

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS<sup>1</sup>



ESCEPTICISMO Y RACIONALIDAD  
REFLEXIONES CRÍTICAS EN TORNO AL  
PENSAMIENTO DE STANLEY CAVELL

**T E S I S**  
**QUE PRESENTA:**  
**MARIO GENSOLLEN MENDOZA**  
**PARA OPTAR EL TÍTULO DE**  
**MAESTRO EN FILOSOFIA**

DIRECTOR: DR. CARLOS PEREDA FAILACHE

MÉXICO, D.F.

2006



**MAESTRIA Y DOCTORADO**  
**EN FILOSOFIA**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**ESCEPTICISMO Y RACIONALIDAD**  
**REFLEXIONES CRÍTICAS EN TORNO AL PENSAMIENTO DE STANLEY CAVELL**

*A Pam, sin ninguna duda*



*Nací en un tiempo en que la mayoría de los jóvenes había perdido la creencia en Dios, por la misma razón por la que sus mayores la habían tenido —sin saber por qué. Y entonces, como el espíritu humano tiende naturalmente a criticar porque siente, y no porque piensa, la mayoría de los jóvenes escogió a la Humanidad como sucedáneo de Dios. Pertenesco, sin embargo, a aquel género de hombres que están siempre al margen de aquello a lo que pertenecen, no viendo sólo la multitud de la que son parte, sino también los grandes espacios que hay al lado. Por eso ni abandoné a Dios tan ampliamente como ellos, ni acepté nunca a la Humanidad. Consideraré que Dios, siendo improbable, podría existir, pudiendo por lo tanto deber ser adorado; pero que la Humanidad, siendo una mera idea biológica, y no significando más que la especie animal humana, no era más digna de adoración que cualquier otra especie animal. Este culto a la Humanidad, con sus ritos de Libertad e Igualdad, me pareció siempre una revivificación de los cultos antiguos, donde los animales eran como dioses, o los dioses tenían cabezas de animales.*

*Así, no sabiendo creer en Dios, y no pudiendo creer en una suma de animales, me quedé, como otros de la orla de las gentes, en aquella distancia de todo a la que comúnmente se llama la Decadencia. La Decadencia es la pérdida total de la inconsciencia; porque la inconsciencia es el fundamento de la vida. El corazón, si pudiera pensar, se pararía.*

Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*

## AGRADECIMIENTOS

Imposible, en una investigación de este carácter, agradecer a todos los que contribuyeron de alguna manera —ya fuese con alguna idea o sugerencia, o con aliento y motivación—, durante algún punto del trayecto, a que ésta llegara a su punto final. Agradecer, aquí, no tendrá el sentido de deslindar culpas de un modo políticamente correcto. Estoy consciente de que, si este trabajo tiene alguna virtud, se debe a otras personas; de sus errores y limitaciones, soy yo el único responsable. Empiezo de manera ascendente.

Agradezco a todos mis colegas y amigos, por sus pláticas siempre amenas y, por recordarme, día a tras día, que la filosofía es un ejercicio dialógico. Algunos de ellos: Vicente De Haro, María Elena García, Fernando Galindo, Alberto Ross, Guillermo Núñez, Pedro Jiménez, Víctor Doval, Miguel Ángel Marcos, Jesús Salazar, Adrián Sandoval y Claudia García. Muy en especial, a Julián Zárate, Edgar Rodríguez, Edgar Vite y Silvia Gutiérrez.

A mis maestros, de los cuales espero ser, pese a mis ideas personales, un digno alumno: Guillermo Hurtado, Pedro Stepanenko, Carlos Llano, Rocío Mier y Terán y Virginia Aspe. Muy en especial y con mucho cariño, a Luis Xavier López Farjeat, amigo de años atrás; a Héctor Zagal, amigo y maestro entrañable, gracias por su reiterada confianza; y, a Carlos Pereda, sobra decir que sin él, sin su aliento e impulso, este trabajo nunca se habría concluido.

Un especial agradecimiento tanto a Diego Ribes como al Profesor Cavell. Gracias por leer, en su momento, partes de este texto, y tener la bondad de responder a mis preguntas. Ellos me han recordado, como nadie, que el filósofo puede llevar a cabo lo que propone en sus teorías: en ellos dos encontré, no sólo a dos grandes filósofos, sino a dos estupendos seres humanos, cálidos y atentos, pese a que de mi parte sólo tenían a un estudiante insidioso y lleno de preguntas. Al Profesor Ribes le agradezco haberme facilitado algunos textos suyos que fueron determinantes para delinear ciertas ideas de este trabajo.

Por supuesto, a mi familia, estímulo constante, siempre presente en mi vida. A mi madre, la mujer más sensible, buena y recta que he conocido. A mi hermano, amante de la música, irónico como ninguno. A Francisco

MARIO GENSOLLEN MENDOZA

Jiménez, sin el cual esto hubiese sido imposible en la práctica (a veces creo que mientras yo me titulo en filosofía, él lo hace en burocracia). A mi abuela, con todo mi cariño. A mi padre y a mi abuelo, a los cuales recuerdo siempre. A mi nueva familia: Silvia, Mario, Gustavo y Ximena.

Por último, pero no al final, a Pamela; compañera, esposa y amiga. Por haber leído íntegro el texto, por haber hecho sugerencias siempre agudas, por sufrir el insomnio solidariamente hasta que este trabajo no estuvo terminado. Pero, sobre todo, por su amor, confianza y estímulo. Por ella, vale la pena, no lo dudo nunca, cualquier sacrificio. Gracias por cuidar celosamente la vida que puse en tus manos (Pttaps).

## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	11
INTRODUCCIÓN.....	13

### CAPÍTULO I

#### ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

1.1 La negación de lo humano.....	19
1.1.1 Escepticismo y epistemología.....	20
1.1.2 Escepticismo y lenguaje.....	27
1.2 Wittgenstein y el escepticismo.....	30
1.2.1 Strawson: escepticismo y naturalismo.....	31
1.2.2 La lectura cavelliana.....	42
1.3 La fragilidad del conocimiento humano.....	44
1.3.1 Los criterios y el escepticismo.....	57
1.3.2 Wittgenstein y Austin: los objetos genéricos y los objetos específicos.....	64

### CAPÍTULO II

#### ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

2.1 Mundo externo.....	77
2.1.1 El escepticismo del mundo externo.....	80
2.1.2 Lenguaje ordinario y escepticismo del mundo externo.....	82
2.1.3 Crítica indirecta al escepticismo del mundo externo.....	86
2.2 Otras mentes.....	91
2.2.1 La privacidad.....	94
2.2.2 Proyección empática y reconocimiento.....	97
2.2.3 La fantasía de necesaria inexpresividad.....	99
2.2.4 Lenguaje privado y expresividad humana.....	101
2.2.5 Lectura e interpretación.....	103
2.2.6 Vivir el escepticismo.....	106
2.3 El escepticismo como tragedia.....	108
2.4 Entre el mundo externo y las otras mentes.....	115

### CAPÍTULO III

#### DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

3.1 Las arritmias del escepticismo.....	117
3.2 El estilo filosófico y la primera persona.....	121
3.2.1 El estilo confesional.....	125
3.2.1.1 La voz de la tentación.....	128
3.2.1.2 La voz de la corrección.....	132
3.2.2 La escritura en primera persona.....	136
3.2.2.1 Del habla al texto.....	140
3.2.2.2 Discontinuidad discursiva.....	142
3.2.2.3 Poner al mundo en palabras.....	148
3.3 Lo extraordinario de lo ordinario: el romanticismo cavelliano...	149
CONCLUSIONES.....	153
BIBLIOGRAFÍA.....	161

## INTRODUCCIÓN

### EL ESCEPTICISMO Y LA VIDA HUMANA

Vacío es el argumento de aquél filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma.

*Epicuro*<sup>1</sup>

Para esa área de la filosofía que conocemos como Epistemología, Teoría del Conocimiento, incluso Gnoseología, el escepticismo efectivo, o su mera posibilidad, ha sido, a lo largo de la historia de la filosofía —y es, incluso en nuestros días— acicate y estímulo para la reflexión renovada<sup>2</sup>. No se puede negar, y no pretendo hacerlo en este trabajo, que el reto escéptico no constituya un ejercicio intelectual muy estimulante. Por el contrario. Creo que el escepticismo, dado que es un problema filosófico radical, impulsa al pensamiento a nuevos terrenos, despertándolo del entumecimiento racional y metodológico en el cual pudiera estar estancado.

Por otro lado, lo que quiero mostrar a lo largo de estas páginas, de la mano de la obra de Stanley Cavell, es que el escepticismo dista mucho de ser sólo un divertimento intelectual, incluso, un simple problema filosófico. Esta forma de ver el escepticismo parece estar demasiado difundida. Richard Rorty, por su parte, lo ve de este modo:

Los únicos que cuestionan la existencia visible del tomate son los profesores de epistemología que hacen menos tediosas sus clases alborotando al personal. Cuando dichos profesores dan con un estudiante pardillo e inestable que siente las catastróficas consecuencias del argumento escéptico, le instan a unirse al resto de sus compañeros, más sensatos, asegurando que se trata de «mera filosofía»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Epicurea* 221.

<sup>2</sup> Muestra de esto, un texto maravilloso: MARRADES MILLET, Julián y Nicolás SÁNCHEZ DURÁ: *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Valencia: Pre-textos 1994.

<sup>3</sup> RORTY, Richard: *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press 1982. Utilizo la versión castellana de José Miguel Esteban Cloquell: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos 1996, p. 263.

Para Rorty, como para la mayoría de los filósofos, el escepticismo no es más que una invención, un juego, un entretenimiento de la razón. Puede servir, en la medida en la que puede servir cualquier juego que despierte la mente, pero «ahí queda». No tiene mayor trascendencia que la que tiene dentro de las cuatro paredes del aula en la que se imparte la materia de Epistemología.

Parece que esta interpretación, tan difundida en los círculos filosóficos, procede de la lectura habitual que se hace de Hume y su relación (para muchos, su coqueteo) con el escepticismo<sup>4</sup>. Según esta interpretación, Hume abre una brecha profunda entre la vida cotidiana y el pensamiento y la reflexión filosóficas. Por un lado, tendríamos al Hume que niega cualquier tipo de demostración racional de la causalidad, la identidad personal, la fiabilidad de la percepción; y, por el otro, al Hume que alude a la Naturaleza como un territorio inmune a la amenaza escéptica. En otras palabras, un Hume profundamente pesimista frente a cualquier empresa epistemológica y teórica, y optimista frente a la vida cotidiana y sus placeres y seguridades.

Para Peter Strawson, esta brecha abierta por Hume puede subsanarse positivamente<sup>5</sup> —intento análogo al de muchos otros filósofos tanto modernos como contemporáneos. Para ellos, resulta paradójico que Hume cuente con ciertas creencias impuestas por la Naturaleza a nivel del pensamiento empírico cotidiano, y no cuente con ellas en el plano del pensamiento filosófico. La tarea, en este caso, será mostrar, aunque no mediante un argumento racional, qué papel juegan ciertas creencias dentro de nuestro sistema de pensamiento.

Curiosamente, en la vida cotidiana todos hemos sentido extrañeza, nos hemos sentido ajenos al mundo. Basten como ejemplos ciertos olvidos trascendentes —el nombre de una persona que nos importó en el pasado—, acciones que hicimos sin entender la razón que nos llevó a hacerlas —¿qué teníamos en la cabeza en ese momento?—, ciertas confusiones entre los sueños y la vigilia, creencias que adoptamos y que no sabemos de dónde

---

<sup>4</sup> Cf. FOGELIN, Robert J.: «Hume's skepticism», en: NORTON, David F. (ed.): *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press 1993, p. 90-116.

<sup>5</sup> Cf. STRAWSON, Peter F.: *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia University Press 1987. Utilizo la versión castellana de Susana Badiola: *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, Madrid: Antonio Machado Libros 2003.

## INTRODUCCIÓN

proviene, la pluralidad y disparidad de opiniones y creencias que adoptan los seres humanos... Estos sentimientos son fuertes indicativos de que la Naturaleza (o la sociedad, según rezan interpretaciones derivadas de los planteamientos humeanos) tampoco nos provee, como pensaba Hume, de certezas ni seguridades. En la vida cotidiana podemos sentir la misma perturbación que sentimos en el plano teórico: «nada nos garantiza nada».

Stanley Cavell no adopta ni el pesimismo humeano respecto a la razón teórica, ni el pesimismo ordinario respecto a la vida cotidiana. Cavell, en otras palabras, no abraza ni el pesimismo epistemológico ni el ordinario. Por el contrario, Cavell piensa que estas decepciones son fruto de una confusión: el filósofo escéptico cree haber hecho un descubrimiento fatal para las aspiraciones del conocimiento humano, o bien un descubrimiento que perturba la tranquilidad de nuestra vida diaria. Para Cavell, este descubrimiento fatal no es otra cosa que el descubrimiento de un hecho perfectamente razonable: *la finitud humana*.

En este sentido, el pensador norteamericano no cree que el escepticismo sea un impedimento fatal para las aspiraciones de la razón *humana* (pues sí lo es para la razón *ilustrada*), ni un impedimento para que nos maneje adecuadamente, a pesar de los frecuentes tropiezos, en nuestra vida cotidiana.

Así, el escepticismo se revela como un deseo de trascendernos, de salir de nuestra piel, de negar nuestra condición finita: ya sea postulando entidades, estructuras o instituciones impersonales; o negando cualquier tipo de relación entre el hombre y el mundo, o entre el hombre y el hombre. La moraleja epistemológica que nos deja la obra de Stanley Cavell, y a la que pretendo llegar en estas páginas, es la siguiente: el escepticismo no es algo que pueda refutarse mediante la razón, pero tampoco es algo que pueda superarse sin nuestra intervención (por ejemplo, la sujeción involuntaria del sujeto a la Naturaleza en Hume). Siempre y en cada caso se necesita de nuestra intervención y, por tanto, es nuestra responsabilidad y está en nuestras manos tanto nuestra relación con el mundo como con los otros seres humanos.

La estrategia de Cavell frente al escepticismo adquiere una doble vertiente; digamos que implica, en sentido metafórico, cierto descenso y cierto ascenso:



- a) En primer lugar (el descenso), tendremos que reconocer la finitud humana. Para ello, es necesario apelar al carácter razonable del argumento escéptico. La naturaleza humana es caracterizada, así, como una naturaleza finita que no puede hacerle frente de manera contundente al reto escéptico. Sin embargo, por otro lado, es necesario mostrar que la amenaza escéptica no logra la generalidad que pretende: no hecha por tierra la fiabilidad del conocimiento en general. En este sentido, el escepticismo sigue siendo una amenaza, aunque no lo sea de un modo general: una amenaza que incide de manera directa en nuestra relación con el mundo y nuestra relación con otros seres humanos; relaciones que no se fundamentan en el conocimiento.
  
- b) En segundo lugar (el ascenso), habrá que recuperar al hombre y al mundo, perdidos en el juego argumentativo entre el escéptico y el antiescéptico. Las arritmias que se dan en ese vaivén argumentativo socavan y corrompen la verdadera condición humana: deforman el comercio ordinario que se da entre el hombre y el mundo, y entre los hombres. Por ello, habrá que «poner el mundo en palabras», «regresar a casa», ambas metáforas cavellianas; o bien, «reconducir a las palabras de su uso metafísico a su uso ordinario», metáfora wittgensteiniana.

La primera estrategia la abordo, con cierta precisión, en los dos primeros capítulos; la segunda, con alguna soltura, en el tercer capítulo. He intentado ceñirme a los argumentos cavellianos, aunque es mi voz la que está detrás de todas las palabras. No pienso haber afirmado nada que no crea, y la distancia crítica que requiere toda investigación seria siempre ha estado presente, aunque cobre sonido sólo hasta las conclusiones. Este trabajo bien puede considerarse expositivo, aunque sé perfectamente que he intentado que sea completamente crítico. Como sugería Karol Wojtyła, la obra de un filósofo debe servirle a otro filósofo sólo como signo, nunca como significante: a través de sus palabras debemos ser capaces de ver la realidad. Es en ese sentido, y no en otro, en el que aquí hago exégesis. Si se equivoca Cavell en lo que yo pienso que ha acertado, yo también me he equivocado al creerlo y defenderlo.

\* \* \*

## INTRODUCCIÓN

A lo largo de este trabajo me he servido, en la medida de lo posible, de las pocas traducciones disponibles de la obra de Cavell al castellano. Sobra decirlo, de la bibliografía crítica no se dispone de ninguna. Por ello, he traducido, en el cuerpo del trabajo, todas las citas textuales de las que no disponemos de traducción, agregando, a pie de página, el texto de control en su lengua original. He deseado respetar radicalmente, en el cuerpo del trabajo, el idioma castellano; dejando a pie de página las citas en otros idiomas (inglés y francés).

Es bastante grato, en recompensa a la poca difusión del pensamiento de Cavell en nuestro idioma, disponer de estupendas traducciones de su obra, por lo cual me he sentido tranquilo a la hora de citarlas en este trabajo. Diego Ribes (traductor de *The Claim of Reason* y *In Quest of the Ordinary*) y Antonio Lastra (traductor de *A Pitch of Philosophy*), han realizado una tarea formidable.

Este trabajo debe mucho a ciertos textos, algunos de los cuales son citados con bastante frecuencia. Sin embargo, vale la pena recordarlos y mencionar a los que no me refiero de manera explícita a lo largo de este trabajo: de las obras interpretativas del pensamiento de Stanley Cavell, fundamentalmente los textos de Espen Hammer, Richard Fleming y Stephen Mulhall; de las obras interpretativas del pensamiento de Ludwig Wittgenstein, estoy seriamente comprometido con las ideas de Cora Diamond, James Conant, Jacques Bouveresse, Caleb Thompson y, por supuesto, Stanley Cavell; de las obras secundarias, las compilaciones de artículos *Mirar con cuidado* y *La certeza, ¿un mito?*, algunos textos y artículos de Carlos Pereda, y un par de artículos tanto de Guillermo Hurtado como de Héctor Zagal. De igual modo, este texto debe mucho a conversaciones sostenidas, ya sea en persona o por medios electrónicos, con Tobías Grimaltos, Diego Ribes, y el propio Stanley Cavell. Algunas ideas sustanciales fueron clarificadas en un par de conversaciones que sostuve con dos filósofos a los que admiro profundamente: Richard Moran y Franco Volpi. Cabe hacer una mención especial a Diego Ribes, pues sus interpretaciones de Cavell me han brindado luz, ahí donde sólo veía sombras.

Por último, he decidido, espero que acertadamente, mantener un grueso aparato crítico, pese a que la proliferación de citas y notas al pie pueda interrumpir una lectura corrida del texto. La razón de ello no es simple erudición. Creo que es indispensable hacer notar que, pese a que en castellano Cavell apenas empieza a ser conocido, su obra tiene ya un tiempo

MARIO GENSOLLEN MENDOZA

importante de ser estudiada en Estados Unidos y Gran Bretaña. Del mismo modo, desde hace ya algunos años empieza a ser conocida en Alemania, Francia e Italia. Nuestro rezago filosófico, lamentablemente, nos ha hecho desconocer la obra de uno de los filósofos más importantes de la segunda mitad del siglo veinte. Este trabajo, sin ninguna pretensión más que de ser lo que es, quiere ser una pequeña y humilde contribución para subsanar ese desconocimiento.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

Es imposible escribir sobre uno mismo con más verdad que la que uno *es*. Esta es la diferencia entre escribir sobre uno mismo y sobre los objetos externos. Se escribe sobre uno mismo tan alto como se está. No está uno sobre zancos o en una escalera, sino sólo sobre los pies.

Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup>

### 1.1 La negación de lo humano

La noción básica sobre la cual gira el pensamiento cavelliano es la de «escepticismo»<sup>2</sup>. Sobre ella, Cavell explora los más variados temas, sirviéndole ésta de herramienta de lectura e interpretación de textos filosóficos, literarios, películas de los años treinta y el movimiento psicoanalítico. En este sentido, Cavell usa la noción de «escepticismo» como el epicentro de una obra interdisciplinaria con alcances éticos,

<sup>1</sup> *Vermischte Bemerkungen* §172. Cito la versión castellana de Elsa Cecilia Frost: *Aforismos. Cultura y Valor*, Madrid: Espasa Calpe (col. Austral, vol. 381) 1995.

<sup>2</sup> Mulhall lo ve así: «Cavell's concern with the distinctiveness of American philosophy creates a more complex mapping of assumptions and themes. In so far as any serious philosophy must address perennial philosophical issues in their distinctively modern guises, Cavell investigates the nature of human existence —the relations between mind and body, subject and objective world, fact and value, individual community, thought and language— through the lens of a characteristically modern preoccupation which places each of those relations in question: the threat of skepticism», en: MULHALL, Stephen: «Introduction», en: CAVELL, Stanley: *The Cavell Reader*, ed. Stephen Mulhall, Blackwell Publishers 1996, p. 4. Otra interpretación, como la de Michel Valensi, sugiere que el escepticismo no es el tema o enigma principal de la obra cavelliana, sino el problema de «la herencia», el cual desarrolla Cavell en su trilogía emersoniana (*This New Yet Unapproachable America, Conditions Handsome and Unhandsome, y Emerson's Transcendental Etudes*): «Le problème —l'enigme—, posé par Cavell dans ce que l'on pourrait appeler sa trilogie émersonienne, porte sur la question de l'héritage. C'est aussi une question qui traverse l'œuvre tout entière de Cavell, et ses démarches vers Shakespeare, vers le cinéma américain, vers une certaine idée du scepticisme consistant, pour une part, à tenter de constituer une loi première pour un monde qui naît après la loi ; un monde qui naît après que la loi a bel et bien été donnée. Tenter de reconstituer la loi éparse, préalable, qui sous-tend ce monde. Son Monde. Le «nouveau» Monde», en: VALENSI, Michael: «La voix de Stanley Cavell», en: *Archives de Philosophie* 59 (1996), p. 85-86. Una interpretación, a mi parecer, errada desde el momento en que da prioridad a los últimos estudios de Cavell sobre el pensamiento emersoniano, en lugar de dar prioridad a la obra total de Cavell como un conjunto completo y coherente.

epistemológicos y estéticos<sup>3</sup>. Como es usual en la escritura del filósofo norteamericano, esta noción no goza de un significado unívoco, académico o técnico. Más bien, expresa una intuición básica con alcances antropológicos, que irá desarrollando y desenvolviendo en las páginas de *The Claim of Reason*<sup>4</sup> (*Reivindicaciones de la razón*), y en todas sus demás obras. En este breve apartado sólo ofreceré algunos de sus detalles más luminosos de un modo preliminar.

### 1.1.1 Escepticismo y epistemología

En la noción de «escepticismo» Cavell asocia dos nociones que Putnam entiende de manera separada y denomina «metafísica» y «escepticismo»<sup>5</sup>. Dado que para Cavell tanto el escepticismo como su tendencia opuesta (la «metafísica», en terminología de Putnam) no se reducen al espectro de la epistemología, es inútil situar, cuando Cavell critica a la «metafísica», a alguna corriente o pensador concreto. De hecho, existen conexiones que pueden ser señaladas entre análisis cavellianos con análisis del denominado «realismo metafísico»<sup>6</sup>. Lo mismo sucede con el «escepticismo». Cavell no suele (aunque a veces lo haga) mencionar, cuando habla de éste, a ninguna

<sup>3</sup> Mostrar que pensamiento cavelliano logra esta interdisciplinariedad es la preocupación principal de Diego Ribes en su obra *Lo humano entre áreas. Arte, ciencia, tecnología, filosofía* (Valencia: Institució Alfons El Magnànim 2000).

<sup>4</sup> Cf. CAVELL, Stanley: *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press 1979-1982-1999. En adelante CR y página, para la versión original en inglés; y, Rr y página, para la versión castellana de Diego Ribes (*Reivindicaciones de la razón*, Madrid: Síntesis 2003).

<sup>5</sup> «Part of what is puzzling about Cavell's use of "skepticism" is that he seems to regard both metaphysical realism and positivism as *forms* of skepticism, or at least as expressions of the skeptical impulse. Yet, in the conventional usage, skepticism is the denial of knowledge. It is traditional supposed to be easy to tell who is and who isn't a skeptic (...); and traditional metaphysical realism and positivism are seen as alternative *answers* to skepticism. How can answering skepticism be tantamount to skepticism?», en: PUTNAM, Hilary: «Introducing Cavell», en: COHEN, Ted, Paul GUYER y Hilary PUTNAM (eds.): *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell*, Texas Tech University Press 1993, p. vii.

