, también él cree que existen elementos suficientes como para llevar a cabo tal interpretación. Sin embargo, Bloor opina que la palabra «idealismo» tiene unas connotaciones filosóficas que son desfavorables para una buena comprensión de en qué consiste realmente la filosofía de Wittgenstein.

Para Bloor, el idealismo parcial identificado por Anscombe puede ser entendido como el reconocimiento del hecho de que accedemos cognitivamente a la naturaleza con, y por medio de, convenciones⁵⁹⁷. Y la evidencia favorable al idealismo lingüístico, en general, puede interpretarse

⁵⁹⁵ Cfr., Wittgenstein (IF, §241).

⁵⁹⁶ Bloor (1996).

⁵⁹⁷ *Ibidem.*, p. 375.

también como evidencia a favor de una determinada concepción de la ontología de las instituciones sociales. Es decir, la intención de Wittgenstein, en opinión de Bloor, era la de identificar las condiciones de trasfondo que sostienen a nuestras interacciones sociales⁵⁹⁸. Y el aparente rechazo de Wittgenstein a la existencia de una conexión entre la realidad y el lenguaje, puede entenderse como un interés por parte de Wittgenstein en subrayar las dimensiones sociales e intersubjetivas del significado. Y justo aquí volvemos a lo que comentábamos en el capítulo 8 sobre la interpretación que hace Cavell de la noción wittgensteniana de formas de vida. La de Bloor ejemplifica con exactitud las motivaciones de las interpretaciones que apelan al aspecto social o comunitario de las formas de vida para contrarrestar el excesivo formalismo y reduccionismo de los análisis filosóficos tradicionales. Recordemos que a Cavell no le parecía que esta posible interpretación fuese errónea del todo, si bien consideraba que era peligrosamente parcial. Pero tampoco la interpretación cavelliana, a pesar de lo acertada que estimamos que era su intuición, estaba libre de ambigüedades.

⁵⁹⁸ *Ibidem.*

A.2.2 Imágenes del mundo ordinario.

«[I]eemos que el viajero le preguntó al muchacho si la ciénaga que se extendía delante de él tenía un fondo duro. El muchacho respondió que en efecto; pero, hete aquí que el caballo del viajero se hundió al poco hasta la cincha. “Pensé que habías dicho que esa ciénaga era de fondo sólido”, dijo el viajero. “Y así es”, respondió aquél, “sólo que aún no ha recorrido la mitad para llegar a él”. Igual ocurre con los lodazales y arenas movedizas de la sociedad.» (Thoreau)⁵⁹⁹

La ambigüedad, concretamente, residía en la insatisfactoria resolución del baile entre el plural y el singular de la noción de forma de vida. Resolución que consistía, primero, en identificar dos posibles sentidos interpretativos —uno horizontal o social y el otro vertical o biológico— para a continuación hablar de «la forma de vida humana» como noción que incluye a las otras dos. Como decíamos, creemos que la intuición detrás de esta solución es acertada, pero Cavell no consigue expresarla adecuadamente, y no se trata de un asunto baladí si lo que queremos es localizar con la mayor exactitud posible el mundo ordinario.

Al añadir a Strawson a nuestra exposición, mencionamos la noción de «imagen del mundo» empleada con cierta asiduidad por Wittgenstein en SC y apuntamos la posibilidad de que con esta noción se pudiera expresar (casi) lo mismo que con la de «formas de vida» (en plural). La equivalencia no es total y que puede darse el caso de que una forma de vida incluya a más de una imagen del mundo. Pero para nuestros propósitos iniciales es suficiente con dejar reseñada esta posibilidad. De esta manera, tendríamos una forma de vida (en singular) como trasfondo (*mu*y profundo) de capacidades posibilitadoras específicamente humanas, y diferentes imágenes del mundo localizadas espacial y temporalmente (trasfondos locales, menos profundos). De estas

⁵⁹⁹ W, XVIII, p. 277.

últimas diremos algo más en lo que sigue y con ello damos paso a nuestra lectura de SC.

Comenzamos con que según Wittgenstein, una imagen del mundo estaría constituida por todas aquellas convicciones de las que nada habla en su contra (SC, §93). No porque nos hayamos convencido a nosotros mismos de su corrección, sino porque «se trata del trasfondo que nos viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso» (SC, §94). Esta noción tiene la misma fuerza expresiva que la de formas de vida con la ventaja de que acentúa su componente conceptual o, por decirlo de alguna manera, representacional. No es nada sencillo articular una gradación en base a la «profundidad» de nuestras imágenes del mundo y forma de vida. Una imagen del mundo puede ser más o menos global, incluyendo dentro de ella concepciones del mundo religiosas, morales, filosóficas, científicas, etc. Lo que tiene que quedar claro, como mínimo, es que todas estas concepciones e imágenes del mundo forman parte de una estructura conexionista formada por una serie de elementos que se distinguen además de por su naturaleza, por su grado de asentamiento en la estructura global. Quizás sirva para aclarar las cosas volver a reclamar la presencia de los trasfondos descritos por Searle⁶⁰⁰ y proponer, que la imagen del mundo básica y global que estamos tratando de delimitar en este punto estaría, por abajo (¿dónde queda “abajo” en una red conexionista?) limitada por el trasfondo profundo searleano, y, por arriba, por los trasfondos locales. Pero más abajo aún nos encontraríamos con *la* forma de vida específicamente humana que constituiría el auténtico nivel básico, sólo que no nos parece que su utilidad filosófica vaya más allá de hacernos ver la contingencia de las estructuras (imágenes del mundo, trasfondo profundo, etc.) superiores. Pensamos que la disciplina más adecuada para el estudio de la forma de vida debe ser una de naturaleza empírica, y

⁶⁰⁰ Vid., Searle, 1992, 1997.

sostenemos, con Strawson, que el análisis de una estructura como la imagen del mundo que acabamos de comparar con el trasfondo profundo de Searle constituye un reto más que suficiente para cualquier filósofo.

Ahora bien, ¿podemos realmente hablar de estructuras, elementos estructurales, esquemas conceptuales y demás en Cavell? Es una cuestión compleja que tendremos que resolver antes de proseguir. Hay quienes defienden que no, que cualquier mención de una estructura subyacente al mundo ordinario es extraña a Cavell (puede incluso que su rechazo a considerar la importancia de SC tenga que ver con esto), y hay quienes defienden lo contrario. Estos últimos (entre los que nos encontramos) se mueven al borde del precipicio donde se hunden las reglas en el pensamiento cavelliano.

Uno de los primeros comentaristas del pensamiento de Cavell que ofrecieron una visión global de su pensamiento, S. Mulhall, ha defendido una postura similar a la que queremos defender aquí, pero no ha sido sin una fuerte oposición.

Empecemos citando al propio Mulhall para poner las cartas bien a la vista desde el principio:

«Recolectar criterios implica recordar el lugar preciso de cada cosa específica en nuestra forma de vida, y por lo tanto recordar simultáneamente la configuración precisa de su naturaleza y el contorno preciso de nuestra propia forma de vida.»⁶⁰¹

La imagen de nuestro mundo ordinario articulado por una estructura subyacente de criterios que gobiernan la aplicación de conceptos a los fenómenos defendida por Mulhall, recuerda mucho al esquema conceptual objeto del análisis de Strawson. Mulhall se cuida mucho de hablar de reglas

⁶⁰¹ Mulhall, 1994, 163.

impersonales que gobiernen la aplicación de nada, se trata más bien de sacar a la luz las relaciones entre los criterios que determinan el rango de implicaciones y compromisos que cada aplicación legítima de conceptos conlleva. La totalidad de criterios constituye un marco gramatical del lenguaje sobre el que descansa la condición de inteligibilidad lingüística. Esto, defendemos, representa la estructura del mundo ordinario

En un artículo crítico con la visión defendida por Mulhall, Affeldt sostiene –y no le parece correcto– que la estructura defendida por Mulhall ocupa un lugar intermedio entre *la* forma de vida y el altamente estructurado acuerdo en juicios específicos y sus implicaciones. Entre la evidencia que aporta Affeldt reclama las distintas ocasiones en las que Cavell, en MWM, afirma que el lenguaje ordinario no depende de ninguna estructura de reglas, lo cual, interpreta Affeldt, quiere decir que, según Cavell, nada gobierna la aplicación de nuestros conceptos en los juicios: mi uso de conceptos estaría justificado incluso en ausencia de criterios.

La respuesta de Affeldt puede parecer que pretende ser más cavelliana que la del propio Cavell. Éste no niega la existencia ni la importancia de los criterios, sino tan sólo de unos determinados criterios proveedores de certeza filosófica. Es como si todos sus esfuerzos para hallar una noción de “criterio” a partir de Wittgenstein nunca hubieran existido. De todos modos, en breve volveremos a dejar hablar al propio Cavell para que nos ayude a localizar el mundo ordinario. Mientras tanto, seguimos atendiendo a lo voz de Wittgenstein en SC.

Con todo, en SC, Wittgenstein nos ofrece algunas claves para comprender nuestra imagen del mundo y cuál es su papel en cuanto marco de referencia o trasfondo de sentido de nuestra experiencia. Empecemos por el principio, esto es, por cómo llegamos a poseer una imagen del mundo. Al respecto, Wittgenstein afirma que «es algo que las personas adquieren [no lo aprenden] mediante la observación y la enseñanza» (SC, § 279). Las imágenes

del mundo no son algo de lo que habitualmente se tenga conciencia. No son algo explícito. En palabras del propio Wittgenstein, «hablo de una imagen del mundo y no de una hipótesis porque es el fundamento evidente de [la] investigación y, como tal ni siquiera se menciona» (SC, §167). Es el «sustrato de mis investigaciones y afirmaciones. Las proposiciones que la describen no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación» (SC, §162):⁶⁰² «si lo verdadero es lo que tiene fundamentos –nos dirá Wittgenstein--, el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso» (SC, §205). Su existencia no se prueba, por tanto, teóricamente, ni tampoco se puede esgrimir como argumento teórico contra el escepticismo: es ella la que da sentido a las dudas escépticas, aunque de esto tendremos ocasión de hablar más adelante. En definitiva, es la seguridad práctica que demostramos a diario la que prueba en todo caso la existencia de una estructura gramatical de nuestra experiencia.

Nuestra imagen del mundo determina, pues, un primer nivel de certeza peculiar porque no estaría constituida por proposiciones verdaderas y justificadas. Las proposiciones básicas de una imagen del mundo, «nos parecen establecidas y se han apartado de la circulación» (SC, §210), no se comprueban. Son proposiciones empíricas que se han convertido en «norma de descripción» (SC, §167), en regla, y de ellas no puedo dudar sin renunciar a todo juicio (SC, §494). Se trata de una serie de convicciones que conforman un edificio (SC, 102), un sistema, que nos ayuda a «juzgar diversas situaciones» (SC, §146).⁶⁰³ «Son ellas las que dan forma a nuestras consideraciones y a nuestras investigaciones. Es posible que alguna vez hayan sido objeto de controversia. Pero también es posible que desde tiempos inmemoriales pertenezcan al *andamiaje* de todas nuestras consideraciones» (SC, §211):⁶⁰⁴ son el fundamento de la acción y del pensamiento.⁶⁰⁵ Este

⁶⁰² Cfr., SC, §§234, 281-2, 327, 341, 401, 627

⁶⁰³ Cfr., SC, §603.

⁶⁰⁴ Cfr., SC, §233.

trasfondo está arraigado en todas mis preguntas y respuestas, lejos de mi alcance reflexivo. Se trata, no de un punto de partida arbitrario, sino que es el «elemento vital de los argumentos» (SC, §105): «en el fundamento de la duda bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos» (SC, §253).

Un filósofo tradicional podría argumentar que este sistema se levanta sobre fundamentos totalmente contingentes y está claro que llevaría parte de razón, puesto que como acabamos de comprobar, las proposiciones situadas por Wittgenstein en el lugar tradicional de los fundamentos no alcanzan el nivel de justificación cuya búsqueda forma parte de lo que motiva los movimientos de huida de la filosofía ascendente. Pero no debemos olvidar lo que decíamos arriba sobre que existe un nivel más básico que estas imágenes que es el que posibilita la existencia de las distintas imágenes del mundo: ¿que nuestra imagen del mundo podía haber sido distinta? Sí, claro que podía haberlo sido, pero una vez *materializada* nuestra imagen (global, la más básica por encima de *la* forma de vida) del mundo o, digámoslo ya, nuestro *mundo ordinario* no puede ser otro que el que es.⁶⁰⁶ No puede ser otro, esto es, en lo fundamental, en lo que lo define como mundo ordinario particular, pero en su superficie se producen cambios casi a diario, e incluso su núcleo central dista de estar a salvo de sufrir cambios, sólo que no es tan usual, ni tan sencillo, que se produzcan. Este núcleo *cuasi* inmutable, este sustrato común, decíamos en capítulos anteriores que articulado por nuestros criterios, es lo que permite que exista un acuerdo en nuestros juicios (los acuerdos en opiniones se encontrarían en un nivel superior, y sí responden a estructuras mucho más contingentes), pero por eso mismo, alejarnos demasiado de los criterios compartidos nos convierte en seres ininteligibles para nuestros iguales. De ahí que las conclusiones escépticas no ofrezcan ningún análisis de

⁶⁰⁵ Cfr., SC, §411.

⁶⁰⁶ Un comentario en tono hegeliano como el siguiente “lo que es, sólo por ser, tenía que ser”; opino que en Wittgenstein se transforma y queda como sigue: “lo que es podía haber sido otra cosa, pero no de otra manera”.

las estructuras de significado de nuestro lenguaje y comportamiento ordinarios. En el mejor de los casos ese escepticismo propone nuevos juegos del lenguaje y en el peor de los casos habla desde fuera de los mismos. En definitiva, el conjunto de los juegos del lenguaje descansan sobre este tipo de seguridad: quien no reconoce los objetos con seguridad no juega, o juega mal. Todo esto acaba siempre remitiendo en Wittgenstein a una comunidad de hablantes y agentes que habitan el mismo mundo ordinario y, por ello, participan en los mismos juegos del lenguaje: empleamos «juicios como principios de juicios» (SC, §124). Lo verosímil lo determina la totalidad de juicios (SC, §§140-1) que forman «un sistema [de proposiciones] cuyas consecuencias y premisas se sostienen *recíprocamente*» (SC, §142).⁶⁰⁷ Esta seguridad es lo último que debemos exigir si surgiera la necesidad de justificar nuestras creencias: los juicios mismos acreditan la forma de juzgar (SC, §149). Mi seguridad en que las cosas sean como son «forma parte del juicio» (SC, §150)⁶⁰⁸. La verdad de una proposición «sólo obtiene su sentido del resto de nuestro modo de afirmar» (SC, §153)

Cuando alguien nos convence de que ciertas creencias o proposiciones básicas que mantenemos no son correctas, nos obliga a «considerar el mundo de otra manera» (SC, §92). Esto se haría, como estamos dejando hacer al propio Wittgenstein, por medio de la persuasión, de las imágenes perspicuas de la autoridad de una determinada manera de escribir. Es lo mismo que hemos visto que han tratado de hacer Thoreau y Emerson y Cavell a partir de ellos. Pero también, y sobre todo, se consigue mediante el «recuento» o la «recolección» de criterios. La pobreza de los mismos es la que nos permite considerar que el mundo ordinario pueda ser, en realidad, de otra manera sin que ello suponga ninguna tragedia. La tragedia, como hemos visto consiste en

⁶⁰⁷ Cfr., SC, §§ 248, 410.

⁶⁰⁸ «A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también [...] una concordancia en los juicios» (IF, §242).

imponer un determinado mundo ordinario imaginado por nuestra vanidad, antes que aceptar otro posibilitado por nuestra forma de vida humana.

A.2.3 Experiencia y formas de vida.

En el apartado anterior vimos que la imagen del mundo que tenemos nos viene dada. Sin embargo, dado que los juegos del lenguaje no son algo estático, incluso las proposiciones básicas que ahora nos parecen indudables pueden cambiar en el futuro

«Aprendí una gran cantidad de cosas y las acepté en base a la autoridad humana. Después he descubierto que se veían confirmadas o refutadas por mi propia experiencia.» (SC, §161)

Como vemos, Wittgenstein defiende que nuestra imagen del mundo no es un marco de sentido inmutable. Muy al contrario, sostiene que nuestra propia experiencia afecta a la imagen que tenemos del mundo. Strawson se quejaba de que Wittgenstein se ocupara también de la imagen del mundo particular, la que se ve afectada por la experiencia de cada cual y que determina, podemos decir, las diferentes personalidades. Por ejemplo, esto explica que dos hermanos gemelos con prácticamente igual equipamiento genético, comiencen a ser diferentes individuos desde el primer estímulo que recibe cada uno. Ahora bien, no son estos casos individuales los que nos interesan, sino más concretamente el papel que desempeña la experiencia en relación a nuestra imagen del mundo ordinario. En el caso de Emerson, su noción de experiencia nos hizo ver que modificaba incluso las categorías apriorísticas del entendimiento establecidas por Kant y obligaba a deducir todos los términos de nuestro lenguaje. Con Wittgenstein nos encontramos, para empezar, con un rechazo frontal a la noción empirista de experiencia que la equipara con lo

dado, pues frente a los que aún, después de todo lo visto, quieran seguir buscando en la propia experiencia algún referente último y fijo que fundamente nuestras creencias, Wittgenstein nos dirá que la experiencia no nos enseña a juzgar de una determinada manera. Más bien, derivamos por nuestra cuenta el conocimiento que obtenemos de ella: «no sólo aprendemos simplemente que tales y tales experimentos han dado tales y tales resultados, sino también aprendemos qué proposición inferir» (SC, § 297). Es decir, la experiencia puede «ser la causa de mi presente seguridad» (SC, §429), pero no constituye en sí misma una razón última (SC, §130)⁶⁰⁹. Es difícil ver cómo mi experiencia muestra que algo es de un modo determinado, pues, en palabras del propio Wittgenstein, «la misma proposición a la que apunta [mi experiencia] forma parte de una determinada interpretación de la experiencia».⁶¹⁰ El que yo considere a esta proposición como algo verdadero con seguridad absoluta es también una característica de mi propia interpretación de la experiencia: «el uso de “verdadero o falso” tiene algo que nos confunde porque es como si me dijera “está o no de acuerdo con los hechos”; y se podría preguntar qué es, aquí “acuerdo”» (SC, §199).

La silueta que se adivina ahora es la de Hume, pertrechado con el compromiso natural y su principio de inducción, pues se pregunta Wittgenstein lo siguiente: «¿se puede negar el efecto de la experiencia sobre nuestro sistema de supuestos?» (SC, §134). Seguramente no. Lo que ocurre, más bien, es que nos «limitamos a seguir el principio según el cual lo que *siempre* ha sucedido volverá a suceder de nuevo (o algo por el estilo)» (SC, §135), pero no quiere esto decir que lo introduzcamos en nuestros razonamientos, sino que «no es algo que intervenga en nuestras

⁶⁰⁹ Cfr., §§131, 139. «¿Es la experiencia previa la *causa* de la certeza? — eso depende del sistema de hipótesis, de leyes naturales, en que consideremos el fenómeno de la certeza.

¿Está justificada la confianza? —Qué admiten los seres humanos como justificación —lo muestra cómo piensan y viven» (IF, §325)

⁶¹⁰ Cfr., SC, §145

consideraciones» (SC, §135).⁶¹¹ Es, más bien, una «ley natural» que aparentemente siguen nuestras conclusiones.

«¿En qué se fundamenta la creencia de que todos los seres humanos tienen padres? En la experiencia [...] Sin embargo, ¿se trata realmente de una prueba?» (SC, §240).

Dijimos que la verdad de una proposición ha de ser siempre probada pero, según Wittgenstein, no disponemos de criterios objetivos en el sentido tradicional del término. ¿Cómo podría, entonces, ser probada una proposición? «¿por qué medios?» (SC, §109). Lo que quiera que sea una prueba satisfactoria tiene que ser reconocida por la gramática. En este sentido, la fundamentación no tiene nunca un final. Allí donde en cada momento acabe una justificación, «el término no es una presuposición sin fundamentos, sino una manera de actuar sin fundamentos» (SC, §110).⁶¹² De hecho «cuando comprobamos una cosa ya lo hacemos presuponiendo algo que no se comprueba» (SC, §163). «Lo difícil es percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia» (SC, §166).⁶¹³ «Actúo con completa certeza. Pero esta certeza es precisamente la mía» (SC, §174.)

Según estamos viendo, la falta de justificaciones últimas hace que no tenga sentido pedir siempre explicaciones acerca de nuestros comportamientos. Por decirlo de otro modo, «[e]n uno u otro momento se ha de pasar de la explicación a la mera descripción» (SC, §189). Una cosa cuenta como evidencia (histórica, por ejemplo), porque «la hipótesis contraria no tiene *nada* en su favor» (SC, §190). ¿Es por ello «verdadera con toda certeza»? Según Wittgenstein, «podemos expresarlo así», pero se pregunta también si «está de acuerdo tal hipótesis con la realidad, con los hechos». De

⁶¹¹ Cfr., SC, §287.