<sup>6</sup> Cf. STONE, Abraham D.: «Specific and Generic Objects in Cavell and Thomas Aquinas», en: *Philosophy and Phenomenological Research* 67-1 (2003), p. 48-74; y, STONE, Abraham D.: «On Husserl and Cavellian Scepticism», en: *Philosophical Quarterly* 50 (2000), p. 1-21. Sin embargo, Putnam parece opinar lo contrario. Cf. PUTNAM, Hilary: «Introducing Cavell», ed. cit., p. vii-viii. A este respecto, me adhiero a la postura de Jaime Nubiola: «(...) la filosofía analítica puede ser entendida no sólo como la última transformación de la filosofía trascendental kantiana, sino también como una forma más rica, es decir, con mayor sensibilidad epistemológica, de reflexión filosófica que recupera los mejores resultados de la tradición metafísica realista», en: NUBIOLA, Jaime: *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona: EUNSA (Serie Filosófica) 1994-1996. p. 40-41. En este sentido, creo que Cavell se adheriría a la corriente analítica que recupera las intuiciones de una sana (y humana) metafísica realista.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

corriente o pensador concreto. También podrían existir coincidencias entre ciertos análisis suyos con los de algunos pensadores que han sido denominados o se han autodenominado «escépticos»<sup>7</sup>. Esto no quiere decir que la filosofía no pueda expresar cierto escepticismo o cierta metafísica, sino que éstos no son una patente del pensamiento filosófico<sup>8</sup>.

Entonces, si el escepticismo y la metafísica, tal y como los entiende Cavell, no son fruto exclusivo de la reflexión filosófica<sup>9</sup>, ¿qué son? Para Cavell, existe una conexión permanente entre ellos y nuestra condición humana. En ese sentido, estos dos se alojan en lo más profundo del ser humano. Son tendencias que solemos adoptar tanto en nuestras teorías como en nuestra vida práctica. Ahora, habría que responder a dos preguntas: ¿en qué consisten dichas tendencias?, y, ¿por qué solemos adoptarlas —a veces, incluso, sin resistencia?

Tradicionalmente se entiende por «escéptica» toda postura que ponga en duda la capacidad humana para conseguir el conocimiento o la verdad. Las afirmaciones escépticas suelen ser del tipo: «la realidad es incognoscible», «no puedo saber si estoy despierto o estoy soñando», «no se puede saber lo que sucede en la mente de otra persona», «nadie puede saber que hay otras mentes además de la suya», «no puedo saber que hay un mundo externo fuera de mí», etcétera. El giro de tuerca que hace Cavell al respecto es señalar que tanto lo que tradicionalmente se entiende por «escepticismo»,

<sup>7</sup> Quizá, por esta razón, Michael Williams en su obra *Unnatural Doubts* (Blackwell 1991), incluye a Cavell dentro de los filósofos herederos del pesimismo epistemológico de Hume. Aunque esta afirmación se puede matizar, es cierta en alguna medida.

<sup>8</sup> Éste es, me parece, el punto que confunde Rorty en su crítica al pensamiento cavelliano. Para Rorty, no existe una conexión entre el escepticismo, tal y como es expresado por la filosofía, y el escepticismo de la vida cotidiana, tal y como es expresado, por ejemplo, en las tragedias de Shakespeare. Rorty cree que Cavell intenta tender un puente entre el escepticismo de la academia y el de la vida cotidiana, pero no se percató de que el puente se tiende de manera inversa. El escepticismo, cabe decirle a Rorty, va de la condición humana a todas sus manifestaciones. Una de ellas, la filosofía. Cf. RORTY, Richard: «Cavell on Skepticism», en: *The Review of Metaphysics* 34 (1980-1981), p. 759-774.

<sup>9</sup> Ésta es, a mi parecer, la diferencia entre Ryle y otros filósofos del lenguaje ordinario como Austin, Wittgenstein y Cavell. Para Ryle, los problemas filosóficos —el escepticismo incluido—, son fruto exclusivamente de la reflexión filosófica, a la cual pertenece la patente. Las tesis filosóficas, para Ryle, perturban el núcleo de la lógica de nuestra experiencia ordinaria. Cavell, a diferencia de Ryle, analiza, en este caso el problema del escepticismo, y detecta que su formulación filosófica deviene de la condición humana y de su tendencia a negarse a sí misma, lo cual constituye el núcleo mismo del escepticismo. Por ejemplo, cf. RYLE, Gilbert: *The Concept of Mind*, The University of Chicago Press 1949. Véase la versión castellana de Eduardo Rabossi: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires: Paidós 1967. En especial, p. 13-25.



como su contrapartida, la «metafísica», provienen de la tendencia natural del hombre a ir más allá de sí mismo o negarse de manera radical. Una tendencia única que tiene el hombre de querer estar fuera de su propia piel. Así lo ve Putnam:

En suma, tanto el «escéptico» como sus «oponentes» [los metafísicos] rechazan la primacía y realidad (o mejor, la primacía de la realidad) del mundo de la vida. El mundo humano ordinario es sobre el que están todos y cada uno de los escépticos; el escepticismo, como Cavell lo entiende, es una perpetua insatisfacción con la posición humana, la exigencia de una visión divina (*God's Eye View*) o, en su defecto, de ninguna en lo absoluto, que degrada la única perspectiva de la que disponemos. Es esta degradación de la posición humana, esta aspiración a estar fuera de nuestra propia piel (ninguna otra cosa sería suficientemente buena), lo que Cavell denomina «escepticismo»<sup>10</sup>.

La interpretación de Putnam requiere una explicación detallada. Por un lado, el escepticismo, tal cual lo entiende Cavell, es una tendencia humana que niega la primacía y realidad del mundo de la vida (*life world*; o, en terminología husserliana, el *Lebenswelt*). Si ahondamos un poco más en la historia de la filosofía moderna y contemporánea, podemos entender la reivindicación cavelliana del mundo de la vida como una reivindicación del *esse* sobre el *ens cogitans*, del ser y de la realidad sobre las ideas y los conceptos. Una reivindicación parecida a la que hace Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature (La filosofía y el espejo de la naturaleza)*, y Carlos Llano en su reciente obra *Abstractio*. En el caso de Rorty, éste intenta acabar con la idea epistemológica que da prioridad a los objetos inmediatos de la conciencia, y con la concepción de la mente como un espejo de la naturaleza (de la realidad, del mundo, o del ser)<sup>11</sup>. En el caso de Llano, se intenta dismantelar lo que denomina «metafísica racionalista»,

<sup>10</sup> «In sum, both the "skeptical" and his "opponents" deny the primacy and reality (or better, the primacy of the reality) of the life world. The ordinary human world is what they are one and all skeptics about, skepticism, as Cavell sees it, is a perpetual dissatisfaction with the human position, a demand for God's Eye View or Nothing, that degrades the only perspective that is actually available to us. It is this downgrading of the human position, this aspiration to be outside our own skins (nothing else would be good enough), that Cavell calls "skepticism"», en: PUTNAM, Hilary: «Introducing Cavell», ed. cit., p. vii-viii. La traducción es mía.

<sup>11</sup> Cf. RORTY, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press 1979. Véase la versión castellana de Jesús Fernández Zulaica: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra (col. Teorema, Serie Mayor) 1989, p. 13-21.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

«que tiene más en cuenta las ideas que elaboramos sobre las realidades, que las realidades sobre las que elaboramos las ideas»<sup>12</sup>.

Históricamente, podemos rastrear la opresión del mundo ordinario, por ejemplo, en Descartes, que al fundamentar todo conocimiento en la realidad transparente del *cogito*, pierde la realidad del mundo externo y de los demás seres humanos en la validez de una certeza subjetiva. El solipsismo cartesiano sólo es superado por la idea de Dios<sup>13</sup>. Pero la huida y degradación del mundo ordinario no fue inaugurada por Descartes, ya que el mismo Cavell ve en Platón su más fuerte opresor:

Evidentemente, lo que pretendo —siguiendo al segundo Wittgenstein y la práctica de mi maestro J. L. Austin— es cuestionar lo que llamo el deseo de la filosofía de escapar a lo ordinario y cotidiano, un deseo filosófico tan antiguo como el retrato de lo cotidiano que ofrece la *República* de Platón, en su Mito de la Caverna, condición ordinaria de la que, se entiende, la filosofía ha de emanciparnos (de la Caverna, no del Mito)<sup>14</sup>.

Como el mismo Cavell sugiere en otro sitio, el Mito de la Caverna platónico interpreta a la condición humana ordinaria y al mundo de la vida como una perspectiva humana que se puede superar a través de la filosofía, a la cual entiende como un ascenso y como cierta trascendencia<sup>15</sup>. La lectura

<sup>12</sup> LLANO, Carlos: *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, México: Universidad Panamericana-PCOSA (col. Claves, vol. 36) 2005, p. 9. También, cf. LLANO, Carlos: «La "Introducción" a la *Crítica de la Razón Pura* y el *Comentario al De Trinitate de Boecio* de Santo Tomás de Aquino», en: *Tópicos* 21 (2001), p. 27-67.

<sup>13</sup> Cf. AT VII 34-52. A este respecto, Cavell opina en la parte cuarta de *The Claim*: «When I said just now that I wished "to understand how the other now bears the weight of God, shows me that I am not alone in the universe", I was claiming to be giving a certain derivation for the problem of the other. But I was also echoing one formulation Descartes gives his motive in wanting to find what is beyond doubt, viz., to know beyond doubt that he is not alone in the world (third Meditation). Now I ask, in passing but explicitly, why it is Descartes does not try to defeat that possibility of isolation in what would seem (to whom?) the most direct and the surest way, by locating the existence of one another finite being», en: *CR*, p. 482.

<sup>14</sup> *Rr*, p. 12.

<sup>15</sup> Cf. *Politeia*, 532a ss. Ahí, dice Platón: «Pues así también cuando, mediante la dialéctica y renunciando en absoluto al uso de los sentidos, sino por obra de la razón, se esfuerza uno por lanzarse a lo que cada cosa es en sí, y no cesa en este empeño hasta no haber alcanzado, con la sola inteligencia, lo que es el bien en sí mismo, con lo cual llega al término mismo de lo inteligible, como el otro, en nuestra alegoría, había llegado al de lo sensible (...) Y la liberación de las cadenas, proseguí, y la conversión de las sombras a los simulacros y la luz; y la subida del subterráneo hacia el sol, con la impotencia del evadido, al llegar ahí, de percibir todavía los animales, las plantas y la luz solar, sino únicamente los reflejos divinos en la superficie de las aguas y las sombras de objetos reales, aunque ya no las sombras de imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es de la misma condición tenebrosa —he ahí la virtud que



cavelliana de Wittgenstein intenta curarnos de esa ilusión de falsa trascendencia, la cual nos hace perder, en última instancia, al mundo y al hombre<sup>16</sup>. Como dice Cavell: «El sol platónico nos ha mostrado el hecho de que estamos encadenados, pero ese sol fue producido por las cadenas»<sup>17</sup>. En ese sentido, el sol platónico no es más que una ilusión que nosotros mismos hemos producido por nuestra perpetua insatisfacción con nuestra condición finita<sup>18</sup>. Curados de dicha insatisfacción —meta principal de la filosofía en su talante terapéutico—, el ansia por alcanzar el sol se desvanecerá.

---

posee el estudio de las ciencias que hemos pasado en revista. Eleva la mejor parte del alma a la contemplación del mejor de los seres, no de otro modo que, según vimos, asciende el más brillante de los órganos del cuerpo a la contemplación de lo que hay de más luminoso en el mundo corporal y visible». Cito la versión castellana de Antonio Gómez Robledo: *La República*, México: UNAM (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) 2000.

<sup>16</sup> La tendencia escéptica de reprimir o huir del mundo ordinario, del mundo y de los otros seres humanos (y, en última instancia, de la realidad), tiene connotaciones tanto epistemológicas, como éticas y estéticas. A este respecto, resulta especialmente iluminadora la apreciación de Diego Ribes: «Y la idea general sugerida aquí es que podría ocurrir que, una vez terminada la elaboración de una teoría perfectamente articulada, hayamos perdido la existencia de la cosa misma de la que la teoría quería ser teoría; lo mismo que dice Wittgenstein sobre nuestros argumentos estéticos, que una vez terminados, el objeto del arte ha desaparecido de nuestra vista, de nuestra consideración; produciéndose así el fenómeno (¿monstruoso?) de una teoría y crítica estéticas sin experiencia (del objeto, estética)», en: RIBES, Diego: «Observaciones sobre la escritura de Stanley Cavell», en: CAVELL, Stanley: *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, versión castellana de Diego Ribes, Madrid: Cátedra-Universitat de València (col. Frónesis) 2002, p. 36. En adelante *Ebo* y página, para la versión castellana; y, *IQO* y página para la versión original en inglés (*In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*, The University of Chicago Press 1988-1994).

<sup>17</sup> «Plato's sun has shown us the fact of our chains; but that sun was produced by these chains», en: CAVELL, Stanley: *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Living Batch Press 1989, p. 46. En adelante, *NYUA* y página. La traducción es mía.

<sup>18</sup> La apreciación de Cavell es la siguiente: «Wittgenstein's appeal or "approach" to the everyday finds the (actual) everyday to be as pervasive a scene of illusion and trace and artificiality (of need) as Plato or Rousseau or Marx or Thoreau had found. His philosophy of the (eventual) everyday is the proposal of a practice that takes on, takes upon itself, precisely (I do not say exclusively) that scene of illusion and of loss; approaches it, or let me say reproaches it, intimately enough to turn it, or deliver it; as if the actual is the womb, contains the terms, of the eventual. The direction out from illusion is not up, at any rate not up to one fixed morning star, but down, at any rate along each chain of a day's denial. Philosophy (as descent) can thus be said to leave everything as it is because it is a refusal of, say disobedient to, (a false) ascent, or transcendence. Philosophy (as ascent) shows the violence that is to be refused (disobeyed), that has left everything not as it is, indifferent to me, as if there things in themselves. Plato's sun has shown us the fact of our chains; but that sun was produced by these chains. Sharing the intuition that the human existence stands in need not of reform but of reformation, of a change that has the structure of a transfiguration, Wittgenstein's insight is that the ordinary has, and alone has, the power to move the ordinary, to leave the human habitat habitable, the same transfigured», en: *NYUA*, p. 46-47.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

En el polo opuesto, el escepticismo tradicional, defraudado por las falsas esperanzas que puso en el metafísico, niega cualquier tipo de conexión posible entre el hombre, finito al fin y al cabo, y el mundo ordinario<sup>19</sup>. El escéptico, como lo sugiere Cavell en repetidas ocasiones, cree haber hecho un descubrimiento epistemológicamente fatal para las aspiraciones del ser humano. Y en dicho descubrimiento cifra sus más crueles argumentos. La estrategia de Cavell, en este punto, será señalar que para salir del escepticismo, para *redimirnos* de su sombra, no hace falta refutarlo. Es más, dicha refutación sería una tendencia igualmente escéptica<sup>20</sup>. Tanto en el ascenso, como en cierto descenso, perdemos la realidad del mundo y de los otros seres humanos. Por ello, para Cavell es necesario proteger el argumento escéptico:

<sup>19</sup> Paradoja similar a la que señala Putnam en su obra *The Many Faces of Realism* (Open Court Publishing Company 1987): «En primer lugar, esta perspectiva ilustra el hecho de que el Realismo con una "R" mayúscula no siempre da lo que el ingenuo espera de él. Si hay algún atractivo del Realismo que sea enteramente legítimo es la apelación al sentimiento del sentido común de que *por supuesto* hay mesas y sillas, y cualquier filosofía que nos diga que realmente no existen —que realmente sólo hay datos de los sentidos, o sólo "textos", o lo que sea—, es algo más que disparatada. El Realismo me recuerda al seductor en el melodrama pasado de moda. En los melodramas de la década de 1890, el seductor siempre prometía a la inocente doncella cosas diversas que nunca cumplía cuando llegaba el momento. En este caso, el realista (el malvado seductor) promete al sentido común (la inocente doncella) que la rescatará de sus enemigos (idealistas, kantianos y neokantianos, pragmatistas y el temible, autodenominado "irrealista" Nelson Goodman) quienes (el realista dice) quieren privarla de sus queridos cubitos de hielo y sillas. Enfrentada a este terrible porvenir, la bella doncella elige, por supuesto, la compañía del realista del sentido común. Pero, cuando han viajado juntos un rato, el "realista científico" anuncia que lo que la doncella va a conseguir *no son* sus cubitos de hielo, sus mesas y sillas. De hecho, todo lo que realmente hay —le dice el realista científico durante el desayuno— es lo que la "ciencia acabada" dirá que hay —sea lo que sea—. Ella es abandonada con un pagaré para "ella no sabe qué", y con la garantía de que aunque *no haya* mesas y sillas, hay aún algunas *Dinge an sich* que su "imagen manifiesta" (o su "física natural", en expresión de algunos realistas científicos) "representa". Algunos dirán que la dama ha sido engañada». Utilizo la traducción de Margarita Vázquez y Antonio Manuel Liz: *Las mil caras del realismo*, Barcelona: Paidós-I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona (col. Pensamiento contemporáneo, vol. 31) 1994, p. 42.

<sup>20</sup> Así lo ve claramente Alex R. Nadal: «De hecho, para Cavell, el escepticismo filosófico tradicionalmente se ha intentado superar alcanzando no un conocimiento *más o menos veraz* sino uno *absolutamente verdadero*. Pero tal búsqueda de certeza absoluta, en su opinión, no ha hecho sino radicalizar la problemática escéptica; y no porque no haya encontrado el tipo de conocimiento buscado sino, precisa y paradójicamente, porque lo ha encontrado, *porque ha tenido éxito en su empresa*. El mismo gesto por el que se pretende superar al escepticismo es ya un gesto escéptico y, por ello, la estrategia es circular y viciosa», en: NADAL, Alex R.: «Othello y el problema de los otros. Una aproximación a la filosofía de Stanley Cavell», en: *Dáimon* 25 (2002), p. 44.

(...) el escepticismo es un lugar, probablemente el lugar secular fundamental, donde se expresa el deseo humano de negar la condición de la existencia humana, y en la medida en que esta negación es esencial a lo que entendemos por lo humano, el escepticismo no puede, o no debe, ser negado. Esto hace del escepticismo un argumento interno a la criatura humana individual, o separada; por decirlo así un argumento del yo consigo mismo (por encima de su finitud)<sup>21</sup>.

Siguiendo la enseñanza del segundo Wittgenstein, de Austin, Thoreau, Emerson, Shakespeare, Wordsworth, Coleridge, entre muchos otros, Cavell no intentará refutar al escepticismo, sino caracterizarlo como una posibilidad o tentación significativa, siempre presente, de la condición humana<sup>22</sup>. De este modo, la filosofía se vuelve un descenso hacia el conocimiento (más bien, *reconocimiento*), de nuestra finitud, en lo cual Cavell cifra su principal preocupación filosófica<sup>23</sup>.

Wittgenstein será quien le permita a Cavell realizar este descenso hacia el reconocimiento de nuestra finitud en el terreno epistemológico y lingüístico. Para Cavell, Wittgenstein funge como un filósofo prototípico de lo que implica el compromiso y la reivindicación del mundo ordinario, aquél del que escapan el metafísico y el escéptico. Sin embargo, dicho descenso, tanto para Wittgenstein como para Cavell, implica cierta destrucción. Como el mismo Wittgenstein escribiera en sus *Philosophische Untersuchungen* (*Investigaciones filosóficas*): «¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Ebo, p. 61-62.

<sup>22</sup> «By skepticism Cavell means the radical epistemological questioning engaged in by René Descartes, David Hume, and others —questioning that leads these philosophers to doubt whether we can know with certainty the existence of objects and other minds. Following J. L. Austin, Wittgenstein, and several literary figures (among them Thoreau and Shakespeare), Cavell tries not to refute skepticism but to characterize it as a significant human possibility or temptation», en: FISCHER, Michael: *Stanley Cavell and Literary Skepticism*, The University of Chicago Press 1989, p. xi.

<sup>23</sup> «The burden of Stanley Cavell's philosophy is the acknowledgment of human finitude», en: MULHALL, Stephen: «Introduction», en: CAVELL, Stanley: *The Cavell Reader*, ed. Stephen Mulhall, Blackwell Publishers 1996, p. 1. En adelante, TCR y página.

<sup>24</sup> *Philosophische Untersuchungen* §118. Cito la versión castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM-Crítica 1988.

### 1.1.2 Escepticismo y lenguaje

En este punto se destaca una segunda arista del impulso escéptico: su tendencia ya no sólo a sublimar conceptos e ideas (en suma, al pensamiento), en detrimento del mundo y la realidad, sino al lenguaje. En otras palabras, una tentación que consiste en idealizar al lenguaje llevándolo lejos de su carácter público, de las prácticas sociales que dotan de significado a las palabras y de sentido a las oraciones. Así lo rescata Wittgenstein en un bello aforismo de las *Investigaciones*: «(...) los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta (*feiert*)»<sup>25</sup>. Lo cual sugiere que, en ocasiones, solemos hablar fuera de los juegos del lenguaje, con criterios gramaticales privados, lo cual trae consigo la desconexión con el mundo donde el lenguaje *funciona*, y la separación de la posición que ocupan en nuestro sistema de conceptos<sup>26</sup>. Al respecto, Wittgenstein afirma: «Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío (*wenn die Sprache leerläuft*), no cuando trabaja (*nicht wenn sie arbeitet*)»<sup>27</sup>.

La tentativa de sublimar al lenguaje es detectada por Wittgenstein en su mismo *Tractatus logico-philosophicus*, donde el lenguaje se sujetaba al rígido *corset* de la estructura lógica del mundo y del pensamiento. Para el segundo Wittgenstein y para Cavell, el lenguaje necesita *fricción*, no puede estar alejado por completo del terreno *áspero* de las prácticas lingüísticas. Si no, dicho lenguaje —el lenguaje ideal—, amenaza con convertirse en algo *vacío*:

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia). El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío (*Leerem*). —Vamos a parar a terreno helado en donde falta la

<sup>25</sup> *Philosophische Untersuchungen* §38.

<sup>26</sup> «I have related the initiating experience of the philosopher, and his ensuing progress, to Wittgenstein's notion of "speaking outside language-games" (...), suggesting that what happens to the philosopher's concepts is that they are deprived of their ordinary criteria of employment (which does not mean that his words are deprived of meaning —one could say that such words have nothing *but* their meanings) and, collecting no new ones, leave his concepts without relation to the world (which does not mean that what he says is false), or in terms I used earlier, remove them from their position among our system of concepts», en: *CR*, p. 226.

<sup>27</sup> *Philosophische Untersuchungen* §132.

fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar, por ello necesitamos la fricción (*Reibung*). ¡Vuelta a terreno áspero (*rauhem Boden*)!<sup>28</sup>.

Así, Cavell interpreta la sublimación del lenguaje como una opresión de la voz humana, aquella que se inserta de manera natural en el mundo ordinario y en las condiciones ásperas de la significación<sup>29</sup>. Por ello, la huida hacia el lenguaje ideal supone el impulso escéptico de trascender al oído y a la voz humana:

El escepticismo es la negación de la necesidad de escuchar. Es el rechazo del oído. El escepticismo niega que la perfección sea accesible a través del oído humano, a través de la sensibilidad humana. Esto es lo que Wittgenstein llama la «sublimación» de nuestro lenguaje, entendiendo sublime en el mismo sentido en el que Kant lo entendió. Es como si estuviéramos sobre una losa de hielo: por un lado está la suavidad de la superficie, su perfección; por el otro, nuestra imposibilidad de caminar sobre ella. En un sentido, las condiciones son perfectas, pero, por esa razón, nosotros como seres humanos no pertenecemos a ellas. Todos nosotros somos demasiado humanos. El escepticismo, como la búsqueda de lo inhumano, es una búsqueda por los medios que hacen al oído perfecto, al grado de que el oído ya no será requerido para escuchar. Es la negación de la necesidad de escuchar<sup>30</sup>.

Es en este sentido en el que debemos interpretar la afirmación cavelliana de que el modo de filosofar de Wittgenstein es el más atento a la voz

<sup>28</sup> *Philosophische Untersuchungen* §107.

<sup>29</sup> Timothy Gould ha examinado de manera acertada las conexiones que existen entre la obra de Stanley Cavell y el tópico de la voz humana. Cf. GOULD, Timothy: *Hearing Things. Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*, The University of Chicago Press 1998.

<sup>30</sup> «Skepticism is the denial of the need to listen. It's the refusal of the ear. Skepticism denies that perfection is available through the human ear, through the human sensibility. This is what Wittgenstein calls the "sublimation" of our language, and he means sublime in the same sense that Kant did. It's as though we were on a slab of ice: on one hand there is smoothness of the surface, its perfection; on the other, our inability to walk on it. In one sense, conditions are perfect, but, for that reason, we as humans cannot belong. We are all too human. Skepticism as a search for the inhuman is a search for a means to the perfection of ear, to the extent that the ear is no longer required to listen. It is the denial of having to hear», en: CAVELL, Stanley, y Giovanna BORRADORI: «An Apology for Skepticism», en: BORRADORI, Giovanna: *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, The University of Chicago Press 1994, p. 133-134. La traducción es mía.



## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

humana<sup>31</sup>, por lo que, a partir de él, Cavell emprenderá el regreso hacia recuperación de la voz humana en filosofía<sup>32</sup>.

Respecto a la tentación escéptica de sublimar al lenguaje, cabe hacer una última observación. Estoy de acuerdo con las sugerencias de Jaime Nubiola<sup>33</sup> y Tyler Burge<sup>34</sup>, según los cuales el giro lingüístico en filosofía generó dos tradiciones ampliamente distintas dentro de la misma filosofía analítica. Por un lado, Frege y sus seguidores (Russell, el primer Wittgenstein, Carnap; y, recientemente, Quine y Churchland), para los que el objeto de la filosofía es perseguir la búsqueda de un lenguaje ideal o perfecto, ya sea para expresar la estructura de las matemáticas, o para dar cuenta de lo que erróneamente atribuimos a lo mental. Por otro lado, una tradición enraizada en G. E. Moore, para el cual había una primacía de los juicios de sentido común y de las prácticas ordinarias habituales. Aunque ambas tradiciones, la procedente de Frege y la procedente de Moore, tomen a la filosofía del lenguaje como el punto de partida y muestren desdén hacia la historia de la filosofía, las separa su talante científicista, por un lado, y su apreciación de la riqueza del lenguaje ordinario, por el otro. Mientras Frege desconfiaba de la intuición y defendía la teoría, Moore desconfiaba de los principios y defendía los ejemplos<sup>35</sup>.

Según esta división, la filosofía del segundo Wittgenstein y el proyecto cavelliano encuentran su lugar en la segunda tradición. Lo cual, cabe decir de manera explícita, no implica que sean filósofos devotos a las enseñanzas de Moore. Todo lo contrario. Lo que sí implica es que tanto Cavell como Wittgenstein practican lo que se ha denominado «filosofía del lenguaje ordinario», un modo de hacer filosofía devoto al mundo y lenguaje cotidiano, donde encuentran tanto el punto de partida como el punto de llegada (podría decirse, después de la *terapia* o *redención*), de la reflexión

<sup>31</sup> «(...) Wittgenstein's philosophizing is more completely attentive to the human voice than any other I think of», en: CR, p. 5.

<sup>32</sup> «The recovery of the voice that skepticism banishes is essential to Cavell's methods of undermining skepticism, and essential to any adequate characterization of this project. The skeptic's suppression of the voice represents the suppression of the myriad connections and criteria by which the mind is ordinary located in the world of objects and others. Hence, the voice is essential to Cavell's inheritance and revision of Austin and Wittgenstein», en: GOULD, Timothy: *Hearing Things...*, ed. cit., p. 50.

<sup>33</sup> Cf. NUBIOLA, Jaime: *La renovación pragmatista de la filosofía analítica...*, ed. cit., p. 16-17.

<sup>34</sup> Cf. BURGE, Tyler: «Philosophy of Language and Mind: 1950-1990», en: *Philosophical Review* 101 (1992), p. 11-12.

<sup>35</sup> Cf. NUBIOLA, Jaime: *La renovación pragmatista de la filosofía analítica...*, ed. cit., p. 17.

filosófica<sup>36</sup>. Para Cavell, la primera tradición constituiría esa tentación escéptica que sublima al lenguaje, alejándonos, hasta hacernos perder, al mundo ordinario. O bien, que destruye toda posibilidad de que pongamos al mundo en palabras, de que éstas capturen lo interesante, lo importante y lo trascendente de nuestra experiencia cotidiana.

## 1.2 Wittgenstein y el escepticismo

El escepticismo, para Cavell, no sólo es un reto filosófico incontestable o irrefutable. Como se ha visto, el pensador norteamericano lo asocia siempre con la condición humana, por lo que ni siquiera busca una respuesta que lo saque de combate, o bien una actitud que lo ignore o lo deje de lado como algo trivial o un simple juego especulativo poco provechoso. Muchas lecturas contemporáneas del escepticismo, si bien es cierto que ya no buscan refutarlo, pues comprenden la imposibilidad misma de dicha tarea, si buscan neutralizarlo. Para Cavell, así como para Wittgenstein, ése sería un camino errado de inicio. Cavell se sirve, en *Reivindicaciones de la razón*, de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein para mostrar esa veta poco explorada por la filosofía en torno al escepticismo: la necesidad de reconocerlo como una posibilidad omnipresente en la vida humana ordinaria<sup>37</sup>.

Sin embargo, las lecturas comunes de las *Investigaciones* y otras obras del segundo Wittgenstein —principalmente *Sobre la certeza*—, tienden a ver en el filósofo austriaco el gran ejemplo de neutralización o vanalización del escepticismo. Por ello, para contrastar la posición interpretativa cavelliana de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, objetivo principal de *Reivindicaciones*, me valdré ahora de la lectura que realiza Peter Strawson del segundo Wittgenstein en su obra, ya citada, *Escepticismo y naturalismo*. Lectura que, sobra decirlo, con todo y sus matices particulares, puede ser

---

<sup>36</sup> Un texto interesante sobre la relación de Austin, Wittgenstein y Cavell en torno a las prácticas denominadas «filosofía del lenguaje ordinario» es, cf. FLEMING, Richard: *First Word Philosophy. Wittgenstein-Austin-Cavell. Writings on Ordinary Language Philosophy*, Bucknell University Press 1994. Otro, igualmente relevante: DAUBER, Kenneth y Walter JOST (eds.): *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein*, Northwestern University Press 2003.

<sup>37</sup> Pienso que es posible afirmar que la gran contribución de Stanley Cavell a la historia de la filosofía puede rastrearse desde esta perspectiva. A mi parecer, Cavell es el único que, aunque llevado de la mano de Wittgenstein, explora esta veta filosófica. Sin embargo, no es una contribución exclusivamente epistemológica, sino con alcances metafísicos y antropológicos.

considerada paradigmática dentro de las interpretaciones contemporáneas del pensamiento wittgensteiniano<sup>38</sup>.

### 1.2.1 Strawson: escepticismo y naturalismo

Un modo de sintetizar la postura de Strawson frente al escepticismo, que el mismo encuentra en consonancia con el segundo Wittgenstein, se puede observar, de entrada, en el epígrafe tomado de Gibbon que abre su obra *Escepticismo y naturalismo*: «El sátiro puede reír, el filósofo puede sermonear; pero la propia razón respetará los prejuicios y los hábitos que han sido consagrados por la experiencia de la humanidad»<sup>39</sup>.

Siguiendo una caracterización ordenada de la posición de Strawson frente al escepticismo, lo primero que habría que decir es que, para él, éste es ante todo un reto epistemológico. Por ello, el terreno de batalla será puramente especulativo, pues su posición naturalista —poco más adelante se irán delineando los detalles de ésta—, le impide cuestionar su trascendencia práctica o cotidiana:

En sentido estricto, el escepticismo es una cuestión de duda, más que de negativa. El escéptico no es, en sentido estricto, alguien que niega la validez de ciertos tipos de creencias, sino alguien que cuestiona, aunque sea tan sólo inicialmente y por motivos metodológicos, la pertinencia de las razones que tenemos para sostenerlas. Presenta sus dudas a modo de reto —a veces como un reto para sí mismo— para mostrar que son injustificadas, que las creencias puestas en duda están justificadas. Puede concluir, como Descartes, que se puede hacer frente al reto satisfactoriamente; o, como Hume, que no se puede (aunque esta posición de Hume tuviera importantes matizaciones)<sup>40</sup>.

Strawson, de la mano de Hume, Wittgenstein y Barry Stroud, se dará a la tarea de mostrar que al escepticismo no sólo no se le puede refutar, sino que la respuesta que le podamos dar no está tanto en afrontar el reto, como en dejarlo pasar, mostrar su inutilidad o su total intrascendencia práctico-especulativa.

<sup>38</sup> Principalmente, cf. STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 58 ss.

<sup>39</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 39.

<sup>40</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 43.



Primero, Strawson muestra la incapacidad de afrontar el reto escéptico y salir triunfante de la encomienda. Para ello, hace una lectura ligera de dos textos de Moore: «A Defense of Common Sense» y «Proof of an External World»<sup>41</sup>. En el primer texto Moore afirmaba que cualquier persona conocía con certeza un número de proposiciones respecto a las cuales algunos filósofos escépticos habían sostenido que no se conocían, ni podían conocerse con certeza. En el segundo, Moore rechazaba la tesis escéptica según la cual no puede saberse con certeza que existan objetos materiales, aduciendo que, primero, «existen dos manos», por tanto, «las cosas externas existen». Para ello, según Moore, bastaría con levantar una mano y después la otra. La prueba, para el británico, era rigurosa y concluyente, dado que sabía con certeza que la premisa era verdadera, y no cabía duda que la conclusión se seguía de dicha premisa.

Sobre el procedimiento, incluso Wittgenstein está de acuerdo: «Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás», sin embargo, falta alguna precisión. Wittgenstein la señala de manera contundente: «Por supuesto, decir que una proposición semejante no puede ser probada no significa que no pueda ser derivada de otras proposiciones; cualquier proposición puede derivarse de otras. Pero puede suceder que éstas no sean más seguras que aquélla»<sup>42</sup>. Por esta razón, a algunos filósofos les ha parecido que Moore no ha comprendido de manera adecuada la cuestión del escepticismo filosófico.

En este punto, Strawson se une a Barry Stroud<sup>43</sup>. Para este último, que la experiencia subjetiva, en este caso mi certeza de la existencia de mis dos manos, sea del modo que es, es compatible lógicamente con que las cosas materiales o físicas no existan de hecho. En otras palabras, Moore estaría confundiendo la certeza, un estado propiamente subjetivo, con la verdad, algo que suele ubicarse en el plano más o menos objetivo. Baste recordar la hipótesis que Putnam sostiene sobre los cerebros en una cubeta, la cual hace coincidir ambos hechos: la inexistencia de lo que consideramos mundo material, y nuestra experiencia subjetiva de éste<sup>44</sup>. Incluso, dicho ejemplo,

<sup>41</sup> Cf. MOORE, G. E.: *Philosophical Papers*, Allen and Unwin 1959.

<sup>42</sup> *Über Gewissheit* §1. Cito la versión castellana de Josep Lluís Prades y Vincent Raga: *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa 1988.

<sup>43</sup> Cf. STROUD, Barry: «The Significance of Scepticism», en: BIERI, P., R. P. HORSTMANN y L. KRUGER (eds.): *Transcendental Arguments and Science*, Reidel 1979.

<sup>44</sup> Un artículo muy interesante que valora la posible consistencia de la hipótesis de Putnam es: GRIMALTOS, Tobías: «¿Es consistente la hipótesis del cerebro en una cubeta?», en: J. L. BLASCO

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

dado que es plausible intuitivamente, se ha llevado recurrentemente a la ficción en la literatura y en el séptimo arte.

Siguiendo estos parámetros, Strawson y Stroud calificarán de dogmática la respuesta de Moore<sup>45</sup>:

De modo que, si Moore, al afirmar lo que afirmó, se basaba simplemente en que su propia experiencia fuese tal y como era, no habría llegado a abordar la cuestión del escepticismo en absoluto; y, en caso de haberlo hecho, puesto que afirma tener conocimiento de esas proposiciones sin ofrecer ningún otro argumento, únicamente habría logrado negar de manera dogmática la tesis escéptica<sup>46</sup>.

Si damos por sentado, recurriendo como caso paradigmático al intento de Moore, que no se le puede hacer frente directamente al reto escéptico, ¿qué nos queda? Tanto Strawson como Stroud parecen optar por minimizarlo, inutilizarlo, buscar algún modo de neutralizarlo y hacerlo filosóficamente impotente.

El héroe de Strawson, no queda duda, es Hume. De algún modo, también Wittgenstein, al que termina por unir a la causa humeana. En el siguiente apartado analizaré si esta lectura de Wittgenstein es sostenible, aunque previamente adelanto que, al menos, está fuertemente contrapuesta con la lectura de Cavell. Ahora, sólo analizaré la lectura que hace Strawson tanto de la respuesta de Hume como de Wittgenstein al reto escéptico. Primero, empezaré por Hume. La forma de introducir su adición a la empresa naturalista del pensador empirista es la siguiente:

¿Hay alguna forma de abordar el escepticismo que no sea una variante de aquellas a las que me he referido, es decir, que no sea ni un intento de refutarlo directamente por medio del argumento racional, recurriendo al sentido común o a consideraciones teológicas o cuasicientíficas, ni un intento de refutarlo de manera indirecta, mostrando que es de alguna forma ininteligible o contraproducente? Creo que hay otro camino. No tiene nada de novedoso, ya que es, al menos, tan antiguo como Hume; y el partidario

---

y M. TORREVEJANO (eds.): *Trascendencia y racionalidad*, Valencia: Pre-textos 2000, p. 275-286.

<sup>45</sup> Me parece mucho más irónica y aguda la crítica de Wittgenstein. Para ver una síntesis de ésta, cf. GLOCK, Hans-Johann: *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell Publishers 1996, p. 76-81. Un texto más extenso que trata la polémica es: STROLL, Avrum: *Moore and Wittgenstein On Certainty*, Oxford University Press 1994.

<sup>46</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 46.

de nuestros días más influyente de una posición estrechamente relacionada con aquélla es Wittgenstein. A esta forma de abordar la cuestión la llamaré naturalismo<sup>47</sup>.

Para Hume, comenta Strawson, la razón está limitada tanto para determinar los fines de la acción, como para determinar la formación de creencias en relación con las cuestiones de hecho y existencia. La limitación relevante, para nuestro caso, es la segunda. Ella está en estrecha relación con la afirmación de Moore según la cual existe un mundo material dado que tengo dos manos. Para Hume, resulta absurdo el salto de la premisa a la conclusión. No es el caso que por tener dos manos yo acabe por creer en la existencia del mundo externo. Es igualmente absurdo tanto negarlo como afirmarlo, pues dicha creencia no se forma a partir de las premisas y conclusiones de un argumento racional: «se construyan los argumentos que se construyan de un lado u otro de la cuestión, simplemente *no podemos evitar* creer en la existencia de los cuerpos y *no podemos evitar* formar creencias y expectativas de general acuerdo con los cánones básicos de la inducción»<sup>48</sup>. En este sentido, ciertas creencias, como la existencia del mundo material y la fiabilidad de la inducción, no se forman en relación con cuestiones de hecho y existencia. En otras palabras, no se forman racionalmente a partir de argumentos, o bien, a partir de cúmulos de experiencias organizadas.

Por el contrario, Hume afirma que nuestra formación de creencias tiene que ver con la Naturaleza, que no nos deja opción respecto a creer que existe el mundo material o que la inducción es un proceso fiable, sino que por una necesidad absoluta e incontrolable nos determina a realizar juicios del mismo modo que a respirar o sentir. Quien dude acerca de la existencia de los cuerpos, la vida, en contraparte, le hará asentir su existencia, aunque esta verdad no pueda mantenerse por medio ningún argumento filosófico. La Naturaleza no ha dejado, al menos estas creencias, a la elección humana, pues las ha considerado de demasiada importancia para fiarlas a nuestros inseguros argumentos y especulaciones. Así, tanto la existencia del mundo como la fiabilidad de la inducción, las debemos dar por sentadas en todos nuestros razonamientos<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 52-53.

<sup>48</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 53.

<sup>49</sup> Cf. STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 54.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

Este es el Hume naturalista del que se sirve Strawson para sostener su posición frente al reto escéptico. Éste cree, al igual que Hume, que el escepticismo es algo que podemos mostrar que debe dejarse de lado, pues resulta infructuoso y no agrega ni explica nada respecto a nuestra vida efectiva. En dado caso, como opina Richard Rorty, tanto el reto escéptico como su incontestabilidad, lo único que indican es una inconsistencia en los sistemas epistemológicos anteriores<sup>50</sup>.

Sin embargo, ¿dónde quedó el Hume escéptico que ha trascendido en la historia de la filosofía? Strawson, acertadamente a mi modo de ver, distingue dos vetas del pensamiento del filósofo empirista. Por un lado, el nivel del pensamiento filosóficamente crítico, que no nos puede garantizar nada contra el escepticismo; por otro, el nivel del pensamiento empírico cotidiano, en el que las pretensiones del pensamiento crítico son anuladas por la Naturaleza, por un compromiso natural ineludible de dar por sentadas ciertas creencias<sup>51</sup>.

En este punto Strawson se queda con el Hume naturalista, pues opina que a nivel del pensamiento empírico cotidiano resulta evidente nuestra sumisión a ciertas creencias, en las cuales no intervenimos para su formación. La inevitabilidad del creer, en este nivel, resulta patente con sólo observar nuestra vida efectiva: incluso podría parecer que la creencia, por ejemplo, en la existencia del mundo material, nos salva el pellejo en incontables ocasiones. Dado que dicha creencia la damos por sentada tanto en nuestros razonamientos como en nuestras acciones, somos capaces de esquivar un automóvil que se abalanza sobre nosotros, o un pozo en el cual podemos caer y perder la vida. Del mismo modo, gracias a esta creencia somos capaces de llevar a cabo una infinidad de asuntos prácticos, como calcular distancias y recordar ubicaciones. En este nivel de pensamiento, por tanto, el escepticismo no tiene cabida y debe dejarse de lado:

De acuerdo con el Hume naturalista, las dudas escépticas no deben hacerse frente por medio de argumentos. Debemos simplemente dejarlas de lado (excepto, quizás, en la medida en que proporcionan un entretenimiento

<sup>50</sup> Dice Rorty a este respecto: «La mayoría, incluyendo a Locke y a Hume, concibió las consecuencias escépticas de la teoría de las ideas en el mismo sentido en el que los creadores de una teoría científica revolucionaria concebían las "anomalías" (kuhnianamente entendidas) que la teoría genera. Pensaron que eran molestas y desafortunadas, pero en modo alguno catastróficas, y que daban empleo a los epígonos», en: RORTY, Richard: *Consecuencias del pragmatismo*, ed. cit., p. 263.

<sup>51</sup> Cf. STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 56.

inocuo, cierta diversión para el intelecto). Deben ser abandonadas porque son *inútiles*; no tienen poder alguno contra la fuerza de la naturaleza, la fuerza de la disposición a creer que tenemos naturalmente implantada. Esto no significa que la Razón no tenga ningún papel en relación con nuestras creencias respecto de las cuestiones de hecho y existencia; sí que tiene un papel, aunque sea uno subordinado: como el teniente de la Naturaleza, más que como su comandante (...) Tenemos un compromiso natural ineludible con un marco general de creencias y con un estilo general (el inductivo) de formación de creencias. Pero *dentro* de ese marco, y de ese estilo, podemos dar rienda suelta a la exigencia de la Razón de que nuestras creencias deban formar un sistema consistente y coherente<sup>52</sup>.

Así, Strawson piensa que ha asestado un golpe contundente al escepticismo, al menos en el plano del pensamiento empírico cotidiano. Sin embargo, es absolutamente consciente de que Hume abre una brecha imposible de zanjar bajo estos términos. Por un lado, está la vida cotidiana, gobernada por la Naturaleza e inmune frente a las amenazas escépticas; por otro, la filosofía, con sus razonamientos muchas veces inseguros, donde el escepticismo es imbatible. Esta brecha, entre la vida cotidiana y el pensamiento filosófico, para Strawson, encuentra ahora una respuesta en Wittgenstein. El pensador austriaco, según la interpretación de Strawson, logra dar un paso más allá que Hume, pues desde sus términos será posible emprender una estrategia semejante, pero ya no sólo a nivel del pensamiento empírico cotidiano. El Wittgenstein de Strawson, en otras palabras, es un filósofo que proporciona una respuesta contundente frente al escepticismo, negando su trascendencia e inmunizando al pensamiento filosóficamente crítico de sus amenazas. En palabras de Susana Badiola:

Pero volvamos a Hume. En él observamos el empirismo fundacionista del conocimiento, por un lado; por otro, el naturalismo de la creencia. Y, entre ambos, «una contradicción», como dice insatisfecho el filósofo escocés en la conclusión del libro I del *Tratado de la naturaleza humana*; «una tensión irresuelta», dirá Strawson. Irresuelta, porque, como señala este último, en este punto se produce una incoherencia en el pensamiento de Hume: tras haber aceptado la inevitabilidad de determinadas creencias impuestas por la Naturaleza, no cuenta con ellas en su trabajo teórico, lo que le lleva, como Hume mismo afirma, al escepticismo. El poso pesimista y escéptico que dejan en Hume las investigaciones teóricas sólo puede subsanarse con la vida cotidiana. La desesperación de la sección séptima del primer libro del *Tratado*, que le tienta a «arrojar los libros y papeles al fuego y tomar la

<sup>52</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 57.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

determinación de no renunciar nunca más a los placeres de la vida por el razonamiento y la filosofía»; por esa «aplicación dolorosa», «ese abuso del tiempo» ha de ceder ante «lo que es evidente, indudable, innegable», más allá de la investigación y el examen teóricos (...)

Justo en este punto el Wittgenstein de *Sobre la certeza* ofrece un punto de apoyo a esta forma de naturalismo strawsoniano: hay ciertas proposiciones de las que no se puede dudar porque constituyen el andamiaje, el entramado con el que pensamos: no podemos fundamentar las certezas porque detrás de ellas no hay nada. El escepticismo, el cuestionamiento de su validez, no tiene sentido. Es una tarea inútil. Así, del mismo modo que el escepticismo queda desarmado en nuestra vida cotidiana, lo que Strawson, de la mano de Wittgenstein, quiere poner de manifiesto es que tampoco en la vida teórica supone un reto serio<sup>53</sup>.

Para Wittgenstein, al igual que para Hume, comienza Strawson, hay una diferencia entre aquellas proposiciones que son susceptibles de ser cuestionadas y decidirse a la luz de la razón, y aquellas que no lo son, pues están exentas de duda. Hay una distinción, pues, entre lo que es vano someter a cuestionamiento y debemos dar por sentado en todos nuestros razonamientos, y entre lo que es objeto genuino de cuestionamiento. Para ir detallando la postura wittgensteiniana, Strawson recurre a una serie de afirmaciones y metáforas que Wittgenstein usa continuamente en *Sobre la certeza*. Por ejemplo:

Podría decirse: «'Sé' expresa la seguridad *tranquila* (*beruhigte*), no la que todavía está en lucha».

Ahora bien, me gustaría considerar tal seguridad no como algo parecido a la precipitación o a la superficialidad, sino como (una) forma de vida. (Esto está muy mal expresado y, posiblemente, también mal pensado).

Pero ello significa que quiero considerarlo como algo que yace más allá de lo justificado e injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal<sup>54</sup>.

Aquí, Strawson no desperdiciará los ecos humeanos que suenan detrás de estos parágrafos. Para éste, aunque Wittgenstein no apele abiertamente a la

<sup>53</sup> BADIOLA, Susana: «El naturalismo filosófico de P. F. Strawson: inevitabilidad natural y aceptabilidad metafísica», en: STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 16-17.

<sup>54</sup> *Über Gewissheit* §357-359.



Naturaleza para dar cuenta de la formación de ciertas creencias, no implica que su postura no sea igualmente naturalista que la del pensador escocés. Por el contrario, como resuena en la frase «algo animal», parece que Wittgenstein estaría sugiriendo que la creencia tiene más que ver, como afirma explícitamente Hume en el *Tratado*, con la parte sensitiva que con la parte cogitativa de la naturaleza humana.

Continuando con las coincidencias entre Hume y Wittgenstein, Strawson dará otro paso. Al igual que Hume, el austriaco parece negar la relevancia de ciertas dudas en nuestra vida práctica. En otras palabras, el escepticismo parece nulificarse, a nivel del pensamiento empírico cotidiano, frente a ciertas creencias que forman el eje de nuestra vida efectiva. Basta con echar un vistazo a un par de párrafos más:

Es decir, las *preguntas (Fragen)* que hacemos y nuestras *dudas (Zweifel)*, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son —por decirlo de algún modo— los ejes sobre los que giran aquéllas.

Es decir, el que *en la práctica (in der Tat)* no se pongan en duda ciertas cosas pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas<sup>55</sup>.

Hasta este punto, no podemos negarlo, las coincidencias entre Hume y Wittgenstein resultan evidentes, con las salvedades de la terminología y los matices concretos. Sin embargo, en el segundo párrafo citado ya se empieza a destacar una veta no precisamente humeana. Parece, de entrada, que Wittgenstein ya no sólo habla de creencias que damos por sentadas en la vida cotidiana, en el ámbito práctico, sino también en el teórico. La analogía entre los dos polos de la brecha abierta por Hume, la vida cotidiana y la investigación teórica, parece dar un anticipo de su posible cierre.

Para Wittgenstein, según Strawson, es posible realizar un análisis de nuestro sistema de creencias que proporcione de manera medianamente nítida una diferencia entre aquellas creencias que son el trasfondo, andamiaje o entramado, en el cual se apoyan el resto: «Sin embargo, 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 (Gerüst)* de todas nuestras consideraciones. (Todo ser humano tiene padres)»<sup>56</sup>. Así,

<sup>55</sup> *Über Gewissheit* §341-342.

<sup>56</sup> *Über Gewissheit* §211.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

comentará Strawson, el objetivo de Wittgenstein, «por lo menos en parte, es el de dar cuenta u ofrecer una descripción de cómo son realmente nuestros sistemas o cuerpos de creencias humanos»<sup>57</sup>.