⁶¹² Cfr., §§164-5. «Esperamos *esto* y quedamos sorprendidos de *aquello*; pero la cadena de razones tiene un final» (IF, §326)

⁶¹³ Cfr., SC, §172.

responder afirmativamente a la segunda pregunta nos estaríamos moviendo «en un círculo» (SC, §191).

«Si alguien nos preguntara: “Pero, ¿es tal cosa verdad?”, podríamos responderle “Sí”; y si exigiera que se le dieran razones podríamos decirle “No puedo darte ninguna razón; pero, si aprendes más cosas, compartirás mi opinión» (SC, §206).⁶¹⁴

Cabe la posibilidad de que alguien continuara preguntando: ¿Qué me impide pensar que esta mesa desaparezca o que cambie de forma y color cuando nadie la ve? Ante esta pregunta habría que decir «¡quién supone algo así!» (SC, §214). Nuestra sorpresa no se debería a la idea de un «acuerdo con la realidad» (SC, §215). Es decir, ¿porque no pueda dudar de algo puedo afirmar —como Moore— que sé lo contrario? No, se trata más bien de que «el hombre razonable *no* tiene ciertas dudas» (SC, §220).⁶¹⁵ No puedo dudar de todo lo que quiera y, sin embargo, no por eso las cosas de las que no dudo son verdaderas en el sentido tradicional de la palabra.⁶¹⁶

La seguridad que mostramos al actuar sobre la base de nuestras creencias no es ninguna precipitación, sino que tiene que ver con una forma de vida,⁶¹⁷ lo cual quiere decir que se trata de algo que «yace más allá de lo

⁶¹⁴ Cfr., SC, §310.

⁶¹⁵ Cfr., SC, §§ 252, 254.

⁶¹⁶ Cfr., §§155, 222, 231, 257, 315-17.

⁶¹⁷ Cfr., § 358. «Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida» (IF, § 19).

«La expresión “*juego* del lenguaje” debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida» (IF, § 23).

«Verdadera y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de formas de vida» (IF, § 241).

«¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Sólo quien domina el uso del lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida» (IF, parte II, p. 409).

«Lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— son formas de vida» (IF, parte II, p. 517).

justificado y de lo injustificado; como por decirlo de algún modo, algo animal» (SC, §359).⁶¹⁸

Casi hemos completado el círculo, confiamos que después de un no muy tortuoso camino, hasta donde casi habíamos comenzado. Estamos, nuevamente, próximos al tan escurridizo principio (que si lo miramos de cierta manera también es un final). Escurridizo porque como principio puede parecer que deja mucho que desear: podía haber sido otro; de hecho no pocas veces sucumbimos a la dificultad y comenzamos en otro principio. Su contingencia nos confunde, y sobre ella poco hemos aclarado, apenas una expresión paradójica más arriba —cuando dijimos que se trata de una contingencia necesaria—, o que si bien se trata de una contingencia en cuanto a que es una posibilidad entre otras, en cuanto se materializa deja de serlo. Puede que algo de lo anterior haya servido de algo, pero por si acaso, tengamos presente la lista de las posibles actitudes filosóficas ante la contingencia vista en el capítulo 8. Pero recordemos sobre todo que es posible mantenerse firme ante ella sin que por ello sea necesario contrarrestarla. Con anterioridad, lo habíamos expresado de la siguiente manera: lo que nos hace sentirnos incómodos (inseguros, insatisfechos) no es la contingencia en sí misma, sino la ilusión de que es necesario fundamentarla y el fracaso de la promesa de que es posible hacerlo.

Hasta que no se acepte que la concepción favorecida por Wittgenstein no es una que glorifique la contingencia, sino que es una que no necesita ídolos, una en la que los términos que sirven para caracterizar las concepciones tradicionales no encuentran una fácil aplicación, habrá quien entienda que su concepción es escéptica y se preguntará qué queda de la noble noción de “objetividad.”

⁶¹⁸ Cfr., SC, §475

A.2.4 Objetividad y certeza.

Si la realidad no es la última piedra de toque de nuestras creencias, si tampoco la experiencia determina qué creencias debemos tener ¿dónde descansa la objetividad? ¿No hay ninguna verdad objetiva? Si no existe una referencia última, ¿qué cuenta como conocimiento objetivo y qué no cuenta como tal?

Preguntémonos qué es lo que habla a favor de una creencia, ¿quién o qué decide lo que es incuestionable? La verdad, lo hemos visto arriba, depende de nuestro sistema de referencia, como se observa en la firme convicción de la que hacía gala Wittgenstein contraria a que el ser humano pudiera llegar a la Luna. De hecho, la convicción de Wittgenstein respondía al sistema de física propio de los años que le tocó vivir. Y si alguien le hubiera afirmado que el ser humano había puesto el pie en nuestro satélite, Wittgenstein se habría sentido «muy alejado intelectualmente de quien dijera tal cosa» (SC, §108).⁶¹⁹

«Si todo habla a *favor* de una hipótesis y no hay nada que hable en contra de ella, —¿es objetivamente segura? Podemos llamarla así. Pero ¿está de acuerdo *sin restricciones* con el mundo de los hechos? En el mejor de los casos, nos muestra el significado de “estar de acuerdo”» (SC, §203).

Una cosa es objetivamente cierta, entonces, «cuando el error no es posible», es decir cuando no es razonable dudar de ello. Dicho de otra manera, el tipo de posibilidad al que se hace referencia es un tipo de posibilidad lógica (SC, §194). Si digo que «“[t]engo razones concluyentes para mi seguridad,” tales razones convierten la seguridad en algo objetivo» (SC, § 270), en el sentido

⁶¹⁹ Cfr., SC, §111.

de que son razones compartidas por los que comparten también la misma imagen del mundo, pero no es cada una de esas personas la que decide lo que es una razón convincente de algo (SC, § 271). Lo que se considera «objetivamente cierto» son una serie de proposiciones empíricas más o menos asentadas en nuestro esquema conceptual que, para nosotros, son ciertas (SC, § 273).

¿En qué consiste, en estas condiciones, la objetividad?, ¿en qué consiste estar de acuerdo más allá de una mera convención? A esto responde Wittgenstein que tal acuerdo no consiste sino en esto: «lo que es una evidencia en el juego del lenguaje habla a favor de nuestra proposición» (SC, §203).⁶²⁰

Ciertamente si «imaginamos los hechos distintos de como son, ciertos juegos del lenguaje pierden su importancia» (SC, §63), y de ahí que «cuando cambian los juegos del lenguaje cambian los conceptos y, con estos, los significados de las palabras» (SC, §65). «El juego del lenguaje cambia con el tiempo» (SC, § 256). Wittgenstein, a pesar de las interpretaciones idealistas que ha recibido, no niega este tipo de dependencia de los juegos del lenguaje respecto de los hechos.

No siempre mis creencias tienen porqué ser verdaderas o indudables. «Hago afirmaciones sobre la realidad con distintos grados de seguridad ¿Cómo se manifiesta el grado de seguridad? ¿Qué consecuencias tiene?» (SC, §66). Algunas veces tengo una seguridad en una de ellas que se refiere a un dato concreto con respecto al cual puedo estar equivocado. La corrección de esta creencia no provoca que tenga que revisar todos mis juicios (SC, §66). Sin embargo, en otros casos una equivocación implica que «no tengo nunca garantía alguna de que lo que digo es verdad» (SC, §69).⁶²¹ En estos casos no se trata de errores, sino de anomalías (en el juego del lenguaje

⁶²⁰ Cfr., SC, §312.

⁶²¹ Cfr., SC, §§67-70.

correspondiente) o «perturbaciones mentales».⁶²² La diferencia entre ambos casos la expresa Wittgenstein claramente: «el error tiene su lugar adecuado en medio de las cosas que sabe correctamente quien se equivoca», esto es, «no sólo tiene una causa, sino también una razón» (SC, §74).⁶²³

La consecuencia de todo esto para el asunto de la objetividad es que «con la *verdad* de mis enunciados se prueba que *comprendo* esos enunciados» (SC, §80). Y al contrario «si hago ciertos enunciados falsos no está claro que los comprenda» (SC, §81), con el detalle nada menospreciable de que «lo que ha de ser considerado como prueba suficiente de un enunciado [ha de pertenecer siempre a la gramática]. Pertenece a la descripción del juego de lenguaje» (SC, §82)⁶²⁴ y que «la *verdad* de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia» (SC, §83).⁶²⁵ Esto queda claro, por ejemplo, en el siguiente caso: «si no fuera verdad que la Tierra existía desde mucho antes de mi nacimiento, ¿cómo habríamos de imaginar el descubrimiento de este error?» (SC, §301). Es decir, lo que determina mis creencias, de nuevo, no es la idea de un acuerdo con la realidad, sino la imagen del mundo heredada de convicciones que adquirimos como miembros de una determinada comunidad.

Para Descartes la certeza excluía cualquier error concebible. Esto, en su caso, podía ser así porque suponía una concepción absoluta de la realidad. Para Wittgenstein, sin embargo, dicha concepción era una ilusión injustificada: lo que es concebible depende de nuestra imagen del mundo ordinario y de los juegos del lenguaje dentro de la misma. Por eso, si los juegos del lenguaje, y hasta nuestra imagen del mundo ordinario, pueden ser otros distintos a los que son, es obvio que también pueden cambiar nuestras

⁶²² Cfr., SC, §§71-2.

⁶²³ Cfr., SC, §75.

⁶²⁴ Cfr., SC, §§401-3.

⁶²⁵ «Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida» (IF, §241.)

certezas. Así, bajo esta perspectiva, ¿Qué quiere decir que la verdad de una proposición es *cierta*? (SC, §193).

«Con la palabra “cierto” expresamos la convicción absoluta, la ausencia de cualquier tipo de duda, y tratamos de convencer a los demás. Eso es certeza *subjetiva*» (SC, §194). «Una evidencia segura es la que se *supone* incondicionalmente segura, algo de acuerdo con lo que *actuamos* con seguridad, sin duda alguna» (SC, §196). No sólo sería circular «decir que consideramos una cosa como evidencia segura porque es verdadera con toda certeza» (SC, §197), sino que, además, no tendría sentido (SC, §197). Porque lo que consideramos evidencia segura tiene, lo mismo que el error, «un papel del todo particular en nuestro juego del lenguaje» (SC, §196).

A.2.5 Filosofía sin ídolos y escepticismo.

Lo que hemos ido encontrando a través de todas las anteriores citas de Wittgenstein no es propiamente idealismo. Pero tampoco se trata de un realismo antagónico a cualquier forma de idealismo. Lo que encontramos es, más bien, otra cosa que no podemos calificar ni de idealista ni de realista. En circunstancias parecidas, Cavell dijo del pensamiento de Emerson que no se podía calificar como realismo exactamente, pero tampoco como solipsismo.⁶²⁶

¿En qué consiste esa otra cosa? Podríamos decir que se trata, sencillamente, de una filosofía sin ídolos.