Hasta aquí, la lógica de la interpretación strawsoniana parece impecable. Pero, a partir de este punto, las cosas empiezan a complicarse. Veamos el punto de desequilibrio en palabras del mismo Strawson:

Wittgenstein no representa esta distinción entre dos tipos de elementos en nuestros sistemas de creencias como una distinción nítida, absoluta e inmodificable; todo lo contrario. Sin duda, esto es un punto a su favor, a la vista de algunos de sus ejemplos de proposiciones de la segunda clase: de proposiciones que se hallan «exentas de duda». (Cuando escribe en 1950-51 ofrece como ejemplo la proposición de que nadie ha estado muy lejos —por ejemplo, a una distancia como de la tierra a la luna— de la superficie de la tierra).

A diferencia de Hume, que concebía la existencia del mundo material y la fiabilidad de la inducción como creencias incommovibles, Wittgenstein agrega un elemento dinámico en la distinción entre creencias exentas de duda y creencias que podemos poner en cuestión, además de que su postura no se limita a estas dos creencias mencionadas por el escocés. Sin embargo, el punto de incoherencia en la interpretación strawsoniana viene con la siguiente afirmación:

(...) el entramado es concebido, hasta cierto punto al menos, de una manera dinámica: lo que una vez fue parte del entramado puede cambiar de condición, puede asumir el carácter de una hipótesis que habrá de ser cuestionada y, quizás, falsada —algunas de las que ahora veríamos como suposiciones sobre agentes o poderes sobrenaturales probablemente entren en esta categoría— mientras que otras partes del entramado permanecen fijas e inalterables<sup>58</sup>.

Analizando las dos citas anteriores tenemos, por un lado, que Strawson afirma que Wittgenstein no representa de manera nítida o absoluta la distinción entre creencias exentas de duda y creencias que podemos poner en cuestión; por otro, en consonancia con el anterior, que Wittgenstein agrega un elemento dinámico en la distinción, por lo que creencias que en algún momento o circunstancia pueden fungir como parte del entramado en

<sup>57</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 60.

<sup>58</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 63-64.



el cual se sujetan las demás creencias, en otra situación pueden dejar de serlo. Sin embargo, el elemento desconcertante se presenta cuando afirma que otras partes del entramado permanecen fijas e inalterables, como si el elemento dinámico introducido por Wittgenstein las dejara intactas e inamovibles en cualquier momento, situación o circunstancia concreta. A pesar de ello, Strawson es incapaz de mencionar ejemplos concretos que proporcione Wittgenstein de este tipo de creencias. El mismo Strawson, en otra obra, asegura que de dichas creencias no se puede dar una lista, aunque sí es capaz de sugerir algunas<sup>59</sup>. Pero el punto es que, cuando lo hace, deja de hablar de Wittgenstein y es él quien hace uso de la palabra. Esto queda muy claro en la siguiente afirmación:

Resulta coherente con la aversión extrema que muestra Wittgenstein en su obra tardía a cualquier tratamiento sistemático de los asuntos el que nunca intentara especificar qué aspectos de nuestra imagen del mundo, de nuestros sistemas de referencia «no están sujetos a alteración o sólo a una imperceptible»; qué aspectos se mantienen firmes, o puede darse por descontado que seguirán manteniéndose firmes, a través de todas las revoluciones del pensamiento científico o del desarrollo social, debido al profundo compromiso humano o natural que tenemos con ellos. Hasta ahora, los aspectos que se han mencionado de manera específica, o en los que nos hemos detenido en mayor o menor grado, son los que tienen relevancia —o muestran irrelevancia— en relación con los problemas escépticos tradicionales: lo que respecta a la existencia de los cuerpos, el conocimiento de otras mentes y la práctica de la inducción. Ahora no voy a intentar compilar una lista, o adentrarme en una labor metafísica conectiva mostrando las relaciones e interdependencias de los elementos de la estructura general<sup>60</sup>.

Antes de sugerir por qué, en mi opinión, la lectura que hace Strawson de Wittgenstein es incorrecta e interesada, creo oportuno valorar la teoría propia de Strawson respecto a la aparente existencia de creencias estables e inamovibles dentro del plexo básico de nuestro sistema de creencias. Para ello, utilizaré ambos ejemplos que da por sentado Strawson en consonancia abierta con Hume —el caso de la existencia del mundo material y la fiabilidad de la inducción—, y uno de los que curiosamente parece dar Wittgenstein —todo ser humano tiene padres.

---

<sup>59</sup> Cf. STRAWSON, Peter: *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press 1992.

<sup>60</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 74-75.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

Primero, la existencia del mundo material. Imaginemos, en cierta conexión con la hipótesis de Putnam de los cerebros en una cubeta, que somos seres humanos conectados a un ordenador que nos provee de todas las experiencias que en conjunto consideramos fruto de nuestra interacción con un mundo material. Si algún día, un hombre lograra, quizá no por mérito propio, sino por un error del sistema, salir de ese mundo virtual, al menos, de entrada, revaloraría su concepto de «mundo material». ¿Qué sucede en este caso con la creencia, aparentemente incommovible y permanente inalterable, en la existencia del mundo material? Si este hombre lograra escapar del mundo virtual, podría contestar Strawson, seguiría dando por sentada dicha creencia, ahora en relación con el nuevo mundo que se le abre ante sus ojos. Sin embargo, no estaría tan seguro de que eso sucediera necesariamente. De inicio, ahora ya no sería la Naturaleza humeana la que impondría dicha creencia. Podría ser que el sujeto en cuestión ya se anduviera con cuidado en darla por supuesta. Ahora sería su razón la que le llevaría a adoptar dicha creencia, y la certeza de antaño se vería seriamente mermada. Lo que sí estaría dispuesto a aceptar, con Strawson, es que incluso en esas circunstancias habría una serie de creencias que el sujeto daría por supuestas y constituirían un nuevo entramado en el que las otras creencias se apoyarían<sup>61</sup>: por ejemplo, que el mundo que el daba por material era realmente virtual. Esto sí, claramente, lo acepta Wittgenstein.

Ahora, el caso de la fiabilidad de la inducción. Muy en consonancia con los ejemplos que suelen aducir los filósofos interesados en el tema de la justificación epistémica, imaginemos que nos enteramos que hemos sido, desde nuestro nacimiento, sujetos de un experimento de un científico loco, el cual ha alterado, mediante un invento siniestro, la eficacia de nuestro razonamiento inductivo. Supongamos también, que al enterarnos, además de enojo e indignación, comprendemos ese hecho perfectamente, pues en nuestra vida hemos fallado incontables ocasiones en cuestiones prácticas que involucraban una inducción adecuada. En adelante, después de apresar al científico lunático, nos llevan con una serie de especialistas para valorar nuestros casos concretos. Algunos de ellos sugieren que el mal causado a nuestro razonamiento inductivo puede ser subsanado con cierta terapia;

<sup>61</sup> Este es el núcleo de la postura de Donald Davidson contra el escepticismo. Un texto muy interesante al respecto es: HURTADO, Guillermo: «Ward on Davidson's Refutation of Scepticism», en: *Crítica* 63 (1989), p. 75-81. Bajo otra óptica, lo que implica esta postura es una renuncia total al falibilismo. El mismo Guillermo Hurtado ha hecho una crítica aguda a esta posición epistemológica, cf. HURTADO, Guillermo: «Por qué no soy falibilista», en: PEREDA, Carlos y Julio BELTRÁN (comps.): *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM 2002, p. 175-206.

otros, que el daño es irreversible. Dado que en estas circunstancias más vale intentarlo que darse por vencido, nos sometemos a la terapia, pero no sabemos con certeza si ésta tendrá éxito. En tal situación imaginaria, ¿daríamos por supuesta la fiabilidad de nuestras inducciones? La respuesta me parece obvia. Aunque, sobra decirlo, incluso en dicho caso, daríamos por supuestas ciertas creencias, del mismo modo que en el caso anterior.

Por último, el ejemplo wittgensteiniano. Imaginemos que hemos vivido toda nuestra vida dentro de una instalación científica y que se nos ha dicho que el mundo exterior ha sido contaminado por un virus que ha aniquilado toda vida existente. Por ello, llevamos rutinariamente nuestra vida dentro de las instalaciones y nunca nos pasa por la cabeza salir de ellas, pues eso implicaría nuestra muerte. Si en alguna ocasión, un sujeto saliera de las instalaciones por accidente, y se diera cuenta de que en el mundo exterior no hay algo como un virus mortal, y que de hecho muchas personas viven fuera de las instalaciones en las que ha llevado su vida, empezaría a cuestionar un conjunto, antes supuesto, de creencias del entramado. Pero veamos el caso de la creencia «tengo padres». Sigamos imaginando que ese sujeto investiga porque le han engañado, y descubre que es un clon, y que su estancia en las instalaciones tiene que ver con que el mundo no puede enterarse de su existencia. En este momento, el individuo en cuestión dejará de dar por sentado, que tiene padres o, a lo menos, modificará de manera radical su concepto de «tener padres», quizá por el «tener padre» o «tener madre», pero ya no ambos.

### 1.2.2 La lectura cavelliana

¿Cuál es el error de Strawson? Creo oportuno, para detectar la anomalía en la postura strawsoniana e introducir la posición cavelliana, mencionar el argumento que aduce Strawson para demostrar que existen ciertas creencias de nuestro entramado inalterables bajo cualquier circunstancia —o, en otras palabras, su argumento contra el historicismo:

La imagen humana del mundo está sujeta a cambios, por supuesto. Pero sigue siendo una *imagen del mundo humana*; una imagen de un mundo de objetos físicos (de cuerpos) en el espacio y en el tiempo, que incluye observadores humanos capaces de acción y de adquirir e impartir conocimiento (y error) tanto sobre ellos mismos como unos sobre otros y sobre el resto de cuanto puede ser encontrado en la naturaleza. Gran parte de la concepción constante, de lo que, en palabras de Wittgenstein, «no está

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

sujeta a alteración o sólo a una imperceptible», viene dada a la vez que la idea misma de alteración histórica en la visión del mundo humana<sup>62</sup>.

¿A qué se refiere Strawson, en el argumento anterior, con *imagen humana del mundo*?, y ¿qué cree que la constituye? Strawson parece decir que hay una serie de creencias concretas, inalterables tanto en el pasado, como en el presente y en cualquier posible futuro, que configuran nuestra imagen del mundo, o del mundo tal cual lo concibe cualquier ser humano. Para Strawson, esta *imagen humana del mundo* está configurada por una serie finita e inalterable de creencias inamovibles de cualquier sistema de creencias humano.

El argumento de Strawson parece eficaz en el punto en el que afirma la existencia de una *imagen humana del mundo*. Todos podríamos aceptar su existencia. Sin embargo, el error strawsoniano radica en el contenido que pretende darle. Para Cavell, y para Wittgenstein según su interpretación, no es ninguna serie finita de creencias la que constituiría la *imagen humana del mundo*, sino el hecho general de que en cualesquiera circunstancias existen creencias que damos por sentadas, aunque estas creencias no sujetas a duda pueden variar en una circunstancia o en otra. Para que quede esto más claro, regresemos a uno de los ejemplos que puse anteriormente. El sujeto que logra escapar del mundo virtual en el que estaba preso, antes de quitar la venda que cubría sus ojos, daba por supuesta la creencia en la existencia del mundo material. Ahora, seguramente, dará por sentada la creencia en que ese mundo material no era más que un mundo virtual. En ambos casos, se dan por supuestas creencias, las cuales no están sujetas a duda, pero las creencias concretas que constituyen nuestra *imagen humana del mundo* son siempre variables.

En otras palabras, el error de Strawson radica en una confusión radical entre la generalidad del hecho concerniente a la suposición constante de ciertas creencias no sujetas a duda, y en creer que ciertas creencias concretas siempre están presentes en nuestra imagen del mundo. De la primera tesis no se sigue la segunda. El argumento de Strawson da un paso indebido entre ambas.

Si lo anterior fuera cierto, ¿cuál es nuestra posición, tanto a nivel del pensamiento empírico cotidiano como a nivel del filosóficamente crítico,

---

<sup>62</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 74.

frente al escepticismo? Parece que la brecha humeana, en Cavell, también queda zanjada. Pero la forma de nulificar la brecha entre la vida cotidiana y el pensamiento filosófico se da de manera inversa a como lo suponía Strawson. Pues no es que en ambos casos el escepticismo sea inútil o impotente, sino todo lo contrario. La amenaza escéptica sería omnipresente tanto en nuestra vida diaria como en nuestras investigaciones teóricas. Así, el escepticismo no sería simplemente un reto intelectual o un divertimento teórico, sino una parte constitutiva, una tentación siempre presente, de la condición humana. Ésta es la contribución de Cavell al problema, claro, de la mano de Wittgenstein. Sin embargo, las cosas no quedan ahí. Veremos, en los siguientes apartados y en el siguiente capítulo, la posición cavelliana mucho más a detalle.

Ahora, sólo nos resta contestar una pregunta. Hasta aquí, no queda claro cuál interpretación, la cavelliana o la strawsoniana, hace más justicia a lo que efectivamente pensaba Wittgenstein. A lo largo del presente capítulo expondré la lectura cavelliana de las *Investigaciones filosóficas*, dando por supuesta la siguiente tesis: la lectura de Strawson es incompleta en el mejor de los casos, pues atribuye una posición naturalista a Wittgenstein frente al escepticismo exclusivamente a partir del texto, titulado póstumamente, *Über Gewissheit (Sobre la certeza)*. Para Cavell, como lo veremos, el texto clave no es éste, sino las *Investigaciones*, dado que a partir de ellas podemos hacer una lectura mucho más rica de otros textos posteriores del segundo Wittgenstein, como es el caso de *Sobre la certeza*<sup>63</sup>. Para ello, será necesario, al menos como un primer paso, hacer una lectura de las *Investigaciones* a partir de la noción de «criterio gramatical».

### 1.3 La fragilidad del conocimiento humano

La noción de «criterio gramatical», a la que Wittgenstein recurre constantemente en las *Investigaciones*, le parece crucial a Cavell para

---

<sup>63</sup> Esta idea parece quedar sugerida, aunque de modo bastante oscuro, en el siguiente texto: «Of all the developments I have no tried to relate myself to systematically, or explicitly, one has seemed, to certain friends whose judgment matters to me, to remain standing after my explanations and excuses have done their level best, and that is the publication of other of Wittgenstein's later work subsequent to the appearance of *Philosophical Investigations*. Especially, *On Certainty* seems to them to call for comment. I find myself unable to agree to this. I cannot read Wittgenstein out of curiosity, and why should I force myself to study him? I have found the *Investigations*, I suppose more than any other work of this century, to be paradigmatic of philosophy for me, to be a dominating present of the history of philosophy for me», en: *CR*, p. xviii-xix.



## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

entender el giro que dio el pensamiento del filósofo austriaco hacia su segunda etapa. Esta noción resulta tanto extraña como familiar, lejana como cercana<sup>64</sup>. Una de las causas de dicha extrañeza es el hecho de que el uso ordinario del término «criterio» no es el que utiliza Wittgenstein, aunque éste dependa del primero<sup>65</sup>.

En el capítulo primero de la primera parte de *Reivindicaciones de la razón*, el análisis de Cavell se enfocará a discernir la noción wittgensteiniana de «criterio», de la noción ordinaria. En el fondo, Cavell quiere defender que, como afirma Richard Fleming:

(...) el deseo filosófico tradicional por descubrir un fundamento y justificación absolutos de las acciones humanas y de las afirmaciones cognoscitivas ha desembocado en el estudio contemporáneo de los criterios gramaticales como un posible fundamento de este tipo.

Sin embargo,

Nuestra búsqueda de un fundamento firme e inamovible para nuestro conocimiento, acción y existencia no es solventada mediante el establecimiento de criterios, porque los criterios en sí mismos dependen del frágil fundamento del acuerdo humano acerca de cómo usar y juzgar los criterios<sup>66</sup>.

*Reivindicaciones* inicia con la investigación que hace Cavell acerca de las diferencias y las similitudes que existen entre la noción ordinaria y la wittgensteiniana de criterio. El método que Cavell utiliza para realizar dicha comparación lo toma de la fenomenología lingüística de Austin, la cual se caracteriza por una excesiva lista de ejemplos y la descripción detallada de los contextos en los cuales se usan las palabras.

---

<sup>64</sup> Cf. CR, p. 6.

<sup>65</sup> La interpretación de Cavell se separa de la de Canfield, para quien la noción wittgensteiniana de «criterio» es *técnica* más que *ordinaria*, es artificial, no natural. Esta distinción goza de mucho más sutileza, a mi parecer, en la interpretación de Cavell. Cf. CANFIELD, John. V.: *Wittgenstein: Language and World*, University of Massachusetts Press 1981, p. 31.

<sup>66</sup> «(...) the traditional philosophical desire to find an absolute foundation and justification for human actions and knowledge claims has led to contemporary study of grammatical criteria as such a possible ground (...) Our search for an unshakable and firm foundation for our knowledge, action, and existence is not aided by establishing criteria because criteria themselves rest on the fragile foundation of human agreement about how to use and judge criteria», en: FLEMING, Richard: *The State of Philosophy. An Invitation to a Reading in Three Parts of Stanley Cavell's The Claim of Reason*, Bucknell University Press 1993, p. 51-52. La traducción es mía.

En la amplia ejemplificación de los diversos usos ordinarios u oficiales del término «criterio» (por ejemplo, para saber si un gobierno es *estable* o un poema es *satisfactorio*), Cavell se da cuenta de que en esta multiplicidad de usos en distintos contextos se esconde una estructura similar. Para Cavell, los criterios son ordinariamente:

(...) especificaciones que una persona o grupo establece sobre cuya base (por cuyos medios, en cuyos términos) juzgar (evaluar, determinar) si algo tiene un estatus o un valor particular (...) ciertas especificaciones equivalen a lo que una persona o grupo entiende por (llama, cuenta como) la posesión por parte de algo de un estatus determinado; las especificaciones definen el estatus; el estatus consiste en satisfacer esas especificaciones<sup>67</sup>.

Los criterios especifican y definen lo que significa que algo tenga un estatus o un valor determinado. Si las especificaciones son saturadas por la cosa, la cosa tiene el valor o estatus que se le asigna. Por ejemplo, si para mí un poema (el objeto) es satisfactorio (el estatus o valor) siempre y cuando me transmita una emoción (criterio), y el poema que en este caso estoy leyendo me transmite una emoción, eso significa que este poema me resulta satisfactorio. Así, Cavell encuentra que en los usos ordinarios del término «criterio», siete elementos desempeñan un papel esencial en el juego de predicaciones<sup>68</sup>: 1) una fuente de autoridad, 2) un modo de aceptación de la autoridad, 3) un propósito epistémico, 4) un objeto o fenómeno candidatos, 5) un concepto definitorio del estatus, 6) medios epistémicos (una especificación de los criterios), y 7) un grado de satisfacción de los criterios (normas o pruebas para aplicar los medios epistémicos)<sup>69</sup>.

Veamos uno de los ejemplos que propone Cavell, referente a los criterios para evaluar la estabilidad de un gobierno:

---

<sup>67</sup> *Rr*, p. 45, 47.

<sup>68</sup> Una interpretación muy interesante al respecto es la de Canfield respecto a la utilización wittgensteiniana de los «criterios», pues mientras que en el *Tractatus* los nombres aseguraban la referencia, en el pensamiento de las *Investigaciones* no hay una doctrina independiente del sentido, por lo que los criterios que tenemos para utilizar nuestros términos y nuestros conceptos serían los que asegurarían la referencia. Cf. CANFIELD, John. V.: *Wittgenstein: Language and World*, ed. cit., p. 7-9. Sin embargo, la propuesta de Cavell me parece mucho más profunda a este respecto. En Cavell, los criterios no aseguran la referencia impersonalmente, *a priori* a nuestro juicio *en cada caso*. Dicho de un modo más preciso, un análisis de los criterios sólo nos hace darnos cuenta de lo difícil que es alcanzar el conocimiento, y de nuestra responsabilidad en cada caso de juzgar de un modo adecuado.

<sup>69</sup> Cf. *CR*, p. 9; *Rr*, p. 45.



## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

A. «Los oficiales americanos enumeraron cuatro criterios para juzgar la estabilidad de un gobierno aquí (en Saigón): recursos para mantener la ley y el orden en las ciudades, capacidad de reclutar y sostener fuerzas armadas eficaces, un grado suficiente de protección para las instalaciones americanas y vietnamitas imprescindibles, y la presencia de oficiales responsables con quienes sus homólogos americanos puedan llevar a cabo una discusión provechosa». (*New York Times*, miércoles, 25 de noviembre, 1964)<sup>70</sup>.

En este caso, la fuente de autoridad serían «los oficiales americanos»; el modo de aceptación de la autoridad sería la «formulación»; el propósito epistémico, «juzgar»; el objeto o fenómeno, «el gobierno»; el estatus conceptual, «la estabilidad»; y los medios epistémicos o la especificación de los criterios, «la ley y el orden», «la reclutación y el sostenimiento», «la protección», etcétera. El séptimo elemento, el grado de satisfacción de los criterios, no juega un papel, dado que no se especifican *grados* de estabilidad de un gobierno<sup>71</sup>.

Si tomamos en consideración el papel que juegan estos siete elementos en la aplicación ordinaria de nuestros criterios, y el uso que hace Wittgenstein del término, tres diferencias saltan a la vista entre el uso ordinario y el uso wittgensteiniano:

a) *Primera diferencia*: El séptimo elemento sugiere que ordinariamente hay una distinción entre la aplicación de los criterios y la aplicación de los estándares. Mientras que «los criterios nos permiten determinar si un objeto es de determinada clase, la aplicación de los estándares nos dice en qué *grado* el objeto satisface nuestros criterios»<sup>72</sup>. Tanto los criterios como los estándares son los medios por los que alguien juzga si un objeto es de determinada clase, o asigna valor o pertenencia a un objeto a determinado estatus. Pero mientras que los criterios determinan si el objeto es un candidato relevante, los estándares discriminan el grado en el que el objeto candidato satisface dichos criterios<sup>73</sup>. Cuando ordinariamente juzgamos si un objeto pertenece a una determinada clase, o si algún objeto tiene un determinado valor o estatus, hay dos etapas separadas en nuestros juicios y determinaciones: la de la aplicación de los criterios, y la de la aplicación de los estándares o pautas.

<sup>70</sup> *Rr*, p. 43.

<sup>71</sup> Cf. *CR*, p. 10; *Rr*, p. 46.

<sup>72</sup> HAMMER, Espen: *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*, Polity Press 2002, p. 33.

<sup>73</sup> Cf. *CR*, p. 11.

Existen, ordinariamente, tres modos de relación entre estas etapas, que dan mayor, menor o igual importancia a una u otra<sup>74</sup>. En algunas ocasiones, cuando los criterios están prefijados, los estándares no juegan ningún papel. Por ejemplo, para determinar si un manuscrito pertenece a una época, podemos tener una tabla determinada que, dependiendo del grosor del papel, determine su pertenencia o no a la etapa histórica a la que pretendemos atribuirlo. Aquí lo que está en juego no es un grado de satisfacción de nuestros criterios, pues al haberlos prefijado, lo que nos interesa simplemente es la *pertenencia* y no el *grado*.

En otras ocasiones, tanto los criterios como los estándares juegan un papel de igual importancia. Por ejemplo, cuando vamos al médico no nos basta con que nos diagnostiquen cáncer, pues es igualmente importante que nos digan en qué grado estamos afectados por la enfermedad.

Por último, existen otros contextos en los que los criterios son dados por hecho explícitamente, y el énfasis recae por completo en los estándares. Los ejemplos más obvios, hace notar Cavell, son los concursos y las competencias<sup>75</sup>. En estos casos, los jueces se centran exclusivamente en el grado en el que un clavado satisface los criterios de excelencia, o el grado en que una mujer satisface los criterios de belleza. Pero, en ningún caso, el juez puede alterar los criterios preestablecidos, por lo que el énfasis recae totalmente en su aplicación de los estándares o pautas.

La diferencia entre el uso wittgensteiniano y el uso ordinario de los criterios radica en que para Wittgenstein no hay una etapa distinta en donde los estándares o pautas desempeñen una función:

En ninguno de los casos en que Wittgenstein apela a la aplicación de criterios existe una plataforma separada a la que se pueda apelar, explícita o implícitamente, para la aplicación de pautas. En el sentido de Wittgenstein, tener criterios de que algo es lo que es, es saber si, en un caso individual, se aplican o no los criterios. Si existen dudas sobre la aplicación, de algún modo el caso no cumple las pautas, es «no-estándar». Lo que significa que no tenemos criterios decisivos para ese caso, como no los tenemos «para todas las eventualidades»<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Cf. CR, p. 11-13.

<sup>75</sup> Cf. CR, p. 12.

<sup>76</sup> Rr, p. 50.

Para Wittgenstein, una persona carece de criterios si en un caso individual duda acerca de su aplicación. No hay una segunda etapa en la que quepa hablar de un grado de satisfacción de los criterios, en la que las pautas desempeñen alguna función. Este hecho se revela por demás obvio, ya que si existen dudas acerca de la aplicación de los criterios, bajo qué términos apelariamos a la aplicación de pautas. Si no nos queda claro en qué consiste la excelencia del clavado, bajo qué criterios asumimos que es excelente, entonces, ¿bajo qué pautas o estándares juzgaríamos en qué medida es excelente un clavado? Esta segunda instancia ni siquiera se presentaría. O el objeto es lo que los criterios especifican que es, o bien es otra cosa:

Así, los jueces en una competencia de clavados pueden no estar de acuerdo en lo bien que un clavadista hizo su entrada a la piscina (lo que es una cuestión de estándar), pero «no acerca de si la perfección en la entrada a la piscina es un criterio de excelencia de un clavado». En este caso, dudar acerca de la aplicación de los criterios no sólo implica incompetencia; implicaría (...) que la persona en cuestión no sabe qué es la excelencia de un clavado: no podría contar como juez. Sin embargo, esto no quiere decir que nosotros siempre tengamos criterios definitivos para que algo sea de algún modo<sup>77</sup>.

Los casos individuales en los que dudamos acerca de la aplicación de nuestros criterios, Cavell los llama casos “no-estándar”. En éstos *carecemos de criterios definitivos*, no podemos contestar simplemente mediante un “sí” o un “no”, nuestra incertidumbre radica en nuestra imposibilidad de dar una respuesta precisa. Sin embargo, ¿qué sentido tiene buscar una respuesta precisa a los casos no-estándar?<sup>78</sup> Esto reafirmaría la tesis de que los criterios no nos proveen de un fundamento sólido e inamovible para nuestro conocimiento y nuestras acciones. Los criterios no responden *en todas las eventualidades que se nos presentan*, por lo que no estamos seguros de la aplicación de nuestros criterios *a priori* a dicha aplicación. Nuestra relación con el mundo y los demás no puede, por tanto, ser abandonada apelando a criterios impersonales y pretendidamente universales.

<sup>77</sup> «Thus, judges in a diving competition may disagree sharply over how well a diver enters the water (which is a question of standard), but “not over whether excellence of entry into the water is a criterion of the excellence of a dive”. In this case, doubt about the application of criteria would not merely imply incompetence; it would mean (...) that the person in question does not know what the excellence of a dive is: she would not count as a judge. This is not to say, though, that we always possess decisive criteria for something’s being so», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 33. La traducción es mía.

<sup>78</sup> Cf. CR, p. 14.

b) *Segunda diferencia*: Entre el uso ordinario y el wittgensteiniano de los criterios difiere el objeto o fenómeno al que se le aplican los criterios (el cuarto elemento que desempeña un papel en nuestra aplicación ordinaria de los criterios). En el uso ordinario, los criterios son empleados para evaluar un objeto con respecto a su estatus específico. Así, los criterios deben ser lo más racionales, exactos y eficientes que se pueda. En el contexto de su aplicación, los criterios deben mostrar consistencia y coherencia, ser lo más impersonales y lo menos arbitrarios. Lo que se busca en el uso ordinario de los criterios es *precisión*. Además, partimos de un objeto conocido, y nuestro objetivo es juzgar, considerando la evidencia actual, si dicho objeto tiene un estatus determinado<sup>79</sup>.

El uso wittgensteiniano, por el contrario, no parte de un objeto previamente conocido. Es más, según Wittgenstein, los criterios gramaticales nos dicen qué clase de objeto es un objeto: «Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática»<sup>80</sup>. El uso de nuestras palabras y nuestra aplicación de los criterios nos revelan la naturaleza de nuestros conceptos, de igual modo, la naturaleza de los objetos de dichos conceptos. Por ejemplo, «saber lo que es el dolor es ser capaz de decir lo que *cuenta* para nosotros como dolor en circunstancias particulares»<sup>81</sup>. En otras palabras,

Tanto en el sentido ordinario como en el wittgensteiniano, los criterios son especificaciones de objetos (*object-specific*); pero, en un caso ordinario, nosotros *partimos* de un tipo de objeto conocido para después aplicar los criterios con la intención de evaluarlo, mientras que en los ejemplos que usa Wittgenstein nosotros usamos nuestros criterios con el objetivo de *aprender* qué clase de objeto es un objeto<sup>82</sup>.

En resumen, para Wittgenstein, examinar nuestros criterios nos sirve para clarificar nuestros conceptos. Nuestro concepto, por ejemplo, de *qué es* un dolor de muelas, se revela en la aplicación que realizamos de nuestros criterios de un «dolor de muelas» en algunas circunstancias particulares.

<sup>79</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 34.

<sup>80</sup> *Philosophische Untersuchungen* §373.

<sup>81</sup> «To know what pain *is* is thus to be able to tell what *counts* for us as pain in particular circumstances», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 34.

<sup>82</sup> «In both the ordinary and the Wittgensteinian sense, criteria are object-specific; but in the ordinary case we *start out* with a known kind of object and then apply criteria in order to evaluate it, whereas in Wittgenstein's examples we use criteria in order to *learn* what kind of object anything is», en: MULHALL, Stephen: *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford University Press 1994, p. 79. La traducción es mía.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

Mediante nuestra aplicación de criterios aprendemos qué clase de objeto es un objeto. Ahora, este fenómeno de aprendizaje está relacionado de manera íntima con la maestría en el uso de nuestros conceptos. Sabemos qué es un dolor de muelas, sólo si sabemos aplicar nuestros criterios en una diversidad de contextos específicos<sup>83</sup>.

La caracterización de los criterios wittgensteinianos tiene dos consecuencias principales. En primer término, el conocimiento humano se vuelve «la capacidad humana de aplicar los conceptos de un lenguaje a las cosas de un mundo, la capacidad de caracterizar (categorizar) el mundo cuando y como esta actividad se realiza humanamente, y en consecuencia entiende los límites del conocimiento humano como coincidentes con los límites de sus conceptos (en algún período histórico)»<sup>84</sup>. En segundo lugar, mientras que la aplicación ordinaria de nuestros conceptos, mediante la apelación a los criterios oficiales, tiene por objeto evaluar objetos conocidos de acuerdo con su estatus, apelamos a los criterios wittgensteinianos «cuando no “sabemos salir del atolladero”, cuando estamos perdidos respecto a nuestras palabras y respecto al mundo que ellas anticipan»<sup>85</sup>.

c) *Tercera diferencia*: Entre el uso ordinario y el wittgensteiniano de los criterios difiere la fuente de autoridad (el primer elemento que desempeña un papel en nuestra aplicación ordinaria de los criterios). En la aplicación ordinaria, la fuente de autoridad se refiere a quien estableció los criterios o a quien les da validez. Por ejemplo, existen ciertos criterios mediante los cuales alguien es admitido o no en una universidad. En última instancia, la fuente de autoridad en la aplicación de los criterios es la universidad que, como tal, los prefija; o bien, el director de admisiones que les garantiza su validez.

En el caso de Wittgenstein, la fuente de autoridad en la aplicación de los criterios es una sola: *los hablantes competentes del lenguaje*. Apelar a estos criterios nos revela en qué extensión acordamos (*agree*) en nuestros juicios,

---

<sup>83</sup> Dice Cavell: «Here the test of your possession of a concept (e.g., of a chair, or a bird; of the meaning of a word; of what it is to know something) would be your ability to use the concept in conjunction with other concepts, your knowledge of which concepts are relevant to the one in question and which are not; your knowledge of how various relevant concepts, used in conjunction with the concepts of different kinds of objects, require different kinds of contexts for their employment», en: *CR*, p. 73.

<sup>84</sup> *Rr*, p. 55.

<sup>85</sup> *Rr*, p. 75.

y en qué modo estamos *relacionados* (*the way in which we are attuned*)<sup>86</sup>. Así, apelar a criterios no significa apelar a estructuras impersonales<sup>87</sup> (institucionales, académicas, metafísicas, ontológicas, lógicas, sintácticas, etc.), que nos garanticen el uso significativo e intersubjetivo de nuestros conceptos y nuestras palabras. Por el contrario, el uso de nuestros conceptos y términos recoge hechos generales sobre nuestra *cultura* y sobre nuestra *naturaleza* como seres humanos. Esto es lo que Wittgenstein llama *forma de vida* (*Lebensform*). Estos son algunos ejemplos de las *Investigaciones*:

Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. —O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. —E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida<sup>88</sup>.

La expresión «juego del lenguaje» (*Sprachspiel*) debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> Dice Hammer: «The appeal to criteria reveals the extent to which we agree in judgments —the fine-grained way (...) in which we are *attuned*», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 35-36.

<sup>87</sup> Este punto lo han discutido dos intérpretes de Cavell: Stephen Mulhall y Steven Affeldt. Para Mulhall los criterios, y por tanto, el uso significativo e intersubjetivo de nuestros términos y conceptos, están intrínsecamente relacionados con las *reglas*. Para Mulhall, las reglas son las que gobiernan el uso inteligible de nuestros conceptos. Cf. MULHALL, Stephen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 152. Affeldt, por su parte, rechaza esta interpretación de Mulhall. Cf. AFFELDT, Steven: «The Ground of Mutuality: Criteria, Judgment, and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell», en: *European Journal of Philosophy* 6 (1998), p. 1-31. La interpretación de Affeldt parece estar más en sintonía con lo que de hecho sugiere Cavell: «The everyday language does not, in fact or in essence, depend upon such a structure and conception of rules, and yet that the absence of such a structure in no way impairs its functioning, is what the picture of language drawn in the later philosophy is about. It represents one of the major criticisms Wittgenstein enters against the *Tractatus*; it sets for him many of the great problems of the later philosophy —for example, the relations between word, sentence, and language— and forces him into new modes of investigating meaning, understanding, reference, and so forth; his new, and central, concept of “grammar” is developed in opposition to it; it is repeated dozens of times. Whether the later Wittgenstein describes language as being roughly like calculus with fixed rules working in that way is not a question which can seriously be discussed», en: CAVELL, Stanley: *Must we mean what we say? A Book of Essays*, Cambridge University Press 1976, p. 48. En adelante, *MWM* y página. Esta discusión también la aborda Espen Hammer, apoyando la postura de Affeldt. Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 37-38. Agradezco al profesor Cavell el hacerme notar que, para él, el uso significativo e inteligible de nuestros conceptos no está garantizado por algo así como una *estructura* o *reglas gramaticales*. Por el contrario, un término que le hace más justicia a su posición es el de «convención».

<sup>88</sup> *Philosophische Untersuchungen* §19.

<sup>89</sup> *Philosophische Untersuchungen* §23.



## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

«¿Dices, pues, que el acuerdo (*Übereinstimmung*)<sup>90</sup> de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?» — Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres llegan a un acuerdo en el *lenguaje* que usan. Éste no es un acuerdo de opiniones, sino de forma de vida<sup>91</sup>.

El modo coloquial de entender el concepto «forma de vida» tiene que ver más con los tipos de carácter individual, que con algo colectivo o social. El uso que hace Wittgenstein, por el contrario, pone el énfasis en la cultura, en nuestra imagen del mundo, en el lenguaje<sup>92</sup> y en factores, incluso, biológicos<sup>93</sup>. Sin embargo, lo que ahora interesa destacar es su aspecto práctico, pues Wittgenstein, al unir al lenguaje con las formas de vida a través de su idea de juegos del lenguaje, lo que está tratando de enfatizar es el carácter activo y dinámico del lenguaje: su inserción inevitable en las actividades humanas. Así, lenguaje y acción son dos caras de una misma moneda, en tanto que el lenguaje es acción y ésta se sigue del lenguaje:

(...) un objeto es lo que es (su concepto tiene *este* significado) en virtud del modo en el que le atribuimos cierto valor. El referirnos a nuestros criterios nos muestra de qué modo le respondemos al mundo, los modos específicos en los que nos involucramos con él (...) Si declaras que *ésta* es una casa o una persona que tiene un dolor, entonces se sigue que debes estar preparado para decir ciertas cosas acerca de ello, para aceptar ciertas preguntas, para actuar de ciertas maneras, para ver el fenómeno dentro de un contexto temporal específico, para ordenar, y otras cosas por el estilo. Los criterios elaboran los modos en los que los seres humanos son capaces de decir lo que cuenta, esto es, llegar a puntos específicos aquí y ahora, y por tanto, ser comprendidos por otros seres humanos<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Modifico ligeramente la traducción castellana, en la cual «*Übereinstimmung*» se traduce por «concordancia». La traducción inglesa de Elizabeth Anscombe traduce por «agreement» (Blackwell Publishing 1953-1958-2001-2003). Considero que es más precisa la traducción inglesa, dado que «agreement» pone más el énfasis en el carácter social; «concordancia», por el contrario, suele tomarse, en sentido ordinario, incluso como algo azaroso.

<sup>91</sup> *Philosophische Untersuchungen* §241.

<sup>92</sup> Hans-Johann Glock, de manera breve y poco detallada, intenta acotar este concepto wittgensteiniano. Cf. GLOCK, Hans-Johann: *A Wittgenstein Dictionary*, ed. cit., p. 124-129.

<sup>93</sup> Cavell es de los pocos que resalta el aspecto biológico inmiscuido en el concepto de *Lebensform* wittgensteiniano. Cf. *NYUA*, p. 41.

<sup>94</sup> «(...) an object is what it is (its concept has *this* meaning) in virtue of the way we attribute a certain value to it. Recounting criteria tells us how we respond to the world, its specifics ways of mattering to us (...) If you declare that *that* is a house or a person in pain, then it follows that you must be prepared to say certain things about it, accept certain questions, act in specific ways, view the phenomenon within a specific temporal context and ordering, and the like. Criteria elaborate the ways in which human beings are able to say what counts, that is, make specific



Pero aquí surge un problema, ya que si el fundamento de la aplicación de nuestros criterios es, en última instancia, el género humano (en tanto que hablantes competentes del lenguaje), dichos criterios dependen del *acuerdo* entre los seres humanos. Si dicho acuerdo no se logra, o se rechazan los criterios que usamos, la intersubjetividad se verá frustrada<sup>95</sup>.

El lenguaje ya estaba ahí antes de que yo naciera, por lo que no hay razón suficiente para que mis palabras gocen de *representatividad* frente a los demás hablantes. Si ninguna estructura impersonal me garantiza la representatividad de mis palabras y conceptos frente a los demás hablantes, apelar a los criterios es apelar a la *intersubjetividad*, y mi único deseo será *el ser comprendido*:

La apelación filosófica a lo que decimos, y la búsqueda de nuestros criterios sobre cuya base decimos lo que decimos, son aspiraciones (*claims*) de comunidad. Y la aspiración a la comunidad es siempre una búsqueda de la base sobre la que puede establecerse, o ha sido establecida. No tengo nada más en que basarme que mi convicción, mi sentido de que yo tengo sentido. Podría darse el caso de que esté equivocado, que mi convicción me aisle, de todos los otros, de mí mismo. Eso no sería lo mismo que el descubrimiento de que soy dogmático o egomaniaco. El deseo y la búsqueda de comunidad es el deseo y la búsqueda de la razón<sup>96</sup>.

Ahora, que el fundamento de *mis* criterios sea la comunidad de hablantes y, por ende, *nuestros* criterios ordinarios, no significa que algún concepto pueda ser limitado por los criterios ordinarios<sup>97</sup>. Éstos no se establecen a modo de *principios* de sentido común<sup>98</sup>, mediante los cuales podamos

---

points here and now and thereby be comprehensible to concrete others», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 36. La traducción es mía.

<sup>95</sup> Dice Fleming: «If we do not accept the criteria that another appeals to, then meaningful discussion, agreement, and disagreement about that which depends on that set of criteria are impossible», en: FLEMING, Richard: *The State of Philosophy...*, ed. cit., p. 39.

<sup>96</sup> *Rr*, p. 58.

<sup>97</sup> Cf. CAVELL, S.: *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The University of Chicago Press 1990, p. 89-90. En adelante, *CHU* y página.

<sup>98</sup> Ésta es parte de la crítica que Cavell hace al sentido común, principalmente del modo en que lo entiende Moore. Dice Cavell: «But in the work of Wittgenstein and Austin (though Austin seems to share part of Moore's animus), appeals to "what we ordinarily say" take on a different emphasis. In them the emphasis is less on the *ordinariness* of an expression (which seems mostly to mean, from Moore to Austin, an expression not used solely by philosophers) than on the fact that they are *said* (or, of course, *written*) by human beings, to human beings, in definite

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

limitar el uso de nuestros conceptos y palabras, y, en última instancia, nuestro conocimiento. Nuestro uso ordinario del lenguaje es *limitado* y, por tanto, nuestros criterios ordinarios *no responden a todas las eventualidades que puedan surgir en nuestra relación con el mundo*. Las palabras siempre encuentran *nuevos contextos* en donde los criterios se modifican para que nuestros conceptos y términos puedan ser aplicados.

Supongamos el siguiente caso. Un sujeto va al funeral de la madre de un buen amigo. Cuando llega al lugar su amigo se encuentra *aparentemente* tranquilo, por lo que el sujeto en cuestión se limita a dar el pésame habitual a la familia. Dado que la situación le resulta *normal*, no tarda mucho en el lugar, y se retira al poco tiempo. Pocas horas después, su amigo comete suicidio. En este caso, el sujeto en cuestión juzgó sin *reconocer*, no se dio el tiempo necesario para comprender la situación interna de su amigo, el dolor que escondía bajo la aparente inmutabilidad de su rostro. Su juicio fue errado, y las consecuencias funestas. Este sujeto evadió su responsabilidad apelando a los pretendidos criterios de sufrimiento y dolor que provenían de su educación y experiencia. Pero la falta de experiencia o educación no es lo que ocasiona la tragedia. Tanto el psicólogo más experimentado como el sujeto menos versado pueden equivocarse de la misma manera. Ningún criterio nos puede relevar de nuestra responsabilidad de juzgar *en cada caso*, y de tomarnos la molestia de sopesar la situación detenidamente, de lo que es conveniente y correcto en nuestra relación con el mundo y con los demás seres humanos, *en cada una* de las circunstancias que ordinariamente se nos presentan.

Pero, por lo anterior, no debería entenderse que Cavell es un *relativista*. Es distinto afirmar que nuestro conocimiento es *relativo* a afirmar que es *limitado*. Además, los límites de nuestro conocimiento no son negativos, sino positivos. Siempre podemos saber *más* acerca de nuestros conceptos y de la realidad a la que los aplicamos.

Por lo tanto, apelar a los criterios ordinarios no es apelar a *principios* o *estructuras* mediante las cuales podamos limitar nuestro conocimiento, simplemente es un deseo de encontrar la intersubjetividad inherente a nuestro lenguaje, en tanto que este participa de la *forma de vida* convencional y natural que nos une como seres humanos (tanto de una

---

contexts, in a language they share: hence the obsession with the use of expressions», en: CR, p. 206.

cultura, como de una especie). Por ello, los seres humanos no concordamos en nuestros juicios, sino en los criterios que permiten dichos juicios. En rigor, el acuerdo no se da en las opiniones, sino en la *forma de vida*<sup>99</sup>.

Esta constante búsqueda wittgensteiniana, apelando al lenguaje ordinario, del acuerdo y de la comunidad, es en última instancia una búsqueda o reivindicación de la razón (*Claim of Reason*). Y esto es lo que distingue a Wittgenstein, según Cavell, de otros filósofos del lenguaje ordinario<sup>100</sup>. A Wittgenstein no le interesa sólo describir una serie de usos lingüísticos, sino entender la *esencia* que está detrás de determinados usos, los fundamentos en los que los usos están basados. De esta manera, se pueden entender afirmaciones wittgensteinianas como la siguiente: «La *esencia* se expresa en la gramática»<sup>101</sup>.

Sin embargo, si nuestros criterios ordinarios no son ni principios ni estructuras, apelar a ellos es apelar a la comunidad y a la razón. Por lo que dichos criterios pueden ser rechazados o repudiados por los demás hablantes, y dicho repudio es esencial a la naturaleza misma del uso de nuestro lenguaje. Los criterios se revelan profundamente vulnerables, en tanto que su función intersubjetiva requiere que los demás los acepten como pertinentes. El fundamento último de nuestros criterios es el acuerdo entre los seres humanos, que en sí mismo es endeble. En última instancia, la naturaleza de nuestros criterios es descubierta por el escéptico:

(...) el escéptico busca obtener una certeza en su aplicación de conceptos que, al parecer, está basada en algo mucho más robusto —una estructura, una presencia, una metafísica impersonal— que lo releve de la responsabilidad que tiene con sus propias palabras, de hacerse entender a sí mismo en un contexto dado (...) esto excluye la intervención del hablante en el discurso, del mismo modo que suspende el compromiso del sujeto que conoce con el conocimiento —el reconocimiento, que en la interpretación de Cavell, completa el conocimiento<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Cf. *Philosophische Untersuchungen* §241.

<sup>100</sup> Cf. FLEMING, Richard: *The State of Philosophy...*, ed. cit., p. 36.

<sup>101</sup> *Philosophische Untersuchungen* §371.

<sup>102</sup> «(...) the skeptic seeks to obtain a certainty in his application of concepts that is based on something seemingly more robust —a structure, a presence, an impersonal metaphysics— that can relieve him of responsibility for his own words, of making himself intelligible in a given context (...) it excludes the speaker's intervention in speech, it also suspends the knower's engagement in knowledge —the acknowledgement which in Cavell's account completes knowledge», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 38-39. La traducción es mía.

### 1.3.1 Los criterios y el escepticismo

La interpretación más común y más difundida sobre las *Investigaciones Filosóficas* entiende que éstas se enfrentan al escepticismo intentándolo refutar, y que de hecho lo refutan. La tesis escéptica, normalmente, se formula del siguiente modo: *yo no puedo conocer, ya sea la existencia del mundo externo o de otras mentes, con certeza*. En este contexto, los criterios wittgensteinianos tienen la tarea de establecer la *existencia* de algo con *certeza* y, por ende, refutar al escepticismo.

Esta interpretación, como la entiende Cavell en *Reivindicaciones*, ha sido formulada principalmente por Norman Malcolm<sup>103</sup> y Rogers Albritton<sup>104</sup>. Según Malcolm y Albritton, la presencia de criterios para *X* nos provee de certeza empírica de la ocurrencia de *X*. Si las condiciones necesarias para que *X* sea el caso se satisfacen, la existencia de *X* estará fuera de discusión. Pongamos el siguiente ejemplo: si una persona satisface nuestros criterios de dolor en determinadas circunstancias (grita, hace muecas, llora, patalea etcétera), esa persona *necesariamente* tiene dolor. Si los criterios de dolor se satisfacen en un caso *X*, eso quiere decir que en ese caso *X*, la existencia de dolor está fuera de discusión<sup>105</sup>. Cavell cita un pasaje de Malcolm y otro de Albritton donde esta interpretación de los criterios wittgensteinianos queda más clara. Dice Malcolm:

Lo que convierte a algo en un síntoma de *y*, es que la experiencia enseña que ese algo va siempre o normalmente asociado con *y*; que tal y tal sea el criterio de *y* no es una cuestión de experiencia sino de «definición». La satisfacción del criterio de *y* establece la existencia de *y* más allá de toda discusión; dicha satisfacción repite la clase de caso en la que fuimos enseñados a decir «*y*». La ocurrencia de un síntoma de *y* también puede establecer la existencia de *y* «más allá de toda discusión», pero en un sentido diferente. La observación de un proceso cerebral podría dar certeza de que un hombre tiene dolor, pero no de la misma manera que da certeza su conducta de dolor. Aunque la fisiología hubiese establecido que un evento específico en el cerebro acompaña al dolor corporal, todavía *podría* ocurrir (tiene sentido suponer) que un hombre *podiera* tener dolor sin que ocurriera el evento cerebral. No tendría sentido que alguien supusiera que

<sup>103</sup> Cf. MALCOLM, Norman: «Wittgenstein's *Philosophical Investigations*», en: PITCHER, George. (ed.): *Wittgenstein: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books 1966, p. 65-103.

<sup>104</sup> Cf. ALBRITTON, Rogers: «On Wittgenstein's Use of the Term 'Criterion'», en: PITCHER, George. (ed.): *Wittgenstein: A Collection...*, ed. cit., p. 231-250.

<sup>105</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 39.

otra persona no tiene dolor si dicha persona satisface el criterio de tener dolor que sustenta ese alguien<sup>106</sup>.

Según la interpretación de Malcolm, si «gritar» es un criterio conductual *necesariamente* conectado (en definición) con la existencia del «dolor», cuando en determinadas circunstancias alguien grite, eso implicará la existencia *necesaria* del dolor en esa persona. La interpretación de Albritton es menos radical<sup>107</sup>:

Que un hombre se comporte de una determinada manera, en ciertas circunstancias, no puede entrañar que tenga un dolor de muelas. Pero puede entrañar otra cosa (...) *Grosso modo* (...) puede entrañar que (...) en esas circunstancias (alguien) *está justificado al decir* que dicho hombre tiene dolor de muelas (...) O bien: (...) puede entrañar que *casi ciertamente* tiene dolor de muelas<sup>108</sup>.