⁶²⁶ «[...] así es como aparecen las polémicas entre idealistas solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite» (IF, §402).

«Todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos. Y esto significa no crear ninguno nuevo— por ejemplo, “la ausencia de un ídolo”»⁶²⁷

La filosofía de Wittgenstein está destinada a mostrar los sin sentidos de ciertos procedimientos —dudar, saber, etc.—, pero no en sí mismos, sino en relación con una concepción filosófica del mundo responsable de ellos. Al igual que al final del *Tractatus*, Wittgenstein se deshace de las proposiciones que le han llevado hasta allí, ahora va a hacer lo mismo con el escepticismo⁶²⁸. Así pues, la duda escéptica, una vez aclarado el tema de en qué consiste realmente, le sirve a Wittgenstein para criticar las nociones tradicionales de conocimiento y certeza. Es decir, la duda del escéptico es la herramienta principal de la que se vale Wittgenstein en *Sobre la certeza*, para el impulso filosófico que da lugar a la misma.

Por ello, al afirmar que el escepticismo no tiene sentido, no hay que entender a Wittgenstein como si pretendiera disolver el problema sin más. Cuando afirma esto último es porque, una vez superado el impulso filosófico, el escepticismo tampoco tiene ya razón de ser: ¿No afirma Wittgenstein, con el escéptico que no poseemos conocimiento de ningún tipo porque no es posible justificarlos en correspondencia con una realidad objetiva? No hay problema. Una vez que Wittgenstein nos ha mostrado que el mundo ordinario actual no tiene porque ser nuestro mundo ordinario y cómo podría estar articulado éste, vemos que nuestras palabras y acciones adquieren su sentido y significado en relación con una compleja estructura en la que no se adivina dónde está el principio ni dónde el final. Se trata nada más, y nada menos, que de nuestra «complicada forma de vida».

⁶²⁷ Wittgenstein (OF, p. 176).

⁶²⁸ Por cierto, la actitud expresada metafóricamente con la el ejemplo de la escalera, con la que Wittgenstein acaba el *Tractatus*, es claramente pirrónica, prueba de ello es que el propio Sexto Empírico se vale de ella.

A.2.6 Metafísica del Mundo Ordinario

Además de para justificar nuestra creencia en que SC va más directamente al grano de la importante cuestión de cómo es el mundo ordinario, la anterior lectura también nos tiene que servir para defender el papel de la filosofía en el mundo ordinario recuperado después de haber comprobado los peligros de sucumbir incontroladamente al impulso filosófico. En verdad, ambas cuestiones son inseparables. Y ambas también comparten una esencia de la que no pueden sustraerse: el mundo ordinario.⁶²⁹

Por lo tanto, lo que deberíamos hacer antes de nada es procurar dar una definición del mundo ordinario que trate de sistematizar las diferentes imágenes que Cavell nos brinda en sus escritos. Y llegados a este punto no nos queda más remedio que fijar el lugar exacto que ocupa el mundo ordinario en la estructura jerarquizada que con tanta insistencia tratamos de dibujar. Y sí, llegó también el momento de volver a oír a Cavell, porque habíamos visto que era esta una cuestión abierta a la polémica, que trataremos que sea él el que nos dicte de qué manera concluirla.

En contra de las concepciones contractuales de los acuerdos y convenciones que gobiernan el uso del lenguaje, Cavell ha defendido una concepción basada en la existencia de un acuerdo previo a cualquier decisión por nuestra parte (un acuerdo en los juicios antes que en las opiniones). Entiende Cavell que

⁶²⁹ Dos cosas: en primer lugar, insistimos en que la metáfora de la estructuración vertical es muy esclarecedora, pero seguramente no sea demasiado exacta. Cualquier mención a un fundamento que no sea *la* forma de vida humana -y ya vimos que éste, después de haberlo detectado, ya no nos interesaba filosóficamente-, no será realmente un fundamento en el sentido tradicional de “la base” sobre la que se asienta algo. Por eso, y esto es lo segundo, hemos empleado el término “esencia.”

«las convenciones que controlan la aplicación de los criterios gramaticales no quedan fijadas por las costumbres o algún acuerdo o consenso particular que podrían, sin trastocar la textura de nuestras vidas, cambiarse donde la conveniencia sugiriera un cambio [...] Más bien, dichas convenciones se fijan por la naturaleza de la vida humana misma».⁶³⁰

¿Podemos decir que la «textura de nuestras vidas» a la que se refiere Cavell, es un sinónimo de nuestro mundo ordinario? Y si es así, ¿no se sigue de la anterior cita, que Cavell lo sitúa por debajo de la «conveniencia» y que es lo que «controla la aplicación de los criterios gramaticales»? ¿No era esto lo que habíamos dicho que defendía Mulhall, y nosotros con él? Ahora bien, ¿constituye realmente un nivel intermedio, o por el contrario, la referencia a «la naturaleza de la vida humana misma» otorga la razón a Affeldt en cuanto a que no existe ese nivel?

Como dijimos con anterioridad, esta cuestión demanda que leamos entre líneas al propio Cavell, porque ofrece argumentos en las dos líneas. Exactamente, lo que dice es lo siguiente:

«estamos concibiendo la convención no como las adaptaciones que una cultura particular ha encontrado conveniente hacer, en términos de su historia y geografía, para atender las necesidades de la existencia humana, sino como aquellas formas de vida que son normales para cualquier grupo de criaturas que nosotros llamamos humanas, cualquier grupo de criaturas del que diríamos, por ejemplo, que *tienen* un pasado al que responden, o un entorno geográfico que manipulan o exploran de cierta manera por ciertos motivos humanamente comprensibles. Ahora las ristas de “convenciones” no son patrones de vida que diferencian a los seres humanos entre sí, sino aquellas exigencias de la conducta y del sentir que comparten todos los humanos.»⁶³¹

⁶³⁰ CR, p. 171.

⁶³¹ *Ibidem*, pp. 171-2.

Con esta cita queda confirmada definitivamente la distinción defendida anteriormente entre el nivel social y otro más natural por debajo de él. Ahora bien, ¿no se refiere Cavell a *un* solo nivel natural? Como advertíamos, cualquier respuesta por la que optemos tiene que leer entre líneas y escoger lo que más le convenga. Reconozco que la opción más fácil es la de defender que para Cavell tan sólo existe un nivel básico en cuanto a que es compartido por todos los seres humanos, *la* forma de vida en sentido biológico. Sin embargo, dos son las razones que daré para defender mi posición: la primera es que el mundo ordinario, de ser cierto que Cavell sólo reconoce la existencia de dos niveles, queda excesivamente cerca del nivel de las formas de vida culturales expuestas a la conveniencia de cada cultura particular. Y si esto es así ¿qué derecho tiene Cavell, o cualquiera, a acusar a una cultura de haber abandonado el mundo ordinario, cuando en realidad su cultura sería, en este caso, su mundo ordinario?, ¿no se situaría Cavell en ese sentido en la misma posición (el «punto de vista de Dios») que critica a los filósofos y escépticos desde la que éstos se arrogan la capacidad de determinar lo que es el caso para una cultura particular?, ¿no hemos jugado de manera incansable con la idea de que lo que defienden Wittgenstein y Emerson y Thoreau y Cavell a partir de todos ellos, es la idea de que nuestra relación con el mundo es una de intimidad no expuesta a los caprichos ni a las convenciones culturales? «Pero», podrían decir Affeldt o Hammer, «precisamente por eso habla de un nivel de convenciones naturales, y ahí estaría situado el mundo ordinario». Pero entonces ¿de qué manera haríamos justicia a esos otros comentarios del propio Cavell en los que identifica el mundo ordinario con lo doméstico, lo cotidiano, lo familiar o lo común? En consecuencia lo que hay que lograr es una caracterización del mundo ordinario entendido como lo doméstico, lo familiar, etc., que se sitúe entre los dos niveles determinados según a qué número apelamos: «forma de vida», o «formas de vida».

Pues bien, esta es la segunda de las razones a favor de mi posición, creo que la anterior cita, a pesar de todas sus referencias a un mundo natural compartido introduce un elemento revelador: «el pasado al que responden» las criaturas humanas. Me parece que esto expone a esta estructura a la influencia de nuestra historia (no sólo natural), que se convierte en un elemento retro-alimentador y enriquecedor del mundo ordinario, causante no sólo de cambios en la superficie, sino de sus revoluciones internas. Este nuevo elemento me hace pensar que la estructura que controla «la aplicación de los criterios gramaticales» no puede estar constituida únicamente por rasgos biológicos.

¿En realidad es tan importante si Cavell defiende o no la existencia de una estructura intermedia? No lo creo. Lo que sí es importante es que Cavell ya está allí, es decir, ya está en el mundo ordinario haciendo filosofía *en él*. Decíamos que su tardía recepción podía ser debida a este hecho. “¿Qué ocurre cuando alguien es consciente de lo que significa el mundo ordinario, lo que supone su pérdida, y lo que se necesita para volver, vive su descubrimiento en solitario?” Pues que ese alguien (Cavell, por ejemplo) se convierte en un romántico. ¿Le hace su descubrimiento mejor que otros que viven en un estado de conformidad, o haciendo filosofía fuera del mundo ordinario? No, no le hace ni peor ni mejor, en todo caso le convierte en un perfeccionista, un hombre pensante que vive el escepticismo. Desde esa posición se hace un esfuerzo por comprender y respetar las posiciones de los demás. No se impone nada. La diferencia está en los puntos de partida y de llegada que se arroja cada posición. En el caso de Cavell el mundo ordinario es su supuesto incuestionable. El punto de partida al que siempre vuelve. Y se entiende que no haga mayores esfuerzos por decirnos qué es el mundo ordinario: “Sigue lo que yo sigo en mi interior te salvarás”. Ese ha sido su mensaje a lo largo de su prolongada carrera a partir de Emerson-Thoreau a partir de Wittgenstein-Austin.

Localizar el mundo ordinario, lograr una visión general del mismo es una tarea para los que quieran proseguir después de él. A esa tarea le llamaremos «metafísica del mundo ordinario». Metafísica en el sentido fundacional del término con el que en el siglo I d. C, Andrónico de Rodas nombró los libros de Aristóteles que éste dedicó a la filosofía primera y que por orden alfabético quedaban colocados detrás de los ocho libros de la *Física*: τὰ μετὰ τὰ φυσικά.⁶³² Este criterio, en principio meramente clasificatorio, hizo fortuna como designación de los trabajos de la filosofía primera cuyo objetivo es un saber que aspira a penetrar «más allá de» los estudios físicos, esto es, de estudios concernientes a la Naturaleza.

Se suele considerar como la parte más abstracta de la filosofía que trata de las estructuras de la realidad última, de lo que realmente existe. En el sentido de lo trasfondo posibilitador, lo que existe, en el nivel relevante para la filosofía es el mundo ordinario. Metafísica del mundo ordinario, pues. Su dificultad no sólo reside en la propia del análisis conexionista de Strawson, sino en lidiar con la complejidad de mundo ordinario y su resistencia a ser sistematizado.

Lo que comenzamos a vislumbrar es una noble tarea que responde a esa naturaleza porque la reconoce y la honra al responder al impulso filosófico con una filosofía descendente: atendiendo a lo próximo y lo familiar, escrutando nuestras afirmaciones, las condiciones de las mismas, nuestros criterios, nuestras certezas, etc. Es una investigación no de los fenómenos, sino de la posibilidad de los mismos o, estirando el tono metafísico, de los posibles modos del ser.

Con ese objetivo en su horizonte, la filosofía cambiaría (mitigaría) su capacidad de crear mundos por la de explorar las condiciones de posibilidad de los mundos. El marco apuntado por la metafísica descriptiva de Strawson

⁶³² «Las cosas que están detrás de las cosas físicas», en Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. 3, Barcelona, Ariel, 1994.

tiene que servirnos de referencia en esta labor, pero es un marco que podemos enriquecer si lo completamos con ideas como las de una filosofía descendente apuntada por Cavell en sus lecturas de Wittgenstein y Emerson. Y también si incorporamos la importancia que otorga la práctica filosófica reivindicada por Cavell a lo próximo y lo familiar. Pero una vez allí lo importante no será tanto permanecer sentados a sus pies, como en la imagen de Emerson, como recordar cuál es el principio.

En el fondo se trata de otra manera de respetar el impulso filosófico dirigiéndolo hacia abajo, pero no únicamente. Sabiendo qué es lo que posibilita o se esconde detrás de nuestras concepciones, estamos legitimados a partir en busca de nuevos mundos, pero siempre con el billete de vuelta en la cartera. Podemos considerar que la filosofía es un producto específico de cada imagen del mundo que a su vez propone imágenes del mundo que, llegado el caso, pueden provocar un excesivo alejamiento y la sustitución de un mundo por otro. En ese peligro reside su capacidad para redimirse, pero la tentación, el impulso, está siempre presente porque es parte de nuestra forma de vida (seres racionales, nada menos). A esto lo podríamos llamar filosofía en, o también desde, el mundo ordinario. Los conocimientos y experiencias adquiridos enriquecerán a nuestra vuelta el mundo ordinario abriendo nuevas vías y cerrando otras. En cierta manera, al responder a este impulso en las dos direcciones, también respetamos lo que Cavell define como vanidad por nuestra parte y que no deja de ser un aspecto consustancial con nuestra naturaleza, pero que nosotros hemos atribuido a la búsqueda filosófica de un entendimiento completo de nuestra situación, añadiré ahora, en el mundo ordinario. En este sentido toda empresa filosófica tiene algo de revisionaria, en el sentido strawsoniano del término. Lo difícil, para acabar por donde empezamos, consiste en no olvidar dónde está el principio: no alejarnos demasiado para no perderlo de vista.

B) FILOSOFÍA EN EL MUNDO ORDINARIO

Y con ese principio bien a la vista nos disponemos a ir poniendo el punto y final a nuestra andadura. Lo que motiva nuestro último esfuerzo es ahondar en la descripción del impulso filosófico en Cavell con la búsqueda de un entendimiento completo de nuestra situación en el mundo ordinario, pero también la cuestión, creemos que no del todo resuelta en Cavell, con la que acabamos el párrafo anterior, de cómo domesticar ese impulso, después de todo natural, en el mundo ordinario.

Decíamos que Cavell ya se encuentra en el mundo ordinario, haciendo filosofía en él. Una filosofía cuyo presupuesto de partida, y que a la vez la configura (pues sin él no se entiende la clase de filosofía que defiende Cavell), es el mundo ordinario. Este presupuesto deja claro a qué podemos aspirar (filosóficamente, por ejemplo), y qué es lo que podemos esperar. De manera que ninguna desilusión, o vergüenza por los resultados, tenga razones para causar una alarma excesiva, ni para provocar con ello movimientos de huida como los vistos. Se trata, como venimos repitiendo, de hacer filosofía con los pies en el suelo. ¿Quiere esto decir que la única tarea que queda a la filosofía es la de dedicarse a hacer metafísica del mundo ordinario?, o peor, ¿significa que Rorty, después de todo, lleva razón al recomendar la crítica cultural como sustitutivo de la filosofía? No necesariamente, pues si hemos comprendido lo que quiere decir hacer filosofía en el mundo ordinario, sabremos que Cavell no pretende acabar con la filosofía, sino cambiarla, en todo caso, por otro tipo de filosofía. ¿Y no tiene cabida el impulso que nos lleva a buscar un entendimiento de nuestra situación dentro de esa nueva filosofía? Creemos que sí. Expresado en términos filosóficos al uso, creemos que es posible una concepción naturalizada de ese impulso en el mundo ordinario.

Como en tantas otras ocasiones, el propio Cavell también lo hace en CR, descenderemos en nuestra discusión al nivel de la epistemología. En el lugar del entendimiento filosófico de nuestra situación, hablaremos de un entendimiento filosófico de nuestro conocimiento.

Comencemos con un breve experimento mental. Supongamos que existe una civilización alienígena que dispone de la tecnología, el interés y la paciencia necesaria para saberlo todo sobre nuestra especie. No me refiero al tipo de conocimiento que nos haría ganar dinero en un concurso televisivo, sino al ansiado entendimiento filosófico. Supongamos ahora que un buen día, mientras doy un paseo, una nave perteneciente a estos alienígenas me abduce y me lleva con ellos a su planeta; y que después de un cierto tiempo de cautiverio estoy en disposición de afirmar que he adquirido todos los conocimientos que estos alienígenas tienen de nosotros. ¿Podríamos decir que he alcanzado el tan deseado entendimiento filosófico? Los más puristas dirán que no, porque lo que habría alcanzado sería un entendimiento particular del entendimiento general.⁶³³ Y esto nos tiene que hacer pensar que hay algo que ya no es tan natural en las exigencias más puristas. Como si no se buscara únicamente un entendimiento lo más completo posible, sino también saber que lo hemos alcanzado, es decir estar justificados. En definitiva, lo que se busca es un entendimiento tan completo que se explique a sí mismo (¡y que lo haga con justificación!), pero ¿por qué?, ¿qué razones puede dar alguien para semejante pretensión? En primer lugar, la noción de conocimiento que se maneja es la tradicional, la que define al conocimiento en términos de

⁶³³ Esta respuesta recuerda al análisis llevado a cabo por Bernard Williams en su excelente libro sobre Descartes: la concepción absoluta de la realidad debe incluir todas y cada una de nuestras representaciones que constituyan conocimiento de esa realidad (Williams, 1990, pp. 64-65). O a la opinión de Nagel de que el objetivo de la epistemología consiste en «formar una concepción de la realidad que nos incluya a nosotros y a nuestras concepciones de la realidad (Nagel, 1999, p. 69). Stroud es otro que define el objetivo de la epistemología como el de conseguir un entendimiento filosófico de nuestro conocimiento y de cómo es posible (Vid. Stroud, 1984)

creencia verdadera y justificada. En el capítulo 5 nos ocupamos con cierto detenimiento de las exigencias de esta concepción tradicional del conocimiento. Y hemos visto también que la lectura que hace Cavell de la «verdad del escepticismo» es contraria a esta noción de conocimiento hasta el punto de afirmar que nuestra relación con el mundo no se describe acertadamente en términos epistémicos. Es decir, Cavell no se preocupa por si una concepción epistémica alternativa pudiera ser viable. Su respuesta es tajante: no propone alternativas a la noción tradicional de conocimiento (recordemos que su opción consistía en proponer las nociones de aceptación y de reconocimiento, pero que no debían ser consideradas como alternativas a la de conocimiento). Desde dentro del debate epistémico podríamos recriminarle a Cavell el que no haya ofrecido razón alguna para defender que sea mejor buscar nuevos principios fundamentales antes de proponer una concepción epistemológica alternativa. En el capítulo 6 pusimos a salvo a Cavell de estas críticas apelando a las peculiaridades de su proyecto y, ahora podemos decirlo con mayor solvencia, a que su principio es el mundo ordinario. Aceptarlo implica aceptar el lote entero. No se entiende nada si no se acepta esto. Sin embargo, lo que estoy tratando de decir ahora es que, una vez aceptado el mundo ordinario, podemos seguir haciendo filosofía en él y eso implica que la epistemología también debe tener cabida. La verdad del escepticismo en este caso consiste en que lo que está mal es una determinada concepción epistemológica, pero no tiene porque cerrar la puerta a otra posible concepción alternativa. Otra, además, que cumpla con el precepto de no alejarse del mundo ordinario, al tiempo que respete nuestra necesidad natural de hacer filosofía, esto es, de buscar un entendimiento filosófico. ¿Existe esta otra alternativa? Creo que sí, y contamos con ejemplos recientes entre nosotros de intentos en esa dirección.

Por ejemplo, Ernesto Sosa, dentro del interesante intercambio con Barry Stroud, acerca del tipo de entendimiento que persigue la epistemología

y si es posible un entendimiento tan general que sea legitimador, afirma que el escepticismo filosófico niega que sea posible alcanzar un entendimiento filosófico completo de nuestro conocimiento. En contra de esta negación, Sosa defenderá que es posible alcanzar un entendimiento semejante, sólo que únicamente desde una posición externalista. Stroud mantiene que, a un epistemólogo tradicional esta solución no le puede parecer suficiente, porque evita la circularidad de las justificaciones epistémicas (o la necesidad de una concepción auto-legitimadora) a costa de no ser capaz de discriminar entre concepciones alternativas. A Sosa esto le parece un hecho con el que tenemos que aprender a vivir, mientras que Stroud prefiere limitar el alcance de las investigaciones epistemológicas a contextos y situaciones concretas. La cuestión, entonces, podría ser ¿podemos mantener la normatividad de nuestras concepciones epistemológicas (como una característica del impulso filosófico) sin necesidad de huir del mundo ordinario?