A pesar de lo ciertamente plausible de las interpretaciones anteriores, Cavell está en total desacuerdo. Para Cavell, es perfectamente posible que los criterios se presenten y que no se de necesariamente la existencia. Puede que alguien grite, haga muecas de dolor, lllore, etcétera, y no tenga dolor. Que los criterios, en algún caso, se presenten, sólo puede ser una muestra de que la persona está simulando, actuando o fingiendo.

Sin embargo, al menos Malcolm, es consciente de este problema. Por lo que plantea una distinción entre *presencia* y *satisfacción* de los criterios. Cuando una persona grita puede no tener dolor, pero eso significaría, según Malcolm, que los criterios estuvieron *presentes*, pero sólo *aparentemente satisfechos*. Cuando los criterios de *X* se satisfacen, no sólo están presentes, la existencia de *X* está fuera de duda. Para Malcolm, por tanto, los criterios sólo funcionan en determinadas circunstancias. No podemos aplicar nuestros criterios de dolor cuando alguien está fingiendo o actuando. Eso quiere decir que, excluyendo las circunstancias donde alguien finge o actúa, la presencia de nuestros criterios de dolor establece *necesariamente* la existencia del dolor<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> MALCOLM, Norman: «Wittgenstein's *Philosophical Investigations*», ed. cit., p. 84-85. Utilizo la traducción del pasaje de Diego Ribes, citada en *Reivindicaciones de la razón: Rr*, p. 81.

<sup>107</sup> Cf. *CR*, p. 39.

<sup>108</sup> ALBRITTON, Rogers: «On Wittgenstein's Use...», ed. cit., p. 246. Utilizo la traducción del pasaje de Diego Ribes, citada en *Reivindicaciones de la razón: Rr*, p. 82.

<sup>109</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 40.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

En este punto en específico Cavell está de acuerdo con Malcolm. Los criterios sólo funcionan en determinadas circunstancias<sup>110</sup>. Supongamos dos casos. En el primero, acompañamos a un amigo al dentista. Nos distraemos un segundo y comenzamos a escuchar sus gritos, suponemos que le está doliendo mucho la inyección de anestesia. Sin embargo, cuando nos damos cuenta, la inyección ni siquiera se ha aplicado. En este caso, los gritos no son un criterio de dolor, sino un criterio de cobardía. En un segundo caso, escuchamos unos gritos terribles que provienen del cuarto de baño de nuestra casa. Nuestra obvia suposición es que alguien se cayó en la bañera o que algo le sucedió a quien emite semejantes gritos. Cuando nos aproximamos más, nos damos cuenta que nuestro hermano simplemente estaba cantando. En este caso, los gritos tampoco aplican como un criterio de dolor. De un modo inverso, puede haber criterios de dolor que no sean ni gritos, ni muecas, etcétera. Puede haber expresiones de dolor que nos resulten sumamente extrañas o ajenas: alguien puede expresar su dolor riendo o poniéndose serio. Lo que estos ejemplos nos muestran es que la aplicación de nuestros conceptos, en estos casos el concepto de dolor, está limitada por lo que encontramos inteligible<sup>111</sup>. Esto quiere decir que aplicamos nuestros conceptos según lo que estamos habituados a suponer, lo que nuestra *forma de vida* nos impele.

El punto de desacuerdo entre Cavell y Malcolm radica en las implicaciones del hecho de que nuestros criterios sólo puedan funcionar en determinadas circunstancias. Para Malcolm, si las circunstancias son correctas, la presencia de criterios implica necesariamente la existencia del objeto o de la situación. Para Cavell, en cambio, este hecho sólo nos muestra cómo nos damos a entender como hablantes. Así lo interpreta Espen Hammer:

Dado que saber lo que cuenta como un comportamiento de dolor es una cuestión de «comenzar a hablar» (*coming to talk*), y así saber de qué modo responder en un número de contextos potencialmente infinito, de esto se sigue que cuando alguien llama a un caso de quejarse un «comportamiento

<sup>110</sup> El ejemplo que usa Cavell resulta un tanto surrealista: «He is in the dentist chair, wringing his hands, perspiring, screaming. The dentist stops for a moment and begins to prepare another syringe of Novocain. The patient stops him and says, "It wasn't hurting, I was just calling my hamsters". The dentist looks as if he had swallowed Novocain and the patient says, "Open the door for them". And when the door is opened two hamsters trot into the room and climb onto the patient's lap. So we have more than his word for it. An when later, in the middle of a walk in the country, we see this man wring his hands, perspire and scream and then look around for his hamsters, whom, trotting up, he greets affectionately, then we had probably better acknowledge that that is the way he calls his hamsters», en: CR, p. 88-89.

<sup>111</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 40.



de dolor», entonces esa persona, en orden a hablar inteligiblemente, *debe* haber tomado en cuenta las circunstancias en las que ese quejido *es* un comportamiento de dolor. En una situación así no hay lugar para preguntarse si se han dado las circunstancias *correctas* y, por tanto, si los criterios han sido realmente *satisfechos*: saber cuáles son los criterios de dolor *es* saber qué cuenta como dolor. Si los criterios están presentes, estará también presente el comportamiento de dolor, la expresión de dolor<sup>112</sup>.

Llevando las cosas más lejos, Malcolm proponía que dadas las circunstancias correctas, si los criterios estaban presentes, la existencia lo estaría sin lugar a dudas. Sin embargo, Malcolm nunca determina *el modo* en el que podamos saber *cuándo* se presentan dichas circunstancias, ni *cómo* podemos saber si los criterios se han satisfecho realmente. De esto se sigue que nunca podemos saber con certeza si algo existe basándonos en la presencia de determinados criterios en cualesquiera circunstancias. Por lo que su propuesta inicial es falsa: *los criterios no determinan la existencia de algo con certeza y, por tanto, no refutan al escepticismo*. Según la interpretación de Cavell, en oposición a la de Malcolm y Albritton, Wittgenstein no intenta refutar, ni refuta al escepticismo:

Para mí, esto es suficiente en orden a concluir que la apelación de Wittgenstein a los criterios, aun cuando adquiere su importancia del problema del escepticismo, no es, y no pretende ser, una refutación del escepticismo. No, al menos, de la forma que pensábamos que una refutación tenía que asumir. Es decir, dicha apelación no niega la tesis con la que concluye el escepticismo, la tesis de que no conocemos con certeza la existencia del mundo exterior (o de las otras mentes). Por el contrario, Wittgenstein, como lo leo yo, más bien afirma esa tesis, o más bien la considera *innegable*, y cambia así su peso. Lo que esta tesis significa ahora es algo así: Nuestra relación con el mundo como un todo, o con los otros en general, no es una relación de conocimiento, donde conocer se interprete como ser cierto<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> «In so far as knowing what counts as a pain-behavior is a matter of “coming to talk” and thus knowing how to respond adequately in a potentially infinite number of contexts, it follows that when someone calls an instance of groaning “pain-behavior”, then that person, in order to speak intelligibly, *must* have taken into account the circumstances in which that groaning *is* pain-behavior. There is in such a situation no room for asking whether the *right* circumstances have occurred and therefore whether the criteria *really* are satisfied: knowing what the criteria of pain are *is* to know what counts as pain. If the criteria are present, then so is pain-behavior, the expression of pain», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 41. La traducción es mía.

<sup>113</sup> *Rr*, p. 90.



## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

Si resumimos lo anterior, la propuesta de Malcolm se basaba en dos hechos principales. Según Malcolm, por *definición*<sup>114</sup> sabemos que los gritos o las muecas son actitudes que expresan dolor. Sin embargo, Cavell argumenta que se pueden dar casos en los cuales estos criterios estén presentes y no haya dolor o, a la inversa, que no estén presentes y que haya dolor. En segundo lugar, Malcolm afirma que si se presentan los criterios en las circunstancias correctas, eso implica la existencia de un modo necesario. Contra esto, Cavell argumenta que nunca podemos saber con certeza de la existencia de algo basándonos en la presencia de sus criterios, en tanto que su función no es darnos certeza acerca de su existencia, sino acerca de su identidad:

Si (...) el gemido no era (resulta no haber sido) en esas circunstancias un criterio de dolor (conducta de dolor), entonces no hay ninguna razón para suponer que la persona tenía dolor; el dolor no está, hasta aquí, en cuestión. Pero si el gemido *era* en esas circunstancias un criterio de dolor, una expresión de dolor, entonces el dolor está, y sigue estando, en cuestión. Lo que significa que sólo *ciertas* eventualidades contarán normalmente como que él no tenga después de todo dolor (...) A saber, circunstancias —como sugiere Malcolm correctamente, pero al servicio de propósitos equivocados— en las que diríamos que se está (que él estaría) fingiendo, ensayando, haciendo un truco, etc. ¿Por qué estas circunstancias? ¿Qué diferencia estas circunstancias de aquellas en las que él está (se dice que está) aclarándose la garganta, respondiendo a un chiste, etc.? La diferencia está precisamente en que para que las expresiones «está ensayando», o

<sup>114</sup> Este punto lo trata muy bien Roger Shiner: «Canfield characterizes this view as the “defining criterion view” (...) Malcolm says that something’s being a criterion is a matter of definition, that “the satisfaction of the criterion of y establishes the existence of y beyond question” (...) But there are obstacles to taking Wittgenstein to mean by “defining criterion” what Malcolm, Albritton and Canfield mean. The general drift of the direction in that passage is against the “craving for generality”, the obsession with an ideal, rule-based language, philosophers’ preoccupation with the method of science. A more natural reading of the passage seems to me John Cook’s, which declares that “the idea of ‘defining criterion’ is a bogus notion”. One must give weight here to Wittgenstein’s emphasis on the open-endedness of linguistic rules. Some terms do operate according to strict definitions and criteria, for example, “polychlorinated biphenyl”, but most terms do not. But even in the cases where exactness is available, meaning is still ultimately connected with use. The meaning is stable, and thus expressible in a rule, because the use is stable, and the use is stable because it is conditioned by equally stable very general facts of nature —no more and no less. If one takes the flexibility Wittgenstein is highlighting to be simply a matter of substituting a disjunctive set of criteria as a definiens for a single criterion, then Wittgenstein has not offered anything outside the ordinary run of the theories of meaning. To establish the originality and importance of his view, one must go beyond the idea of criterial conventions and rules», en: SHINER, Roger A.: «Canfield, Cavell and Criteria», en: *Dialogue* 22 (1983), p. 255-256.

«fingiendo», o «es un truco», etc., nos satisfagan como explicaciones de que *no* tenga dolor (explicaciones de «resulta» que no tenía dolor), *lo que* esté fingiendo debe ser precisamente dolor, lo que esté ensayando debe ser el papel de un hombre que *tiene dolor*, el truco depende de que simule *dolor*, etc. Estas circunstancias son tales que al apelar a ellas, al describirlas, *retenemos el concepto* (en este caso de dolor) cuya aplicación determinan esos criterios. Y esto para mí significa: en todas estas circunstancias él ha satisfecho los criterios que nosotros empleamos para aplicar el concepto de dolor a otros. A *esa* satisfacción se debe que sepamos que él está fingiendo dolor (i.e., que es dolor lo que finge), y que sabe qué hacer para fingir dolor. 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 determinan la certeza de los enunciados, sino la aplicación de los conceptos empleados en los enunciados<sup>115</sup>.

Lo anterior sólo quiere decir que nunca podemos saber con *absoluta certeza* si alguien, siguiendo con los ejemplos que he venido usando, tiene o no realmente un dolor. Siempre cabe la posibilidad de que esté fingiendo. Los criterios sirven para dar cuenta de la identidad y no de la existencia, debido a que tener dolor o estar fingiendo, en ambos casos, se refieren al dolor: alguien finge o tiene *dolor*. En conclusión, el análisis de nuestros criterios nos revela que los criterios gramaticales más que refutar el escepticismo refuerzan sus argumentos: *no podemos saber con certeza si algo existe*.

Hasta aquí, el desarrollo que he hecho sirve, sobre todo, para enfatizar dos características acerca del escepticismo que se presentarán a lo largo de las siguientes páginas:

- a) Si entendemos por escepticismo el rechazo de todo criterio que pueda garantizarnos el entendimiento e intersubjetividad con los demás, y este rechazo es esencial al hecho mismo de poseer y usar el lenguaje<sup>116</sup>, el escepticismo es, por tanto, algo más que una simple tesis epistemológica o cognoscitiva. El escepticismo se revela como parte de nuestra condición humana<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> *Rr*, p. 89.

<sup>116</sup> Dice Cavell: «If the fact that we share, or have established, criteria is the condition under which we can think and communicate in language, then skepticism is a *natural* possibility of that condition; it reveals most perfectly the standing threat to thought and communication, that they are only human, nothing more than natural to us», en: *CR*, p. 47.

<sup>117</sup> Cf. *CR*, p. 397.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

- b) Si nuestros criterios, más que refutar el escepticismo, que epistemológicamente afirma que no podemos conocer *con certeza* la existencia del mundo y de otras mentes en él, lo refuerzan<sup>118</sup>; nuestra relación con el mundo ordinario (yo—en el mundo—con otros<sup>119</sup>) no puede ser fundamental o exclusivamente cognoscitiva<sup>120</sup>.

Concluyendo esta exposición preparatoria, puedo decir que el análisis cavelliano de los criterios wittgensteinianos hace patentes dos decepciones epistemológicas: a) nuestros criterios no pueden fundamentar de manera absoluta nuestro conocimiento y nuestras acciones, dado que éstos a su vez dependen de un fundamento profundamente frágil: el acuerdo y la aceptación de los demás seres humanos; y, b) nuestros criterios no pueden refutar al escepticismo, en tanto que no dan cuenta de la existencia, sino de la identidad de aquello a lo que se aplican.

Pero, ¿a qué se deben estas conclusiones?, ¿cuál es la raíz de nuestra decepción epistemológica con los criterios y, en última instancia, con el

<sup>118</sup> Sobre esto, dice Richard Fleming: «Criteria support rather than refute skepticism. They do not establish a certainty for our claims of reason but show how difficult, if not how impossible, knowledge is to achieve», en: FLEMING, Richard: *The State of Philosophy...*, ed. cit., p. 52.

<sup>119</sup> Cavell introduce la noción de mundo ordinario, que es capital para entender el desarrollo de su pensamiento. Ribes aclara esta noción conectándola con las demás preocupaciones filosóficas en Cavell. Podemos citar dos textos de Ribes donde se hace referencia a esta noción de mundo ordinario: «Pero el punto de partida de Cavell (su giro) es que el mundo, el mundo humano ordinario, está formado principal y originariamente por “nosotros”, otros y yo en este mundo. Estos otros simplemente no son, ni pueden ser reducidos a objetos kantianos, no son ni pueden ser comprendidos como objetos físicos. Es más, algunos de esos otros pueden oponerse, hasta la muerte (de modo activo o pasivo) a nuestras creaciones y versiones del mundo. Desdémona no puede ser alcanzada, comprendida, ni por las dudas ni por el afán de pruebas de Otelo. No puede ser reducida a un objeto de la epistemología. A partir de este centro, los otros y yo, cabe volver a replantearse eso de las versiones del mundo, sabiendo desde el principio que nuestra relación con el mundo y con los otros es algo más que una relación de conocimiento (tal y como se entiende éste en la filosofía occidental moderna). Este algo más viene marcado por la noción del otro (y del mundo) como separado de mí, como otredad que es ahora quien marca el límite a la razón (y no algo así como una debilidad metafísica de la misma), a ser subsumida completamente por nuestras construcciones conceptuales», en: RIBES, Diego: *Lo humano entre áreas...*, ed. cit., p. 156-157. Otro texto, es el siguiente: «Este es el gran tema que atraviesa toda la obra de Stanley Cavell: la negación de lo humano, la evitación del amor, en definitiva la huida del mundo, bajo las condiciones del escepticismo. Lo que para él equivale a, o empieza por, negar las condiciones (los criterios) en que el lenguaje ordinario, común, tiene sentido y que me gustaría poder llamar (...) alguna vez como el *a priori* de ésta, de toda, filosofía: “yo—en el mundo—con otros”», en: RIBES, Diego: «Observaciones sobre la...», ed. cit., p. 31.

<sup>120</sup> Dice Cavell: «Our relation to the world as a whole, or to others in general, is not one of knowing, where knowing construes itself as being certain», en: *CR*, p. 45.

conocimiento humano en general? Hasta ahora, Cavell sólo ha explicado *cuáles* son estas decepciones, pero no *cómo* se originan.

### 1.3.2 Wittgenstein y Austin: objetos genéricos y objetos específicos

Con la intención de llegar al fondo de las decepciones epistemológicas con nuestros conceptos y con nuestro lenguaje, en nuestra relación con el mundo y con los demás seres humanos, Cavell compara el tratamiento que hace Austin de los criterios con el que hace Wittgenstein. Abordaré primero el tratamiento austiniano, para después mostrar sus diferencias y similitudes con el wittgensteiniano.

Los filósofos del lenguaje ordinario se han mostrado muy renuentes ante todo tipo de planteamiento escéptico. Austin, en este sentido, no es la excepción. El argumento de Austin contra el escepticismo parte de la siguiente premisa: el escepticismo no es capaz de dar sentido a sus objeciones contra el conocimiento ordinario, y a su conclusión de que no conocemos los hechos y los objetos externos.

En su ensayo «Otras mentes»<sup>121</sup>, publicado en sus *Ensayos filosóficos*, Austin intenta mostrar que el escéptico, al cuestionar la existencia de un objeto externo, parte del hecho de que no podemos conocer *qué* es el objeto, su identidad. Este es un salto gratuito, ya que el escéptico cae en un sin sentido lingüístico, y en el fondo no hace ningún tipo de afirmación. Veamos esto más a fondo.

La argumentación de Austin parte de un análisis fenomenológico-lingüístico de la pregunta típicamente escéptica: «¿Cómo sabes?». Dado que esta pregunta hace referencia a la identidad de los objetos, y no a su existencia, a su exterioridad como tal, el escéptico no le da sentido a su negación de la existencia de los objetos externos, dado que decir «No sé» implica un desconocimiento de la identidad, pero no es una cuestión que, ordinariamente, refiera a su existencia.

---

<sup>121</sup> Cf. AUSTIN, John L.: *Philosophical Papers*, Oxford University Press 1961-1970-1979, p. 76-116. Utilizo la versión castellana de Alfonso García Suárez: *Ensayos filosóficos*, Madrid: Revista de Occidente 1975, p. 87-117. En adelante *PP* y página, para la versión original en inglés; y, *Ef* y página, para la versión castellana.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

En primer lugar, la respuesta que ordinariamente doy a la pregunta «¿Cómo sabes?», es: «enunciar cómo llego a estar en posición de saberlo»<sup>122</sup>. El ejemplo que nos pone Austin es el siguiente: «Supongamos que yo he dicho 'Hay un alcaraván al fondo del jardín', y que tú preguntas '¿Cómo lo sabes?': mi réplica puede tomar muy diferentes formas»<sup>123</sup>. Dadas ciertas condiciones ordinarias, parece que yo puedo estar capacitado para afirmar «Hay un alcaraván en el fondo del jardín»:

La implicación es que a fin de saber que esto es un alcaraván, debo haber:

- 1) sido criado en unos alrededores en los que pudiera familiarizarme con alcaravanes;
- 2) tenido una cierta oportunidad en el caso presente;
- 3) aprendido a reconocer o distinguir alcaravanes;
- 4) logrado reconocer o distinguir esto como un alcaraván<sup>124</sup>.

Las condiciones (1) y (2) «significan que mis experiencias deben haber sido de ciertos géneros, que yo debo haber tenido ciertas oportunidades», mientras que las condiciones (3) y (4) «significan que yo debo haber ejercitado cierto tipo de cantidad y agudeza»<sup>125</sup>. Si estas condiciones ordinarias son satisfechas por aquél que realiza la afirmación «Hay un alcaraván en el fondo del jardín», dicho sujeto está perfectamente capacitado, y su afirmación está suficientemente sustentada.

Si el escéptico, satisfechas las condiciones, sigue preguntando «¿Cómo sabes?», y no especifica ninguna falta concreta en la que yo pueda haber incurrido en mi afirmación, «entonces es bobo (ultrajante) continuar diciendo 'Eso no es bastante'»<sup>126</sup>. El escéptico se muestra obstinado al afirmar que las razones que yo enuncio para mostrar por qué estoy en posición de saber que «Hay un alcaraván en el fondo del jardín», no son suficientes. A menos de que el escéptico muestre explícitamente por qué no son suficientes las razones que yo enuncio para sustentar mi afirmación<sup>127</sup>,

<sup>122</sup> *Ef*, p. 91.

<sup>123</sup> *Ef*, p. 89.

<sup>124</sup> *Ef*, p. 90.

<sup>125</sup> *Ef*, p. 90.

<sup>126</sup> *Ef*, p. 93.

<sup>127</sup> En el caso de la afirmación «Hay un alcaraván en el fondo del jardín», dice Austin que aquél que niegue que las razones que yo enuncio para estar en posición de saber que éste es un alcaraván, debería tener en mente al menos alguna falta definida. Por ejemplo, dice Austin: «Puede ser (...) que yo no he aprendido el nombre correcto (habitual, popular, oficial) que se aplica a la criatura (...); o puede ser que mis poderes de discernimiento, y consecuentemente de clasificación, nunca hayan sido aplicados seriamente en estos asuntos, de manera que quedo

éste no logrará darle significado y sentido a sus objeciones respecto a mi conocimiento. Dadas las condiciones, y sin ninguna falta específica que hubiera cometido, dichas condiciones son bastantes para los propósitos de mi afirmación: «Bastante es bastante (...) Bastante significa que es bastante mostrar que (dentro de lo razonable, y para los propósitos e intentos presentes) ‘no puede’ ser algo distinto, no hay lugar para una descripción alternativa, opuesta»<sup>128</sup>.

A pesar de lo anterior, la cuestión se ha tornado hacia la identidad y no hacia la existencia, en este caso, del alcaraván. Cuando alguien me pregunta «¿Cómo sabes?», yo procedo enunciando las razones que me han llevado a estar en posición de saber, pero tal saber se remite a la identidad del objeto. Siempre que el escéptico contradiga mis razones diciendo «Eso no es bastante», su objeción va por el lado de mi incapacidad de identificar la identidad del objeto.

Hasta aquí la cuestión de la existencia del objeto no sale a relucir. Pero Austin se da cuenta, al igual que Wittgenstein, que los criterios sirven sólo para identificar un objeto y no para denotar su existencia. Por eso dice: «Bastante es bastante: no significa todo (...) No significa, por ejemplo, que es bastante mostrar que no es un jilguero *disecado*»<sup>129</sup>. Sin embargo, que la cuestión de la existencia no se presente ordinariamente nos dice mucho. Si no hay ninguna razón específica para dudar de la existencia o realidad de un objeto, preguntarnos sobre su realidad o existencia sin ninguna razón en específico sería, para Austin, un sin sentido: «El ardid metafísico consiste en preguntar ‘¿Es una mesa real?’ (un tipo de objeto que no tiene ningún modo obvio de ser inauténtico) y no especificar o limitar lo que pueda ir mal en ella, de manera que yo me sienta perplejo en cuanto a ‘cómo probar’ que es una real»<sup>130</sup>. Y, en una nota al pie: «También los ilusionistas hacen uso de esto. ‘¿Desea algún caballero tener la amabilidad de asegurarse de que es un sombrero completamente corriente?’ Esto nos deja parados e incómodos; estúpidamente aceptamos que todo parece correcto, aunque somos conscientes de que no tenemos la menor idea de qué cuidarnos»<sup>131</sup>.

---

confuso en cuanto a cómo distinguir las diversas especies de pájaros ingleses pequeños. O, naturalmente, puede ser una pizca de ambas cosas», en: *Ef*, p. 92-93.

<sup>128</sup> *Ef*, p. 93.

<sup>129</sup> *Ef*, p. 93.

<sup>130</sup> *Ef*, p. 96.

<sup>131</sup> *Ef*, p. 96, n. 9.



## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

Podría decir, en conclusión, que: «Ordinariamente, de cualquier forma, cuando no existe ninguna razón para pensar que hemos sido engañados, la cuestión sobre si algo es o no real no suele preguntarse»<sup>132</sup>. Y que no suela preguntarse significa que, cuando se hacen este tipo de preguntas, deben especificarse las razones por las que han surgido, si es que deseamos darle sentido a nuestras objeciones.