Para tratar de dar una respuesta a esta cuestión, pasamos a continuación a repasar muy brevemente algunas de las afirmaciones vertidas en su último libro por Fernando Broncano. Este autor afirma que los «problemas de la epistemología como disciplina normativa, incluso como disciplina legítima, derivan de una mala noción de conocimiento.»⁶³⁴ Y sigue la línea de Cavell al considerar que el escepticismo «implica una forma de desprecio o socavamiento de la epistemología como disciplina.»⁶³⁵ Su opción para salvar la situación (y a la epistemología como disciplina), pasa por ofrecer una noción alternativa de conocimiento, una en clave naturalista, pero que conserve la normatividad.⁶³⁶ No seguiré aquí esta vía apenas abierta: así como es imposible leerlo todo, también lo es seguir todos los caminos. Tan solo dejaré apuntado que se trata de una manera de honrar el impulso

⁶³⁴ Broncano, 2003, p. 390.

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 391.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 392.

filosófico permaneciendo *aquí*, de hacer filosofía sin necesidad de irnos demasiado lejos a buscar lo que no podemos tener, pero no porque nos falte, sino porque ya lo tenemos todo.

Cavell, recordémoslo, situaba la normatividad en el mundo ordinario: es algo natural que nos viene dado al emitir nuestros juicios, de manera que cuando afirmamos que conocemos algo, lo que hacemos realmente es afirmar nuestra responsabilidad: exponemos nuestra aceptación de mundo ordinario, la participación en las prácticas significativas que conforman nuestras imágenes del mundo y también nuestra disposición a ser examinados si se diera el caso. Pero no hay ninguna certeza más allá de nuestra convicción de que lo que decimos tiene sentido. Aunque se trata de una convicción que se justifica porque nuestro mundo ordinario es el que es.

— 0 —

¿Por qué Cavell? Básicamente porque nos despeja el camino al acabar de manera convincente con los ídolos filosóficos; porque no se guarda ningún secreto y, al hablar, nos recuerda los nuestros; porque su pensamiento se nos muestra como un relámpago en medio de una oscura y tranquila noche: su luminosidad nos muestra el camino, pero su brevedad nos recuerda que el resto corre de nuestra parte.

— 0 —

Y así llegamos al final, que como sabemos es otro principio.

Y si el principio de este trabajo fue una pequeña poesía de Juarroz, el final no puede ser diferente:

La ausencia de dios me fortifica.
Puedo invocar mejor su ausencia
que si invocara su presencia

El silencio de dios
me deja hablar.
Sin su mudez
yo no hubiese aprendido a decir nada.

Así en cambio
Pongo cada palabra
en un punto del silencio de dios,
en un fragmento de su ausencia.

BIBLIOGRAFÍA

I. TRABAJOS DE STANLEY CAVELL

I.1 Libros.

Must We Mean What We Say?, New York: Charles Scribner's Sons, 1969 (reimpreso en Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film, New York: The Viking Press, 1971 (version ampliada Cambridge: Harvard University Press, 1979).

The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy, Oxford: Clarendon Press, 1979 (reimpreso en Oxford: Oxford University Press, 1982) [Trad. Cast.: *Reivindicaciones de la razón*, Madrid: Síntesis, 2003]

The Senses of Walden: An Expanded Edition, San Francisco: North Point Press, 1981 (Incluye *The Senses of Walden*, The University of Chicago Press, 1972).

Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage, Harvard University Press, 1981. [Trad. cast.: *La búsqueda de la felicidad: la comedia de enredo matrimonial*, Madrid, Paidós, 1999]

Themes out of School: Effects and Causes, San Francisco: North Point Press, 1984.

Disowning knowledge in six plays of Shakespeare, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

In Quest of the Ordinary: Lines of Scepticism and Romanticism, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein, Albuquerque, NM: Living Batch Press/Chicago: University of Chicago Press, 1989. The 1987 Frederick Ives Carpenter Lectures, leídas en la Universidad de Chicago.

Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism, The Paul Carus Lectures, 1988, Chicago: University of Chicago Press, 1990, (reimpreso en, Illinois: Open Court Inc., 1991).

A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises, Cambridge: Harvard University Press, 1994. The Jerusalem-Harvard Lectures, leída en la Universidad Hebrea en Jerusalem 22, 24 y 26, Noviembre 1992 con el título «Trades of Philosophy»

Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida, Bucknell Lectures in Literary Theory 12, Michael Payne y Harold Schweizer, Oxford: Blackwell, 1995.

Contesting tears: The Melodrama of the Unknown Woman, The University of Chicago Press, 1996.

The Cavell Reader, Stephen Mulhall (ed.), Cambridge: Blackwell, 1996

Emersonian Transcendental Etudes, David Justin Hodge (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2003.

Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life, The Belknap Press, 2004.

I.II Artículos.

Con Alexander Sesonske, «Logical Empirism and Pragmatism in Ethics», *The Journal of Philosophy* 48 (4 de enero, 1951), pp. 5-17.

Con Alexander Sesonske, «Moral Theory, Ethical Judgements and Empiricism», *Mind* 61.244 (octubre, 1952), pp. 543-63.

«Must we Mean What We Say?» *Inquiry* 1.3 (otoño, 1958), pp. 172-212 (incluido en *Must We Mean What We Say?*, pp. 1-43; incluido en *Philosophy and Linguistics, Controversies in Philosophy*, Colin Lyas (ed.), London: MacMillan and Co. Ltd./New York: St. Martin's Press, 1971, pp. 131-65)

«The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy», *The Philosophical Review* 71 (enero, 1962), pp. 67-93 (incluido en *Must We Mean What We Say?*, pp. 44-72; reimpresso en *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, George Pitcher (ed.), Garden City, NY: Doubleday & Co., Inc., 1966, pp. 151-85; incluido en *Philosophy and Linguistics, Controversies in Philosophy*, Colin Lyas (ed.), London: MacMillan and Co. Ltd./New York: St. Martin's Press, 1971, pp. 131-65)

«Existentialism and Analytical Philosophy», *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 93.3 (verano, 1964), pp. 946-74 (incluido en *Themes out of School*, pp. 195-234).

«Aesthetics Problems of Modern Philosophy», en *Philosophy in America*, Max Black (ed.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 1965, pp. 74-97 (incluido en *Must We Mean What We Say?* pp. 73-96.)

«Foreword», en Northrop Frye, *A Natural Perspective. The Development of Shakespearean comedy and romance*, Nueva York: Columbia University Press, 1965, pp. ix-xxi.

«Austin at Criticism», *The Philosophical Review* 74.2 (abril, 1965), pp. 204-19 (incluido en *Must We Mean What We Say?*, pp. 97-114; reimpresso en *The Linguistic Turn* Richard Rorty (ed.), Chicago: University of Chicago Press, 1967, pp. 250-60; incluido en *Philosophy Today N° 1*, Jerry H. Gill (ed.) New York: Mcmillan Company, 1968, pp. 81-101; incluido en *Symposium on J.L. Austin*, International Library of Philosophy and Scientific Method, K.T. Fann (ed.), London: Routledge & Kegan Paul New York: Humanities Press, 1969, pp. 59-75)

Con Alexander Sesonske, «Logical Empiricism and Pragmatism in Ethics», en *Pragmatic Philosophy: An Anthology*, Amelie Rorty (ed.), Garden City, NY: Anchor Books, 1966, pp. 382-95.

«Music Discomposed», en *Art, Mind, and Religion*, actas del Sixth Annual Oberlin Colloquium in Philosophy, abril 1965, W.H. Capitan y D.D. Merrill, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, pp. 69-97 (incluido en *Must We Mean What We Say?*, pp. 180-212).

«Some Reflections on the Ontology of Film», *New American Review* 12 (1971), pp. 140-59.

«Ideas of Origin» (from the *World Viewed*), en *Film Theory and Criticism*, Gerald Mast y Marshall Cohen (eds.), New York: Oxford University Press, 1974, pp. 579-82 (segunda edición en 1979 con material añadido por Cavell).

«Types: Cycles as Genres» (from *The World Viewed*), en *Film Theory and Criticism*, Gerald Mast y Marshall Cohen (eds.), New York: Oxford University Press, 1974, pp. 359-65 (segunda edición en 1979 con material añadido por Cavell).

«On Makajev on Bergman», *Critical Inquiry*, (invierno 1979)

«More of *The World Viewed*», *The Georgia Review* 28.4 (invierno, 1974), pp. 571-631. (ampliado y añadido como apéndice a la edición ampliada de *The World Viewed*, 1979).

«A Reply to John Hollander», *Critical Inquiry*, vol. 6, nº4 (verano 1980).

«North by Northwest», *Critical Inquiry*, vol. 7 (verano 1981)

«Gentel Responses to Kant? In Emerson's 'Fate' and Coleridge's *Biographia Literaria*», *Raritan* 3, Otoño 1983, pp.: 34-61.

«The Division of Talent», *Critical Inquiry*, vol. 11 (junio 1985), pp. 519-38.

«What Photography Calls Thinking», *Raritan*, 4 (1985), pp. 1-21.

«Who Disappoints Whom?», *Critical Inquiry*, 16 (1990), pp. 248-89

«Reply to Modleski», *Critical Inquiry*, 16 (1990), pp. 238-44.

«Ugly Duckling, Funny Butterfly: Bette Davis and *Now Voyager*», *Critical Inquiry*, 16 (1990).

«In the Meantime», *The Yale Journal of Criticism*, 5/2 (1992), pp. 229-37

«Introduction: to say thanks», *Common Knowledge*, vol. 5, n.º2, Fall 1996 [Symposium: A Taste For Complexity. Ten Nondisciples of Stanley Cavell]

«Something out of the Ordinary», *The Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 71, 1997, pp. 23-37.

«The World as Things: Collecting Thoughts on Collecting», en Yve-Alain Bois y Bernard Blistene (eds.), *Rendezvous: Masterpieces from the Centre Georges Pompidou and the Guggenheim Museums*. Nueva York: Abrams, 1998, pp. 64-89.

«Naughty Orators: Negation of Voice in Gaslight», en Budick y Iser (eds.), *Languages of the Unsayable*.

«What is the Scandal of Skepticism? Moments in Schopenhauer and Levinas», trabajo presentado en la conferencia de la ASCA sobre escepticismo e interpretación en Amsterdam en junio de 2000.

«Remains to be Seen» (reseña del libro de Walter Benjamin, *The Arcades Project*), *Artforum*, (abril, 2000).

«Le due rive di Wittgenstein», *Il Sole 24 Ore* (1 abril, 2001).

«Afterword», en Dauber, K., y Jost, W., (eds.), *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein*, Illinois: Northwestern University Press, 2003, pp. 347-351.

I.III Entrevistas.

«Questions and Answers», en *Romanticism and Contemporary Criticism*, Morris Eaves and Michael Fischer (eds.), Ithaca: Cornell University Press, 1986, pp. 225-39.

«Observations on Art and Science», *Daedalus: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 115.3 (verano, 1986), pp. 171-7.

Con Daniel Callahan, Denise Carmody, Michael Fishbane, Stephen Richard Graubard, James Gustafson, Timothy Healy (S.J.), Robert Kiely, George Lindbeck, Robert Lynn, Frank Manuel, John Padberg (S.J.), y Theodore Sizer, «Conference on Religion and Education», *Daedalus: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 117.2 (primavera, 1988), pp. 1-146.

Con Michael Payne and Richard Fleming, «A conversation with Stanley Cavell on Philosophy and Literature», en *The Senses of Stanley Cavell*,

Richard Fleming and Michael Payne (eds.), Lewisburg, PA: Bucknell University Press/London: Associated University Press, 1989, pp. 311-21.

Con James Conant, «An Interview with Stanley Cavell», en *The Senses of Stanley Cavell*, Richard Fleming and Michael Payne (eds.), Lewisburg, PA: Bucknell University Press/London: Associated University Press, 1989, pp. 21-72

Con Giovanna Borradori, «An Apology for Skepticism», en Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 118-36.

Seminario sobre «What did Derrida Want of Austin?», en Stanley Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Bucknell Lectures in Literary Theory 12, Michael Payne and Harold Schweizer (eds.), Oxford: Blackwell, 1995.

Con Richard Fleming, «The Self of Philosophy: An Interview with Stanley Cavell». En Stanley Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Bucknell Lectures in Literary Theory 12, Michael Payne and Harold Schweizer (eds.), Oxford: Blackwell, 1995, pp. 91-103.

II. OBRAS QUE SE REFIEREN A LA FILOSOFÍA DE CAVELL EN GENERAL O A ALGÚN ASPECTO DE LA MISMA

Affeldt, S., «The Ground of Mutuality: Criteria, Judgement and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell», *European Journal of Philosophy* 6 (abril, 1998), pp. 1-31.

Avant, John Alfred, «The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film», *Library Journal* 97, nº 2 (enero 1972), p. 213.

Bates, S., y Cohen, T., «More on What We Say», *Metaphilosophy* 3 (enero, 1972), pp. 1-24.

Bearn, C.F.G., «Sounding Serious: Cavell and Derrida», *Representation* 63, 1998, The University of California
[socrates.Berkeley.edu:7000/R63/Bearn.html]

Bell, R., *Sounding the Abyss: Readings Between Cavell and Derrida*, Lexington Books, 2004.

Bernstein, Ch., «Reading Cavell Reading Wittgenstein». *Boundary 2* 9, nº 2 (invierno 1981), pp. 295-306.

Blocker, G., «Pictures and Photographs», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 36, (1977), pp. 155-62.

Borradori, G., *The American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Butler, R., «An “exchange” with Stanley Cavell», *Sense of Cinema*, 2001.

Cantor, J., «On Stanley Cavell», *Raritan* 1 (verano 1981), pp. 48-67.

Cohen, T., Guyer P., y Putnam, H. (eds.) (1993), *Pursuits of Reason*. Lubbock: Texas Tech Press.

Critchley, S., *Very Little... Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*, Londres: Routledge, 1997.

Danto, A. C., «Philosophy and/as Film and/as if Philosophy», *October* 23 (invierno 1982), p. 13.

Dauber, K., y Jost, W., (eds.), *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein*, Illinois: Northwestern University Press, 2003.

Davidson, A., «The Spirit in Which Things Are Said», *London Review of Books* 6 (diciembre 20, 1984- enero 24), 1985, pp. 17-8. (Reimpreso en *Bucknell Review* 32 (1989), pp. 230-41.)

Des Chene, D., «In touch with Art: Cavell and His Critics on New Music», *Bucknell Review* 32 (1989), pp. 161-74.

Ducker, Da., «The Claim of Reason», *International Philosophical Quarterly* 1, nº 1 (marzo 1981), pp. 109-11.

Eldridge, R., «Philosophy and the Achievement of Community: Rorty, Cavell and Criticism», *Metaphilosophy* 14 (abril 1983), pp. 107-25.

_____, «The Normal and the Normative: Wittgenstein's Legacy, Kripke and Cavell», *Philosophy and Phenomenological Research*, 36, 4, 1986, pp. 555-75.

_____, «A Continuing Task: Cavell and the Truth of Skepticism», en *The Senses of Stanley Cavell*, Richard Fleming y Michael Payne (eds.), Lewisburg: Bucknell University Press, 1989.

_____, *Leading a Human Life: Wittgenstein, Intentionality, and Romanticism*. Chicago: Chicago University Press, 1997.

_____ (ed.), *Stanley Cavell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Fischer, M., «Accepting the Romantics As Philosophers», *Philosophy and Literature* 12, nº 2 (Octubre 1988), pp. 179-89.

_____, *Stanley Cavell and Literary Skepticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

_____, «Stanley Cavell's Wittgenstein», en Reed Way Dasenbrock (ed.) *Literary Theory between Philosophies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fleming, R., «A Literary Understanding of Philosophy: Remarks on the Spirit of Cavell's *The Claim of Reason*», *Bucknell Review* 32 (1989), pp. 284-310.

_____, *The State of Philosophy: An Invitation to a Reading in Three Parts of Stanley Cavell's «The Claim of Reason»*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1993.

_____, *First World Philosophy: Wittgenstein-Austin-Cavell. Writings on Ordinary Language Philosophy*, Bucknell Philosophy Press, 2004.

Fleming, R. y Payne, M. (eds.), (1989), *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press.

Gallego, C. P., «La filosofía de Stanley Cavell: una aproximación literaria», *Acoso Textual*, Universidad de Valencia, 2001.

Greif, M., «Pathos in the Dark», *The Boston Book Review*.

Goodman, R. B., «Cavell and the Problem of the other Minds», *Philosophical Topics* 13 (primavera 1985), pp. 43-52.

_____, «Cavell and American Philosophy», [www.american-philosophy.org/archives/2000%20conference%20papers/Goodman1.html].

_____ (ed.), *Contending with Stanley Cavell*, Oxford University Press, 2004.

Gould, T., «Where the Action Is: Stanley Cavell and the Skeptic's Activity», *Bucknell Review* 32 (1989), pp. 90-115.

_____, «Stanley Cavell and the Plight of the Ordinary», en Smith, J.H., y Kerrigan, W. (eds.), *Images in Our Souls: Cavell, Psychoanalysis and Cinema*, Baltimore, Md.: John Hopkins University Press, 1987, pp.: 109-36.

_____, «Stanley Cavell», en *A Companion to Aesthetics*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

_____, *Hearing Things: Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

_____, «Stanley Cavell», en *Encyclopedia of Aesthetics*, Michael Kelly (ed.), Oxford University Press.

Hall, R. L. (2000), *The human embrace: the lore of philosophy and the philosophy of lore: Kierkegard, Cavell, Nusbaum*. The Pennsylvania State University Press.

Hammer, E., (2002), *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*. Cambridge: Polity Press.

Hanson, K., «Being Doubted, Being Assured», en Smith, J.H., y Kerrigan, W. (eds.), *Images in Our Souls: Cavell, Psychoanalysis and Cinema*. Baltimore, Md.: John Hopkins University Press, 1987, pp. 187-201.

Hills, David, «Cavell on Expression», *The Journal of Philosophy* 77, n° 11 (noviembre 1980), pp. 745-46.

Hollander, John, «Stanley Cavell and *The Claim of Reason*», *Critical Inquiry* 6 (verano 1980), pp. 575-88.

Hope, Vincent, «Scepticism as Tragedy», *Inquiry* 24 (diciembre 1981), pp. 470-80.

Keane, Marian, «The Authority of Connection in Stanley Cavell's *Pursuits of Happiness*», *Journal of Popular Film and Television* 13, n° 3 (otoño 1985), pp. 139-50.

_____, «Who's Silencing Whom?», *Annual Meeting of the Society for Cinema Studies*, 1991.

Kenny, Anthony, «Clouds of Not Knowing», *Times Literary Supplement* 4021 (abril 18, 1980), p. 449.

Krabs, Víctor, «La filosofía transfigurada de Stanley Cavell», *Verbigracia*, n 27, año II, Noviembre 1998, pp.

Large, D., «Unknown Men and Unknown Women: Reading Cavell», *Film-Philosophy*, vol. 1, n.º 1, February 1997.

Lear, Jonathan, «The Claim of Reason» *New York Times* (diciembre 2, 1979), p. 30.

Lesser, Wendy, «In praise of the Ordinary», *Three Penny Review* 5 (invierno 1985), p. 9

Mankin, Robert, «An Introduction to *The Claim of Reason*», *Salmagundi* 67, (verano 1985), pp. 66-89.

Mannison, Don, y Reinhart, Lloyd, «Critical Notice: *The Claim of Reason*» *Philosophical Investigation* 5, n° 3 (Julio 1982), pp. 227-44.

Marconi, Diego, «Si possono cambiare le regole del gioco? Cavell, Davidson, Williams: tre grandi filosofi discutono le posizioni politiche dell'autore del *Tractatus*», *Il Sole 24 Ore*, 30 Julio 2000.

Massarenti, Armando, «La comedia hollywoodiana, un modo leggero e profondo per introdurci ai problemi filosofici», *Il Sole 24 Ore*, 7 Nov. 1999.

Modleski, T., «Reply to Cavell», *Critical Inquiry*, 16, 1990, pp. 237-8.

Mulhall, S. (1994), *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting the Ordinary*, Nueva York: Oxford University Press.

Nuttall, A.D. «Review of *The Claim of Reason*», *The Review of English Studies* 33, nº 131 (agosto 1982), pp. 368-70.

Pagnini, Alessandro, «Scetti per natura», *Il Sole 24 Ore*, 1 de abril 2001.

Parini, Jay, «The Importance of Stanley Cavell», *The Hudson Review* 38, nº 1 (primavera 1985), pp. 115-19.

Payne, Michael, «Introduction», *Bucknell Review* 32 (1989), pp. 13-20.

Peters, Michael (1999), «Deranging the Investigations: Cavell on the Figure of the Child», paper presented to a symposium on the work of Stanley Cavell, Philosophy of Education (PES), Annual Conference, New Orleans, March, 1999.

Rethorst, J., «Emerson: A powerful Voice for Moral Authenticity, But is Power Enough? [www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/1998/rethorst.html] this essay is a response to Saito's essay below.

Ribes Nicolás, D., «Stanley Cavell sobre Wittgenstein y Escepticismo», en *Lo humano entre áreas. Arte, ciencia, tecnología, filosofía*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, pp. 155-210.

Rorty, R., «Cavell on Skepticism» en *Contingency Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 176-90.

Rothman, William, «Cavell's Philosophy and What Film Studies Calls "Theory": Must the Field of Film Studies Speak in One Voice?», Annual Meeting of the Society for Cinema Studies, 1991.