Hasta aquí, se puede decir que el tratamiento que Austin hace de los criterios o condiciones ordinarias se asemeja al menos en cinco puntos al tratamiento wittgensteiniano de los mismos<sup>133</sup>:

- a) Austin y Wittgenstein se dan cuenta de que hay una clara distinción entre conocer *lo que algo es*, para lo cual usamos nuestros criterios, y conocer que *algo es*, para lo cual nuestros criterios son inútiles.
- b) También, concuerdan en que debe haber algo a lo que nuestros criterios sean aplicados, por lo cual, no pueden dar noticia de la existencia de objetos externos, en tanto que la dan por supuesta al ser utilizados.
- c) Para ambos, el objeto externo sólo puede ser identificado si existen, previamente, criterios que nos permitan dicha identificación.
- d) Además, la cuestión metafísica de la existencia de un objeto externo no está regida por nuestros criterios, y por tanto es incognoscible.
- e) Por último, tanto Wittgenstein como Austin concuerdan en que nuestros criterios se detienen en la identificación de los objetos, en la gramática, y en que son incapaces de acceder a el *ser* de las cosas (*beingness or thatness of things*).

A pesar de las similitudes anteriores, existe una profunda diferencia entre ambos pensadores. Según Cavell, el desarrollo austiniano de la cuestión de los criterios sufre de cierto dogmatismo o ingenuidad. Para Cavell, Austin no llega al fondo de la cuestión al no delinear de un modo más preciso el

---

<sup>132</sup> «Ordinarily, however, when there is no reason to think that one might have been deceived, the question of reality does not actually arise», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 44.

<sup>133</sup> Cf. FLEMING, Richard: *The State of Philosophy...*, ed. cit., p. 43.



estatuto epistemológico de nuestros criterios<sup>134</sup>. En cambio, Wittgenstein, al llevar al límite el uso de nuestros criterios, ofrece una panorámica más profunda del origen de nuestras decepciones epistemológicas. Veámoslo con más detalle.

La diferencia entre Austin y Wittgenstein radica, según Cavell, en el tipo de ejemplos que usan, en las circunstancias en las que un objeto está en cuestión en la aplicación de nuestros criterios. Para marcar de un modo más claro la diferencia, Cavell propone, con intenciones puramente heurísticas<sup>135</sup>, dividir a los objetos en dos clases: específicos y genéricos. Los objetos que están en cuestión en el desarrollo de Austin son objetos específicos. Por el contrario, los objetos en cuestión en el tratamiento wittgensteiniano, son los genéricos.

La diferenciación entre objetos específicos y genéricos sirve para aclarar el espíritu bajo el cual un objeto está en discusión<sup>136</sup>. Cuando habla de objetos específicos, Cavell se refiere a que los objetos usados en los ejemplos de Austin hacen que sólo nos concentremos en ver cómo los identificamos por medio de nuestros criterios (por ejemplo, un alcaraván o un jilguero). En cambio, los objetos genéricos usados en los ejemplos de Wittgenstein y la epistemología tradicional, hacen que nos concentremos en la existencia, en la exterioridad del objeto (por ejemplo, una mano o una mesa). Dado que un objeto genérico no pone mayor problema en cuanto a su identificación, pues suele ser obvio que una mano es una mano o una mesa una mesa, no es la identidad, sino la existencia del objeto, lo que está en cuestión. En cambio, los objetos específicos nos hacen detenernos en la identidad del objeto<sup>137</sup>. Por ejemplo, cómo saber que esto es un alcaraván, y no un jilguero o un gorrión.

Pero, ¿cuál es el problema de que Austin, mediante el uso de ejemplos donde sólo están en discusión objetos específicos, no llegue al problema de la existencia de los objetos externos? Mientras que mi meta epistemológica respecto a los objetos específicos es lograr una identificación correcta, la meta al hablar de los objetos genéricos es determinar si puedo saber si son reales o existen. En este sentido, Austin está más cercano al uso ordinario u oficial de los criterios, de los cuales hablé cuando contrasté el uso

<sup>134</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 44.

<sup>135</sup> Cf. *CR*, p. 53.

<sup>136</sup> Cf. *CR*, p. 53.

<sup>137</sup> Cf. *CR*, 52.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

wittgensteiniano del uso ordinario de los criterios. La meta austiniana, al igual que la meta en el uso oficial de los criterios, es la precisión. En cambio, concentrarse en objetos genéricos nos hace acercarnos más del origen de nuestras decepciones epistemológicas, a la forma en que nos relacionamos con el mundo y con los demás seres humanos. Y, esto dará cada vez una pauta mayor para llegar a la conclusión cavelliana de la verdad del escepticismo.

Los epistemólogos tradicionales (de Descartes a Hegel, principalmente, según la terminología cavelliana) también estaban preocupados por los objetos genéricos. Para ellos, al igual que para Wittgenstein, lo que estaba en cuestión era la existencia y la realidad de los objetos. Baste citar a Descartes o a Hume, a quienes Cavell se refiere con insistencia. Pero, a pesar de esto, tampoco lograron llegar al fondo de la cuestión, a la verdadera relación que existe entre nuestros criterios y la existencia de los objetos<sup>138</sup>:

Sobre lo que Cavell llama la atención (...) es que tanto a Austin como a los filósofos tradicionales no les queda claro el significado y las implicaciones de la «existencia», y hablan acerca de «la existencia de los objetos». A Cavell le parece, a la luz de su lectura de Wittgenstein, que los tipos de existencia que uno distingue (digamos los sueños de los no sueños) no están tan obviamente basados en los criterios como uno podría suponer, dado que una distinción genérica como ésta brinda el *background* para las distinciones basadas en los criterios (*criteria-based distinctions*), pero ella misma no está tan obviamente regida por ellos (...) Así, mientras que uno

---

<sup>138</sup> Cavell relaciona a este hecho que Descartes no haya aclarado la relación entre el sueño y la vigilia, dado que no existen criterios posibles que nos hagan pensar que no estamos soñando. El argumento de Descartes se remite a conocer el origen de las cosas, dado que el origen de las cosas suele ser definitivo para discernir su realidad o irrealidad. Y dado que conocemos el origen de muy pocas cosas, el argumento se remitirá a probar la existencia de Dios, como origen de nuestras ideas. Dice Cavell: «Am I implying that we do not really know the difference between hallucinated and real things, or between animate and inanimate things? What I am saying is that the differences are not ones for which there are criteria. As the difference between natural objects and artifacts is not one for which there are criteria. In such cases the role of *origins* is decisive, indeed definitive. So shall we rather say: knowing a thing's origin is knowing the decisive, the definitive, criterion of it? But that removes a criterion from its role in providing a means of knowledge, since in very few cases have we been present at a thing's origin, a thing we nevertheless know as well as we know anything! But then, as Descartes more or less says, conceiving how a thing is sustained or conserved comes to the same as conceiving its origin. The ultimacy of the idea of origin in our ideas of the difference between animate and inanimate things and between natural and artificial things is something that invites proofs from these locales for the existence of God», en: *CR*, p. 63-64.

puede distinguir el interés de Austin en los objetos específicos y los criterios, de la concentración de los filósofos tradicionales en la existencia de los objetos genéricos (...) ambos permanecen, para Cavell, ambiguos acerca de la relación entre la existencia y los criterios. Ésta es la claridad que Cavell encuentra que nos ayuda a obtener las *Investigaciones filosóficas*<sup>139</sup>.

La superioridad de Wittgenstein sobre Austin, en el tratamiento de los criterios, se da por las implicaciones que desprende el primero acerca del estatuto epistemológico de nuestros criterios en relación con la existencia y la realidad de los objetos externos. Las diferencias entre Austin y Wittgenstein, al respecto, pueden resumirse en dos puntos capitales<sup>140</sup>:

- a) Mientras que Austin se enfoca en los objetos específicos, y los criterios que regulan nuestra identificación precisa de ellos, para lo cual necesitamos un conocimiento, entrenamiento y condiciones especiales; Wittgenstein se centra en los objetos genéricos, y como los criterios para identificarlos son compartidos por cualquier hablante competente de un lenguaje, más que permitimos identificar con precisión a un objeto con base en la evidencia presente, constituyen lo que *es* el objeto como tal. Si carecemos de criterios wittgensteinianos, el proyecto austiniano de identificación no podría siquiera iniciar, pues no habría objetos que pudiéramos identificar. Dice Hammer: «En orden a distinguir un alcaraván de un jilguero necesitamos saber, digamos, que es un animal, o por ejemplo, ser capaces de decir cuándo y dónde tratar una entidad como un ser vivo, lo que incluye saber que es un ser sensible, que responde de diversas maneras al medio, y así sucesivamente»<sup>141</sup>.

<sup>139</sup> «What Cavell brings to attention (...) is that both Austin and the traditional philosophers seem unclear about the meaning and implications of “existence” and talk about “existence of objects”. It seems to Cavell, in the light of his reading of Wittgenstein, that the kinds of existence one distinguishes (say dreams from nondreams) are not as obviously based on criteria as one might suppose, since such a generic distinction provides the background for criteria-based distinctions, but is not itself so obviously governed (...) Thus, while one might distinguish Austin’s interest in specific objects and criteria from the traditional philosopher’s concentration on the existence of generic objects (...) both remain, for Cavell, unclear about the relation between existence and criteria. It is such clarity that Cavell finds the *Philosophical Investigations* helping to provide», en: FLEMING, Richard: *The State of Philosophy...*, ed. cit., p. 44. La traducción es mía.

<sup>140</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 46.

<sup>141</sup> «In order to distinguish a bittern from a goldfinch we need to know, say, what an animal is, i.e., be able to tell when and where to treat an entity as a living being, which includes knowing

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

- b) Austin, al concentrarse en los objetos específicos, elude las preocupaciones de los filósofos tradicionales acerca de los objetos genéricos al tacharlas de ininteligibles, o de trucos análogos a los de un ilusionista. Al eludir dichas preocupaciones, Austin no se da cuenta del tipo de respuesta y relación que nos vincula con el mundo y con los otros, y de la responsabilidad que tenemos en el uso de nuestros criterios. A pesar de que los criterios de Wittgenstein, a diferencia de los de Austin, son usados en contextos donde la existencia del objeto está en cuestión, no pueden garantizar dicha existencia. Sin embargo, pueden ser usados como si el objeto existiera realmente, o como si no existiera. Este uso de nuestros criterios para hablar de un objeto real, aunque la existencia no pueda garantizarse mediante ellos, trae a colación nuestra responsabilidad en su uso, y el tipo de relación que tenemos con el mundo y los demás seres humanos. Estos puntos, que hacen referencia a nuestra responsabilidad y respuesta con el mundo ordinario, son los que Austin no logra asimilar en su exposición.

El problema que surge a partir de la segunda diferencia mencionada es simple. Dado que nuestros criterios no dan cuenta de la existencia de un objeto, pues sólo sirven para dar cuenta de su identidad, y a pesar de esto *pueden o no* ser usados para hablar de la realidad de un objeto, ¿qué es lo que me garantiza el salto? Pongamos un ejemplo. Alguien *parece* (en tanto que presenta los criterios correspondientes) tener un profundo dolor, sin embargo mis criterios se detienen en la identificación de su comportamiento como un *comportamiento propio* de alguien que tiene un dolor. Además, mis criterios no me dan cuenta de la existencia real de dicho dolor, pues siempre cabe la posibilidad de que la persona esté fingiendo, tratando de engañarme, o sea un gran actor. ¿Qué me garantiza que dicha persona tenga *realmente* dolor, y que no me este tratando de engañar? Mis criterios son inútiles para dar el salto. Bien podría dar media vuelta y pensar que todo el mundo trata de engañarme. Pero, ¿acaso no amerita dicho comportamiento una respuesta de mi parte?, ¿acaso no debo prestarle auxilio, brindarle mi apoyo, o darle consuelo?

---

that it is sentient, that it responds in various ways to the surroundings, and so on», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 46. La traducción es mía.

Lo que sucede es que se presenta una escisión entre mí y el mundo, o de mi vida interna con la vida interna de otras personas. Siempre cabe la posibilidad de que la realidad sea un sueño, de que el alcaraván en el fondo del jardín esté disecado, de que la gente siempre esté tratando de engañarme, de que todas las personas sean grandes actores en un show en el que yo soy el protagonista, de que las demás personas sean robots, y una infinidad de ejemplos que se remiten a las películas de ciencia ficción. Pero, ¿en realidad me comporto así?, ¿actuó como si todo fuera un engaño o un sueño? A pesar de que no actuó así, ese argumento es poco efectivo, ya que el escéptico tiene a su favor ciertos hechos que en realidad suceden: a veces la gente me engaña, a veces puedo confundir el sueño y la realidad. Éste parece ser el típico callejón sin salida del escepticismo tradicional.

Aquí, Cavell introduce una de las nociones más importantes de su pensamiento: *el reconocimiento (acknowledgment)*. Sigamos con el mismo ejemplo. Supongamos que una persona presenta un comportamiento de dolor que yo identifico correctamente, entonces yo debo estar preparado con anterioridad para dar la respuesta que dicho comportamiento amerita. Pero, para ello, debo también estar preparado para usar mis criterios, no en general, sino *aquí y ahora, en este contexto en específico*<sup>142</sup>. Yo *reconozco (acknowledge)* al otro como ser humano, como una persona que posee una vida interna, como un ser capaz de sentir dolor, amar, sufrir, odiar, y ser el recinto de cualquiera de mis conceptos psicológicos. El escéptico que crea que la vida es sueño o un engaño, estará escindido completamente del mundo. En cambio, a través del reconocimiento, puedo superar dicha escisión. Dice Cavell: «Sólo yo podría alcanzar esa privacidad, aceptándola como hogar de mis conceptos concernientes al alma humana. Cuando me niego a esa aceptación, los criterios están muertos»<sup>143</sup>. O, como sugiere Wittgenstein en un bello aforismo:

Todo signo parece *por sí sólo* muerto. ¿Qué es lo que le da vida? —*Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital?* —*¿O es el uso su hálito?*<sup>144</sup>

Sólo me resta hacer una aclaración que parecerá obvia. Stanley Cavell llama *reconocimiento* a la posibilidad de superar las escisiones (separaciones), y no *conocimiento*, debido a que éste, más que superarlas, las agudiza. Con esta afirmación, Cavell no niega la utilidad del conocimiento, simplemente

<sup>142</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 46.

<sup>143</sup> *Rr*, p. 139.

<sup>144</sup> *Philosophische Untersuchungen* §432.



muestra sus insuficiencias<sup>145</sup>. El conocimiento, al detenerse por completo en la identificación y no llegar a la existencia del objeto, más que superar o refutar la escisión escéptica, la refuerza. No somos capaces de sobrepasar las limitantes del conocimiento humano a través del conocimiento mismo. Dirá Cavell, en un ensayo sobre *El Rey Lear* de Shakespeare, «The Avoidance of Love» (*La evitación del amor*), que la finalidad de renunciar al conocimiento es, por supuesto, conocer<sup>146</sup>. El conocimiento será posible sólo cuando hemos reconocido. Este punto, sólo enfatiza la conclusión que vengo anticipando desde el inicio mismo del capítulo: nuestra relación con el mundo y los demás seres humanos no puede ser fundamentalmente cognoscitiva, dado que dicha relación sería imposible.

Sobre este punto, añade Hammer que para que el conocimiento sea posible, debe estar restringido por mi respuesta y responsabilidad<sup>147</sup>. O, con palabras del mismo Cavell: parecería que lo que obstaculiza «el camino hacia un conocimiento ulterior fuera el conocimiento mismo, tal y como éste está

<sup>145</sup> Esto lo aclara Cavell con gran detalle en uno de los ensayos de su libro *En busca de lo ordinario*, «El filósofo en la vida americana». Cavell negará que la noción de reconocimiento plantee una especie de sustitución del conocimiento en pro del sentimiento o de la fe. Dice Cavell: «Este libro es profundamente deudor de una idea que llamo reconocimiento, y que constituye una clave para la manera de ver tanto la problemática del escepticismo como de la tragedia. Esta idea ha sido criticada, en general, sobre la base de que al ofrecer una alternativa a la meta humana de conocimiento, o bien abandona la aspiración a la razón por parte de la filosofía o, de otro modo, está sujeta a las mismas dudas que el conocimiento. Tal vez semejante crítica asume que mi idea ofrece algo así como una modalidad del sentimiento en sustitución del conocimiento, y es probable que se practicaran maniobras de este tipo en teología o filosofía moral cuando las pruebas de la existencia de Dios fueron repudiadas y se hizo increíble la base racional de los juicios morales. Estos resultados pueden parecerse al deseo de un romanticismo sentimental; si dichos resultados fueran aquellos hacia los que yo me había movido, tendría la firme impresión de poseer una comprensión de la emoción o sentimiento mejor que la que yo mismo hubiera podido extraer de semejantes filosofías. O quizá la crítica al reconocimiento considera que mi idea ofrece una alternativa al conocimiento en una dirección diferente, por ejemplo como la que se expresa en el título *Skepticism and Animal Faith* de Santayana. Pero en Santayana las nociones de escepticismo y fe se refieren a un reino de cosas (a saber, de esencias) que él define como establecidas más allá del conocimiento, una tendencia que es casi completamente hostil a mi forma de pensar. Aun cuando se supone que la palabra “animal” modifica la palabra “fe” en el título de Santayana, la fe queda situada fuera del alcance de nuestra palabra ordinaria (...) Pero yo no propongo la idea de reconocimiento como una alternativa al conocimiento, sino más bien como una interpretación del mismo, que es lo que considero que la palabra “reconocimiento”, sugiere por sí misma (o quizá sugiera que conocer es una interpretación de reconocer)», en: *Ebo*, p. 65.

<sup>146</sup> Cf. *MWM*, p. 325.

<sup>147</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 47.



establecido, tal y como se concibe a sí mismo; algo no extraño a la historia del conocimiento como se manifiesta en la historia de la ciencia»<sup>148</sup>.

Ya se puede entender cuál es la tesis: el escepticismo es irrefutable epistemológicamente, aunque su conclusión no tenga el alcance que el escéptico espera. Este hecho lo trataré con mayor detalle en el siguiente capítulo. Aunque, cabe hacer unas últimas aclaraciones. El escéptico, así como el antiescético, por ejemplo Austin, hacen de nuestra escisión con respecto al mundo y a los demás seres humanos una cuestión puramente intelectual:

(...) mientras que el antiescético piensa falsamente que la mutualidad [con el mundo y los demás seres humanos] puede continuar sin mi deseo de hacerme inteligible al otro y, por tanto, sin mi deseo continuo de hacer que el otro *cuenta* como un ser que siente, el escéptico ha transformado una separación, de la que él mismo es hasta cierto punto responsable, en una barrera metafísica, en un abismo. En ambos casos, el otro efectivamente es puesto fuera de alcance y en un callejón sin salida; y, en vez de aceptar la carga y el reto que se sigue del requerimiento de dejar que uno mismo sea conocido y de permitir que otros cuenten, ambos, tanto el escéptico como el antiescético se encapsulan a sí mismos (*close themselves off*) y abandonan su comunión (*attunement*) con los otros<sup>149</sup>.

En conclusión, el escéptico interpreta y concluye que el carácter irrefutable de sus conclusiones acerca del conocimiento humano expresa un enigma intelectual. Para el escéptico, la finitud humana es una cuestión puramente teórica, que deberíamos superar, pero somos incapaces de hacerlo. Contra esta postura, Cavell vuelve a recurrir a la noción de «forma de vida» de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. *Debemos de reconocer nuestra finitud*, y dicho reconocimiento se manifiesta como nuestra confianza y aceptación de la forma de vida humana. Mientras que el escéptico huye de la condición humana, de su finitud, Cavell propone dicho reconocimiento como el inicio de una reivindicación de la racionalidad:

<sup>148</sup> Ebo, p. 66.

<sup>149</sup> «(...) whereas the anti-skeptic falsely thinks that mutuality can be continued without my willingness to make myself intelligible to the other, and hence without *my* continued willingness to allow the other to *count* as a sentient being, the skeptic has transformed a separation the extent of which he himself is responsible for into a metaphysical barrier, an abyss. In both cases, the other is effectively put beyond reach and deadened; and rather than accepting the burden and challenge that follow from the requirement of letting oneself be known and allowing others to count, both the skeptic and the anti-skeptic close themselves off and withdraw from their attunement with others», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 47.

## I. ESCEPTICISMO Y CONOCIMIENTO HUMANO

En la concepción de Wittgenstein la brecha entre mente y mundo se cierra, o la distorsión entre ambos se endereza, en la apreciación y aceptación de formas humanas particulares de vida, de la «convención» humana. Esto implica que el *sentido* de brecha se origina en un intento, o deseo, de escapar (de permanecer «extranjero» respecto a, «alienado» de) esas formas compartidas de vida, de abandonar la responsabilidad de su mantenimiento. (¿Constituye esto siempre una falta? ¿No hay modo de hacerse responsable de eso? ¿Qué es lo que hace un héroe moral o intelectual?)<sup>150</sup>.

El escéptico termina por escindirse del mundo y de los demás seres humanos. O se vuelve responsable de su relación con ellos, o termina en un solipsismo inhumano. El escepticismo es irrefutable, pero eso no significa que nuestra labor como filósofos sea refutarlo. El escéptico parte de un hecho real: no hay nada que nos garantice epistemológicamente nuestra conexión con el mundo y los otros. Este hecho, al no ser un enigma intelectual, ni una cuestión puramente racional, no necesita de una refutación de este tipo, de la misma clase: «Nada es más humano que el deseo de negar la propia humanidad, o afirmarla a expensas de los otros. Pero si eso es lo que el escepticismo entraña, no puede combatirse con simples “refutaciones”. La idea de que una posición filosófica pueda ser, simplemente refutada, es ridiculizada (...) por Nietzsche»<sup>151</sup>.

Cavell, como ya lo he dicho, pretende *recuperar* filosóficamente al ser humano. Para él, tanto el escéptico como el antiescético, *pierden* al ser humano al intentar huir, escapar o negar la condición humana, nuestra finitud y nuestra perspectiva: nuestra forma de vida. Lo que descubre el escéptico es importante, pero no es un descubrimiento intelectual. Estamos escindidos del mundo y de los otros, pero dicha escisión puede ser superada a través del reconocimiento de nuestra finitud. La finitud humana emana de la misma condición del hombre. Por último, dice Cavell:

Siguiendo estos senderos [las temáticas de *Reivindicaciones*], con alguna razón para creer que sus encrucijadas eran definitivas para mi dirección filosófica, fue como llegué a la idea de que la tarea de la filosofía no estaba tanto en derrotar el argumento escéptico como en protegerlo, como si el beneficio filosófico del argumento estuviera en mostrar no cómo podría acabarse con él sino en mostrar por qué tenía que empezar y por qué no debe tener ningún final, al menos dentro de la filosofía, o de lo que

<sup>150</sup> *Rr*, p. 169.

<sup>151</sup> *Rr*, p. 170.

MARIO GENSOLLEN MENDOZA

entendemos por filosofía. En este punto, mi pensamiento era que el escepticismo es un lugar, probablemente el lugar secular fundamental, donde se expresa el deseo humano de negar la condición de la existencia humana; y en la medida en que esta negación es esencial a lo que entendemos por lo humano, el escepticismo no puede, o no debe, ser negado. Esto hace del escepticismo un argumento interno a la criatura humana individual, o separada; por decirlo así un argumento del yo consigo mismo (por encima de su finitud)<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> *Ebo*, p. 61-62.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

**Decir que el mundo no puede entenderse por el mero hecho de ser incomprensible es diletantismo. No entendemos el mundo porque no es ésa nuestra tarea en la tierra.**

*Imre Kertész*<sup>1</sup>

En la segunda parte de *Reivindicaciones de la razón*, Cavell aborda con detenimiento el escepticismo del mundo externo. De igual modo, la cuarta parte está dedicada al estudio detallado, entre otras cosas, del escepticismo de otras mentes. La argumentación en dichas partes profundiza los temas que ya he tratado en el primer capítulo, y que constituyen la primera parte de la obra. La minucia y el detalle con la que Cavell aborda los temas hacen imposible que, para mis propósitos, pueda abordarlos con la suficiente precisión y merecida exhaustividad. El desarrollo que a continuación elaboraré se remite sólo a la línea argumentativa de la parte segunda y cuarta de *Reivindicaciones*<sup>2</sup>. Por lo que he dejado de lado algunos detalles y la riqueza de ejemplos. Sólo haré hincapié, incidentalmente, en algunas referencias literarias que, por ejemplo, abundan en la cuarta parte.

### 2.1 Mundo externo

En la segunda parte de *Reivindicaciones*, Cavell nos ofrece un panorama y análisis detallados de los procedimientos escépticos relacionados con nuestras afirmaciones de conocimiento ordinario acerca del mundo externo. Cavell intenta develar la estructura de la epistemología tradicional para mostrar, en última instancia, que no se puede realizar una crítica directa a las formas globales de escepticismo, y que, por tanto, son irrefutables. A pesar de esto, Cavell mostrará que siempre es posible una crítica indirecta, la cual más que refutar teóricamente al escepticismo, promete una salida del solipsismo al que tiende la postura escéptica.

<sup>1</sup> KERTÉSZ, Imre: *Valaki más*, Berlin Verlag GmbH 1997. Utilizo la versión castellana de Adam Kovacsics: *Yo, otro. Crónica del cambio*, Barcelona: Acantilado 2002, p. 23.