Saito, N., «On the Education of the Heart: The Idea of Growth in Emerson and Cavell for Contemporary Education», Philosophy of Education Society.

Shiner, Robert A., «Canfield, Cavell and Criteria», *Dialogue*: 22 (junio 1983), pp. 253-72.

Shusterman, R., «Putnam and Cavell on the Ethics of Democracy», [www.temple.edu/aesthetics/democracy.html]

Smith, J.H., y Kerrigan, W. (eds.), (1987), *Images in Our Souls: Cavell, Psychoanalysis and Cinema*. Baltimore, Md.: John Hopkins University Press.

Stroud, Barry, «Reasonable Claims: Cavell and the Tradition», *The Journal of Philosophy* 77, n° 11 (noviembre 1980), pp. 731-44 (reimpreso en *Understanding Human Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 51-70.)

Wolfe, C., «Alone with America: Cavell, Emerson, and the Politics of Individualism», *New Literary History*, 24, (1994).

III. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Acero Fernández, J.J, (1982, coed. Junto con E. Bustos y D. Quesada), *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra.

_____, (1985), *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid: Cincel.

_____, (1997) «La filosofía del lenguaje al final del siglo XX», en *Boletín Informativo*. Madrid: *Fundación Juan March*, n° 269, 3-13.

Austin, J.L. (1962), *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press. [Traducción española: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós, 1981.]

_____, (1979), *Philosophical Papers* (3ra edición). Oxford: Oxford University Press. [Traducción española: *Ensayos filosóficos*, Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1975.]

Ayer. A. J., (1936), *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz. [Traducción española: *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Martínez Roca, 1971.]

_____, (comp.) (1959), *Logical Positivism*. The Free Press: Chicago. [Traducción española: *Positivismo lógico*. Madrid: FCE, (3ra reimpresión) 1993.]

Berkeley, G., (1710/1992), *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid: Alianza.

Bloom, H., (1998), *Shakespeare: The Invention of the Human*. Nueva York: Riverhead [Trad. Esp. : *Shakespeare: La invención de lo humano*. Barcelona : Anagrama, 2002].

Bonjour, L. (2002), *Epistemology. Classic Problems and Contemporary Responses*, Oxford: Rowman & Littlefield.

Bonjour, L. y Sosa, E. (2003), *Epistemic Justification*. Malden, MA.: Blackwell.

Bouwsma, O.K. (1986), *Wittgenstein. Conversations 1949-1951*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Bouveresse, J. (1976), *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris, Minuit, 1987.

Brandom, R.B., (1994), *Making it Explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____, (2000), *Articulating Reasons. An introduction to inferentialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Traducción española: *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*, Madrid: Siglo XXI, 2002.]

Broncano, F., (2003), *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas*, Madrid: A. Machado Libros.

Chisholm, R.M. (1989), *Theory of Knowledge* (3ra edición). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Davidson, D., (1967), «Truth and meaning», *Sybythèse*, 17 (3). [traducción española: «Verdad y significado», en L.M.V. Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 1991.]

_____, (1989), «The Myth of the Subjective», en Michael Krausz (ed.) *Relativism Interpretation and Confrontation*. Indiana: University of Notre Dame Press.

_____, (1991), «Three Varieties of Knowledge», en P. Griffiths (ed.), *A.J. Ayer Memorial Essays*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 30.

Descartes (1997), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.

Dummett, M. A. E., (1958), «Truth», *Proceedings of the aristotelian society*, 59, 141-62.

_____, (1973), *Frege: Philosophy of language*. Londres: Duckworth.

_____, (1974), «What is a theory of meaning?», en S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press.

_____, (1978), *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth.

_____, (1993), *Origins of Analytical Philosophy*. London: Duckworth.

Emerson, R.W. (1841-1844/2001), *Ensayos*, Madrid: Espasa Calpe.

_____ (1993), *El intelectual americano*, Universidad de León.

Flew, A. (1989), *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Arguments from Plato to Popper*. Londres: Thames and Hudson.

Fogelin, R. J. (2000), «Contextualism and Externalism: Trading in One Form of Scepticism for Another», *Philosophical Issues* 10: Skepticism, 43-57.

Frege, G., (1892/1971), «Sobre sentido y referencia», en su *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel.

Frye, N. (1965), *A Natural Perspective. The Development of Shakespearean comedy and romance*, Nueva York: Columbia University Press.

Garver, N. (1994), *This Complicated Form of Life*. Chicago: Open Court.

Glendinning, S. (1998), *On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. Londres: Routledge.

Goldman, A.I. (2002), *Pathways to knowledge. Private and public*. Nueva York: Oxford University Press.

Goodman, N., (1953/1979), *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Grice, H.P., (1957) «Meaning», *Philosophical Review*, vol. 66., pp. 377-88. [Traducción española: «Significado», *Cuadernos de Crítica*, México, 1978].

_____, (1975), «Logic and conversation», en P. Cole y J. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*. Vol. 3, Londres: Academic Press. [Traducción española: «Lógica y conversación» en L.M.V. Villanueva, *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 1991, pp. 511-530.]

_____, (1989), *Study in the Ways of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Haller, R., (1988), *Questions on Wittgenstein*, Londres: Routledge.

Hume, D., (1746/1992), *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.

_____, (1992), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos.

Ibáñez, A.H. (1999), «El mundo externo», en Villoro, L. (ed.), *El conocimiento*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta.

Kornblith, H. (2000), «The Contextualist evasion of Epistemology», *Philosophical Issues*, 10.

Kripke, S.A. (1972), *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

_____, (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Oxford: Basil Blackwell.

Lewis, D., (1969), *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Locke, J. (1690/1980), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.

Malcom, N., (1966), «Wittgenstein's *Philosophical Investigations*», en G. Pitcher (ed.) *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. Londres: McMillan.

McDowell, J., (1983), «Criteria, Defeasibility, and Knowledge», *Proceedings of the British Academy*, vol. Lxviii.

_____, (1984), «Wittgenstein on Following a Rule», *Synthese*, vol. 58.

_____, (1986), «Singular Thought and the Extent of Inner Space», en P. Pettit y J. McDowell (eds.), *Subject, Thought and Context*. Oxford: Clarendon Press.

_____, (1994), *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

Moore, G.E. (1903), «The refutation of idealism», *Mind*, XII, pp. 433-453 (trad. esp.: «La refutación del idealismo», Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1991, p. 9).

_____, (1959), «Proof of an External World», en su *Philosophical Papers*. Londres: George Allen and Unwin Ltd., pp. 127-150.

_____, (1959), «Four forms of Scepticism», en su *Philosophical Papers*. Londres: George Allen and Unwin Ltd., pp. 196-226.

Nagel, T., «Davidson's new cogito», [en el tomo de la Library of Alive Philosophers dedicado a la filosofía de Davidson]

_____, (1997), *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press.

_____, (1999), «The View from Nowhere», en Keith DeRose and T. Warfield (ed.) *Skepticism*. Oxford University Press. (Publicado originalmente en, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, cap. 5)

Popkin, R.H. (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press.

Putnam, H. (1992), *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

_____, (1999), *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. Nueva York: Columbia University Press. [traducción española: *Los tres lazos: mente, cuerpo y mundo*. Madrid: Siglo XXI]

_____, (2001), *50 años de filosofía vistos desde dentro*. Barcelona: Paidós.

Quesada, D. (1998), *Saber Opinión y Ciencia*. Barcelona: Ariel.

Quine, W.v.O., (1953), *From a logical point of view*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Traducción española: *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona: Ariel, 1962]

_____, (1960), *Word and Object*, Cambridge, Mass.: The MIT Press. [Traducción española: *Palabra y objeto*, Barcelona: Labor, 1960]

Rawls, J. (1971), *A theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Rorty, R., (ed.) (1967), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.

_____, (1982), *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____, (1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: FCE.

Rudd, A. (2000), «Scepticism: Epistemic and Ontological», *Metaphilosophy*, Vol. 31, Nº 3.

Russell, B., (1946), *Investigación sobre el significado y la verdad*, Buenos Aires: Losada.

_____, (1956), *Logic and Knowledge: Essays, 1901-1950*, Londres: Allen & Unwin [Traducción española: *Lógica y conocimiento*, Madrid: Taurus, 1966.]

_____, (1977), *Conocimiento humano*, Madrid: Taurus.

Schiffer, S. (1972), *Meaning*. Oxford: Clarendon Press.

_____, (1982), «Intention-based semantics» *Notre Dame Journal of Philosophy*, 43, 119-56.

_____, (1987), *Remnants of Meaning*. Cambridge, Mass.: MIT Press

Searle, J. (1965), «¿Qué es un acto de habla?», en Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 1991

_____, (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press. [Traducción española: *Actos de habla. Un ensayo en filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra, 1990.]

_____, (1992), *Intencionalidad*, Madrid: Tecnos.

_____, (1997), *La Construcción Social de la Realidad*, Barcelona: Paidós.

Sexto Empírico, *Hipótesis Pirrónicas*. Madrid: Akal, 1996.

Sosa, E. (1991), *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. MA.: Cambridge University Press.

_____, (ed.) (1994), *Knowledge and justification*. Dartmouth Publishing Company Limited.

_____, (1996), «Cómo resolver la problemática pirrónica: lo que se aprende de Descartes», *Teorema* Vol. XVI/1, pp. 7-26.

_____, (2000), «Skepticism and Contextualism», en E. Sosa y E. Villanueva (eds.), *Skepticism. Philosophical Issues 10, 2000*. Boston: Blackwell.

Strawson, P.F., (1950), «On referring», *Mind*, vol. LIX. [traducción española: «Sobre el referir», en Strawson, P.F., (1983) *Ensayos lógico-lingüísticos*. Madrid: Tecnos.]

_____, (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres: Routledge.

_____, (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Nueva York: Columbia University Press.

_____, (1992), *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Stroll, A., (1994), *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford: Oxford University Press.

_____, (2000), *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Nueva York: Columbia University Press.

Stroud, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (2000a), *Understanding Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (2000b), *The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour*. Oxford: Oxford University Press.

Valdés Villanueva, L.M., (1991), (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos.

West, C., (1989), *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press.

Williams, B. (1990), *Descartes: the Project of Pure Enquiry*. Londres: Penguin Books, (originalmente publicado simultáneamente por Pelican Books y Harvester Press en 1978).

Williams, M., (1996) *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. New Jersey: Princeton University Press.

_____, (2001), *Problems of knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, L., (1922/2002), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Tecnos.

_____, (1953/1988), *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Crítica.

_____, (1969/1997), *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa.

Worley, S. Mc Guire, *Emerson, Thoreau and the role of the Cultural Critic*.