<sup>2</sup> Para esta tarea, sigo la línea argumentativa que desarrolla Fleming en su excepcional obra sobre *The Claim of Reason*, y la que desarrolla Espen Hammer. Cf. FLEMING, Richard: *The State of Philosophy...*, ed. cit., p. 53-78 y 103-145; y, cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 48-76.

La estructura de la epistemología tradicional se revela en una serie de preguntas que muestran por qué para el escéptico la irrefutabilidad de sus conclusiones se le presenta como un descubrimiento<sup>3</sup> que transforma la condición humana, y la finitud, en una carencia cognoscitiva que es necesario, aunque imposible, solventar. Cavell menciona tres tipos de preguntas que surgen en torno a la epistemología tradicional:

¿Cómo puede ser que el fracaso de una reivindicación particular de conocimiento (parece que) vierta dudas sobre la capacidad del conocimiento en general para revelar el mundo?

¿Por qué los objetos genéricos se consideran universalmente (...) como los ejemplos a investigar por los epistemólogos tradicionales?

¿Cómo reconciliar el carácter convincente de las investigaciones tradicionales (que, asumo, depende del evidente carácter ordinario de sus reflexiones sobre problemas evidentemente ordinarios) con el hecho de que en un contexto ordinario (práctico) su pregunta sobre los objetos genéricos parecería absurda?<sup>4</sup>

Al intentar responder a estas tres preguntas, continua Cavell, es necesario asimilar tres características centrales a las que llega la postura escéptica: «el sentido de *descubrimiento* que se expresa en la conclusión de la investigación; el sentido de *conflicto* de este descubrimiento con nuestras “creencias” ordinarias; la *inestabilidad* del descubrimiento, al desaparecer la convicción teórica que inspira bajo la presión (o distracción) de nuestro comercio ordinario con el mundo»<sup>5</sup>.

Para llegar a apreciar y asimilar estas tres características, que se perfilan como la conclusión a la que llegará Cavell en su análisis de la estructura de la investigación epistemológica tradicional, es necesario proceder por pasos. En primer lugar, la estrategia cavelliana será comparar dos tipos de procedimientos «aparentemente» antitéticos: los procedimientos de la epistemología tradicional, y los de la filosofía del lenguaje ordinario. Para

<sup>3</sup> Cf. *CR*, p. 129.

<sup>4</sup> *Rr*, p. 194.

<sup>5</sup> *Rr*, p. 194. A continuación, Cavell hace una apreciación sumamente interesante: «Debiera decir acto seguido que considero *estos* rasgos fenomenológicos de la conclusión tan importantes al menos como, y quizá incluso explicativos de, el rasgo que ha impresionado a la mayoría de filósofos de este tema como el principal problema fenomenológico, a saber, el evidente cambio sufrido por el *objeto* de la percepción, desde las cosas hasta los sense-data».

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

ello, Cavell elegirá un representante de cada bando: Descartes y Austin. El segundo paso será mostrar que la aparente contrariedad entre ambas posturas, sólo muestra que ambas son igualmente razonables. Y si esto es así, entonces ¿qué sucede con la conclusión escéptica? La respuesta a esta pregunta constituirá el tercer y último paso, en vías a la conclusión a la que Cavell pretende llegar, a saber, que nuestra relación con el mundo no está asegurada por vía cognoscitiva. Y, dado que ordinariamente, en nuestro conocer y actuar, no solemos estar *siempre* escindidos del mundo, nuestra relación con éste no puede ser fundamentalmente epistemológica: el conocimiento es una instancia secundaria (de segundo grado) en nuestra relación con el mundo<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Aquí, los ecos heideggerianos no son nada desdeñables: «Si estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del Dasein en la que éste se mueve no sólo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad, entonces ese estar-en-el-mundo deberá ser experimentado ya desde siempre de una manera óptica. Un total encubrimiento sería incomprensible, puesto que el Dasein dispone de una comprensión de ser acerca de sí mismo, por muy indeterminada que ella sea. Pero cuando el “fenómeno” mismo del “conocimiento del mundo” empezó a ser tomado en consideración, cayó de inmediato en una interpretación “externa” y formal. Indicio de ello es el modo, todavía hoy usual, de entender el conocimiento como una “relación entre sujeto y objeto”, modo de entender que encierra tanto de “verdad” como de vacuidad. Además de que sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo. Aunque fuese ontológicamente posible determinar primariamente el estar-en desde el estar-en-el-mundo *cognoscente*, se daría, como primera exigencia, la tarea de una caracterización fenoménica del conocer como un estar en el mundo y en relación con el mundo. Al reflexionar sobre esta relación de ser se nos da, por lo pronto, un ente, llamado naturaleza, como siendo lo que se conoce. En este no es posible encontrar el conocimiento mismo. Si éste de alguna manera “es”, entonces pertenecerá únicamente al ente que conoce. Pero tampoco en este ente, la cosa-hombre, el conocimiento es algo que está-ahí. En todo caso no es posible constatarlo de una manera tan externa como aquella en que se constatan, por ejemplo, las propiedades corpóreas. Ahora bien, en la medida en que el conocimiento forma parte de este ente, sin ser empero una propiedad externa, deberá estar “dentro” de él. Por consiguiente, cuanto más terminantemente se sostenga que el conocimiento está primera y propiamente “dentro”, y más aun que no tiene absolutamente nada del modo de ser de un ente físico o psíquico, tanto más libre de supuestos se cree proceder en la pregunta por la esencia del conocimiento y en el esclarecimiento de la relación entre sujeto y objeto. En efecto, tan sólo ahora puede surgir un problema, vale decir el que se expresa en la siguiente pregunta: ¿cómo sale este sujeto cognoscente de su “esfera” interna hacia otra “distinta y externa”, cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera? (...) Sin embargo, sea cual fuere el modo como se interprete esta esfera interior, por el solo hecho de plantearse la pregunta acerca de cómo logra el conocimiento salir “fuera” de ella y alcanzar una “trascendencia”, se pone de manifiesto que el conocimiento aparece como problemático sin que se haya aclarado antes cómo y qué sea en definitiva este conocimiento que tales enigmas plantea. En este planteamiento no se echa de ver algo que hasta en la tematización más provisional del fenómeno del conocimiento ya está implícitamente dicho: que el conocimiento es una modalidad de ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óptico en esta constitución de ser», en: *SuZ* §13 (Tübingen: Max



### 2.1.1 El escepticismo del mundo externo

La primera pregunta a contestar es: ¿cómo es que tanto los procedimientos del filósofo del lenguaje ordinario, como los de la epistemología tradicional, son ambos razonables?, ¿acaso no el filósofo del lenguaje ordinario se empeña en desacreditar la postura escéptica —fruto de los procedimientos tradicionales de la epistemología? Mostraré, primero, en qué radica lo razonable de la epistemología tradicional, partiendo de la lectura que Cavell hace de Descartes.

La forma de escepticismo global que presenta el pensamiento de Descartes puede caracterizarse como la duda que abarca *todas* nuestras pretensiones cognoscitivas. El paso de Descartes hacia la *duda global* comienza por el señalamiento que hace de un hecho típicamente cotidiano: comúnmente tomamos opiniones falsas como si fuesen verdaderas<sup>7</sup>. Descartes investigará, en palabras de Cavell, un escenario donde la existencia de un objeto genérico esté en cuestión, y donde dicho objeto se presente de tal forma a nuestros sentidos que parezca que estamos completamente justificados a tener certeza de su existencia. Este escenario constituirá un *caso ejemplar de conocimiento (best case of knowledge)*, dado que el objeto está, de tal manera presente ante nosotros, que parece incuestionable su existencia. Si la duda escéptica puede instaurarse en un caso ejemplar de conocimiento, nuestras afirmaciones de conocimiento nunca podrán estar justificadas.

El siguiente paso de Descartes hacia la duda global será la consideración de que podríamos estar soñando. Dado que nuestros criterios, como se vio en el apartado anterior, no pueden dar cuenta de la existencia de un objeto, sino sólo de su identidad, nunca podríamos estar seguros de que en realidad no estamos soñando<sup>8</sup>. Como en un caso ejemplar de conocimiento siempre

---

Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG 1993, p. 59-61). Utilizo la traducción de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta 2003, p. 86-87.

<sup>7</sup> Cf. AT VII 17: «Some years ago I was struck by the large number of falsehoods that I had accepted as true in my childhood, and by the highly doubtful nature of the whole edifice that I had subsequently based on them. I realized that it was necessary, once in the course of my life, to demolish everything completely and start again right from the foundations if I wanted to establish anything at all in the sciences that was stable and likely to last». Utilizo la traducción y edición de John Cottingham: *Meditations on First Philosophy*, Cambridge University Press 1996.

<sup>8</sup> Cf. *CR*. p. 63-64; cf. AT VII 19 ss.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

podemos dudar de nuestro estado de vigilia, la conclusión cartesiana es evidente: nuestro conocimiento acerca del mundo externo nunca está justificado.

Para llegar a esta conclusión, el objeto que deberá estar en cuestión será uno genérico, no uno específico. Ya que una falla en la identificación de un objeto no conlleva a dudar globalmente de la capacidad y fiabilidad de nuestro conocimiento. En el caso de un objeto específico siempre podemos alegar que no habríamos errado en su identificación si hubiésemos tenido mayor información, las circunstancias adecuadas, etcétera. Siempre es posible decir que es una falla que se puede solucionar, y que dicha falla se debe sólo a una carencia cognoscitiva. En cambio, no poder estar seguros de la existencia de un objeto (genérico) en un caso ejemplar, donde parecería absurdo dudar de su existencia, trae consecuencias fatales para nuestro conocimiento como tal.

En un aspecto formal, el argumento escéptico tiene cinco componentes: a) la petición de base para una afirmación, b) la base de la afirmación, c) un motivo de la duda, d) una conclusión, y e) una moraleja. El ejemplo que da Cavell es el siguiente:

Hay una reivindicación (*claim*) bajo investigación. Preguntamos entonces por la base de la reivindicación.

*Petición de la base:* ¿Cómo, por ejemplo, sé yo que hay una mesa ahí?

*Base:* Porque la veo. O bien: por medio de los sentidos.

*Motivo de la duda:*

a) ¿Pero qué veo realmente? ¿No podría estar, supongamos que estuviera, soñando, teniendo una alucinación?

b) Pero eso no es suficiente. ¿No podría ser un señuelo?

c) Pero no la veo *completamente*. Lo más que veo es...

*Conclusión:* Por tanto no lo sé.

*Moraleja:* Nunca puedo saberlo. Los sentidos no bastan para garantizar nuestro conocimiento del mundo (o una reivindicación de certeza respecto al mundo). O también: no conocemos el mundo de la forma que «pensábamos» conocerlo («por medio de los sentidos»); no *vemos* literalmente, o directamente, objetos. El mundo y sus contenidos podrían aparecer a nuestros sentidos tal y como lo hacen ahora y no haber nada en absoluto más allá de ellos, en todo caso no lo que imaginamos o damos por supuesto que hay...<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Rr, p. 212.

De esta manera, la estructura lógica del argumento escéptico aparece de la siguiente manera:  $(p \rightarrow q; \sim q; \sim p)^{10}$ . En otras palabras, «Si conozco algo, conozco *esto*. Luego resulta que, como cuestión de hecho eterno, *no* conocemos *esto*. En tanto que premisa menor, ese descubrimiento precipita la devastación que cabía esperar»<sup>11</sup>. Si en un caso ejemplar de conocimiento la duda escéptica es imbatible (puedo estar soñando, alucinando, percibiendo aspectualmente la realidad, etcétera), eso hace que la fiabilidad de nuestro conocimiento, en cualquier caso y circunstancia, penda de un hilo.

### 2.1.2 Lenguaje ordinario y escepticismo del mundo externo

El argumento escéptico ha intentado ser rebatido tanto por los filósofos tradicionales, como por los filósofos del lenguaje ordinario. Dado que siempre podemos dudar de los sentidos, no podemos saber si la vida no es un sueño, o si ésta es una simple alucinación análoga al sediento que ve un oasis en medio del desierto, el antiescéptico tiene que recurrir a otras instancias, alejadas de nuestra condición humana finita: Dios, categorías subjetivas, premisas indudables, etcétera. El recuento histórico que hace Cavell es inmejorable:

Locke evitó el escepticismo, aparentemente, sólo con la distracción y el buen sentido inglés; Berkeley recurriendo a Dios; Descartes recurriendo a Dios y a una facultad especial de «percepción» intelectual; Kant, que niega semejante facultad, lo evitó mediante las categorías creadoras del mundo; Hume, en la medida que lo consiguió, mediante la «creencia natural»; Moore recurriendo furiosamente al sentido común. Y todos los que han seguido el hilo del argumento responden a él como un descubrimiento sobre nuestro mundo, descubrimiento catastrófico en sus implicaciones, que derrumba lo que todos nosotros habíamos creído, hasta ahora, tan completamente como creemos cualquier cosa<sup>12</sup>.

Ahora, me centraré en la postura antiescéptica de Austin. Éste afirma que si nos atenemos a lo que decimos y pensamos ordinariamente, la problemática escéptica carecerá de relevancia. Pero el problema va más allá, y de esto se da cuenta Cavell. Si fuese posible hacer cuestionamientos significativos acerca de la existencia de los objetos genéricos, la postura escéptica sería

<sup>10</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 49.

<sup>11</sup> *Rr*, p. 213.

<sup>12</sup> *Rr*, p. 307.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

ineludible, volviéndose fatal para nuestra posición como sujetos que conocen el mundo. Dado que ninguna crítica acerca de nuestras afirmaciones que envuelven objetos específicos tiene el alcance que el escéptico requiere, entonces la cuestión sería averiguar si es posible hacer afirmaciones acerca de objetos genéricos.

La estrategia de Cavell frente a la postura escéptica radical será la siguiente: dado que sólo la imposibilidad de conocer objetos genéricos (la existencia o realidad del mundo) permite al escéptico llegar a su conclusión, lo que habría que mostrar es que ninguna afirmación de conocimiento acerca de los objetos genéricos tiene verdadero sentido. A pesar de que las palabras aparentasen tener significado, ninguna afirmación acerca de objetos genéricos tendría contenido. Así, el escéptico parecería estar peleando con fantasmas, no tratando cuestiones y problemas reales<sup>13</sup>. En otras palabras, las dudas escépticas serían concebidas como *innaturales*<sup>14</sup>. Problemas obsesivos de una mente ociosa o enferma, no problemas a los que cualquier ser humano se enfrenta.

Aunque Cavell propone esta estrategia inicial, se da cuenta que no es posible considerar de manera tosca o general las dudas escépticas, como algo completamente innatural al ser humano ordinario. Parece que *en ocasiones* uno está justificado para pedir pruebas y fundamentos de alguna afirmación, y dado que podemos llevar la línea argumentativa hasta sus últimas consecuencias, la duda escéptica no es tan ajena al ser humano. Todo hombre ha padecido ciertas experiencias que le hacen sentirse ajeno al mundo, que quebrantan su confianza básica en el conocimiento de los hechos externos, y que lo llevan a pensar o a sospechar que el mundo real es incognoscible. Pero aunque dichas experiencias hagan sentir a un hombre la pérdida de contacto con el mundo, éste no suele dudar de *todo* su conocimiento, no suspende todas sus creencias. Si yo olvido el nombre de una persona que fue muy importante para mí en el pasado, puedo sentir cierta extrañeza y desconfianza en mi conocimiento, pero sigo creyendo que conocí a esa persona, y dado que sigo creyendo eso, me doy cuenta de que he olvidado su nombre<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 50.

<sup>14</sup> Este es el argumento con el que Michael Williams defiende el realismo epistemológico. Cf. WILLIAMS, Michael: *Unnatural Doubts...*, ed. cit., p. 1-46.

<sup>15</sup> Este argumento lo da Agustín en las *Confesiones*. Cf. *Confesiones* X, 16.

El punto anterior indica que aunque ordinariamente podamos dudar de nuestro conocimiento, lo que sí es ajeno a cualquier hombre es dudar de *todo* su conocimiento, de *todas* sus creencias y de *todos* sus supuestos básicos. Sin embargo, el argumento escéptico no es completamente ajeno, extraño o innatural a las personas comunes. No podemos ignorar la petición escéptica de pruebas para nuestras afirmaciones.

Dado que lo que dice el escéptico no es completamente absurdo, y dado que no podemos ignorar por completo sus cuestionamientos, el filósofo del lenguaje ordinario, en un intento por evadir y rechazar los cuestionamientos escépticos, recurrirá a lo que Cavell denomina «imaginación proyectiva» (*projective imagination*), la cual cuestiona el fundamento de la duda escéptica:

Cuando el filósofo del lenguaje ordinario impugna por poco razonable uno de los motivos de la duda del epistemólogo, su método de impugnación es como sigue: toma una expresión empleada por el filósofo tradicional, la separa de la estructura del discurso en que aparece, y luego se pregunta, «¿Cuándo emplearíamos nosotros semejante expresión?» o, «¿Cuál es la historia de fondo que nos permitiría imaginar realmente que la pregunta está siendo formulada con toda seriedad?», o también, «¿Cuándo diríamos que no vemos realmente una cosa, o que no la vemos completamente, o que es posible que se trate de un simulacro?». Después se imagina un contexto real y relevante que es, simplemente, diferente del contexto en que el filósofo tradicional ha formulado su pregunta<sup>16</sup>.

El filósofo del lenguaje ordinario, mediante la imaginación proyectiva, *imagina* un contexto relevante para mostrar que el cuestionamiento escéptico según el cual puedo estar alucinando o soñando es poco plausible. Y que no tiene significado real, pues ordinariamente nadie se cuestiona eso, ni vive como si dichas cuestiones estuviesen presentes todo el tiempo en su mente. Por ejemplo, tomemos la afirmación de Moore de que «aquí hay una mano». El escéptico impugnará la afirmación sugiriendo que es posible que yo esté soñando o alucinando, y dado que esa es una posibilidad que yo no puedo negar mediante un argumento racional (no puedo refutarla), y esa situación constituye un caso ejemplar de conocimiento, la fiabilidad de nuestro conocimiento, como tal, se viene abajo. En estas circunstancias, el filósofo del lenguaje ordinario, para desacreditar la amenaza escéptica, imaginará un caso como el siguiente: supongamos que tomo un café con

---

<sup>16</sup> *Rr*, p. 215.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

una amiga mientras platicamos de banalidades, a media conversación yo la interrumpo preguntando «¿acaso la mano que uso para sostener la taza de café es real?». Mi amiga, muy probablemente, creerá o que le estoy tomando el pelo, o bien que estoy drogado o loco. La razón de que eso suceda, de que ella me crea un chapucero o un desequilibrado mental, es muy simple: yo no he logrado dar sentido a mi cuestionamiento. La pregunta que hago, dado que no tiene sentido, la hace sospechar: el bloqueo del curso ordinario de la conversación es inevitable.

A pesar de la fuerza del argumento del filósofo del lenguaje ordinario, la crítica es insuficiente. El epistemólogo tradicional puede objetar que su cuestionamiento *sólo* se muestra artificial *en el contexto imaginado* por el filósofo del lenguaje ordinario, y tal y como éste lo ha *imaginado*. La imaginación proyectiva se muestra insuficiente, en tanto que es *limitada* e *irreal*. Siempre es posible imaginar nuevos contextos, por lo que el filósofo tradicional puede objetar que existen otros contextos donde la duda escéptica es plausible, mientras que el contexto usado por el filósofo del lenguaje ordinario es *sólo un ejemplo* y *no es real*. En otras palabras, mientras que el filósofo del lenguaje ordinario acusa al epistemólogo tradicional de hacer un mal uso del lenguaje, éste acusa al primero de mal entender la realidad<sup>17</sup>. En última instancia, ambos hablan un lenguaje distinto:

Cuando el filósofo del lenguaje ordinario acusa al filósofo tradicional de emplear mal el lenguaje, o de cambiar el significado de las palabras, o de hablar casi con criminal desinterés para con el significado ordinario de las palabras; y cuando el apologeta de la tradición replica que nada va mal en el lenguaje con que se expresan las ideas tradicionales, que no se crea ningún problema de sentido o comunicación por la ligera variación respecto al uso ordinario, que cualquiera puede ver sin más que las palabras que emplea el filósofo tradicional son transparentes tal y como están; una de las partes está tan acertada y tan equivocada como la otra; hablan sin que sus palabras se toquen al cruzarse (*they are talking past one another*)<sup>18</sup>.

Concluyendo, se podría decir que la acusación que hace el filósofo del lenguaje ordinario al filósofo tradicional de usar de un modo innatural el lenguaje se muestra insuficiente. Dado que no existen reglas universales

<sup>17</sup> Cf. FLEMING, Richard: *The State of Philosophy...*, ed. cit., p. 59.

<sup>18</sup> *Rr*, p. 214-215.



que restrinjan de un modo definitivo nuestro uso del lenguaje<sup>19</sup>, y dado que siempre existen nuevos contextos donde proyectar nuestras palabras, la cuestión de la *naturalidad* en nuestro uso del lenguaje la definen los hablantes competentes<sup>20</sup>. Toda *crítica directa* es inútil contra la epistemología tradicional, entonces habría que proceder a formular una especie de *crítica indirecta* a la misma.

### 2.1.3 Crítica indirecta al escepticismo del mundo externo

Si no es posible criticar el lenguaje que usa el filósofo tradicional como innatural, deberíamos preguntarnos ¿qué es lo que éste piensa o cree estar diciendo?<sup>21</sup> Tomando un primer ejemplo, el escéptico cuestiona que veamos los objetos *en su totalidad* (*full in view*). Ordinariamente, cuando decimos que no vemos un objeto en su totalidad, simplemente implicamos que hay algo que nos impide verlo, que algo nos obstruye la visión, o que el objeto puede estar cubierto. Pero la pregunta es la siguiente, ¿qué cree estar diciendo el escéptico cuando objeta que no podemos ver los objetos en su totalidad?

Cuando el escéptico afirma que nunca vemos los objetos en su totalidad cree estar haciendo un descubrimiento epistemológico fatal, que revela nuestra incómoda posición con respecto a los objetos, y que permite, en última instancia, la negación de la fiabilidad de nuestro conocimiento en general. Cavell afirmará que el fundamento de esta conclusión tiene que ver con la noción de «parte». El escéptico afirma que sólo vemos «partes» de los objetos. Sin embargo, Cavell afirma que ordinariamente la noción de «parte» se presenta cuando no concebimos la unidad del objeto (debido a una obstrucción visual, a una mala posición con respecto al objeto, etcétera), pero en cuanto nos movemos de posición y logramos percibir al objeto como un «todo», la conclusión escéptica queda fuera de lugar<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Sobre esto, Cavell es muy claro: «If what can be said in a language is not everywhere determined by rules, nor its understanding anywhere secured through universals, and if there are always new contexts to be met, new needs, new relationships, new objects, new perceptions to be recorded and shared, then perhaps it is true of a master of a language as of his apprentice that though “in a sense” we learn the meaning of words and what objects are, the learning is never over, and we keep finding new potencies in words and new ways in which objects are disclosed. The “routes of initiation” are never closed. But who is the authority when all are masters? Who initiates us into new projections? Why haven’t we arranged to *limit* words to *certain* contexts, and then coin new ones for new eventualities?», en: *CR*, p. 180.

<sup>20</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 52.

<sup>21</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 52.

<sup>22</sup> Cf. *CR*, p. 201-202.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

La inestabilidad de la conclusión escéptica, tal como se muestra en el caso anterior, deforma nuestra relación ordinaria con el mundo. En primer lugar, el escéptico cree hacer un *descubrimiento* que acaba resultando una *invención* (en vez de mostrar cómo es nuestra relación con el mundo, la distorsiona, la acopla a las necesidades de su conclusión)<sup>23</sup>. En segundo lugar, el escéptico se opone de manera radical a nuestra *forma de vida*, a nuestras creencias ordinarias que sustentan nuestra relación cotidiana con el mundo. Y en último lugar, cae en un dilema, ya que o nos presenta una versión deformada de nuestra relación con el mundo, o nos presenta un cuestionamiento significativo, pero que no tiene el alcance destructivo que pretende. Dice Cavell:

El «dilema» en el que se encuentra envuelta la investigación tradicional del conocimiento puede formularse ahora del siguiente modo: para que su procedimiento sea coherente, debe ser la investigación de una reivindicación (*claim*) concreta; para que su conclusión sea general, no puede ser la investigación de una reivindicación concreta. Sin esa coherencia no tendría la obviedad que parecía tener; sin esa generalidad su conclusión no sería escéptica<sup>24</sup>.

Pero, ¿qué quiere decir Cavell con que debe ser una afirmación o reivindicación (*claim*) concreta la que debe estar investigándose? Para Cavell una afirmación general no es una afirmación, como bien ve Barry Stroud, sólo se trata «de una afirmación imaginaria, que flota en el aire por así decirlo, y no de una afirmación comprometida, concreta, en el contexto original»<sup>25</sup>. En palabras de Cavell, el escéptico se encuentra *bajo la ilusión de querer decir algo*<sup>26</sup>. Para que una afirmación pueda tener sentido, debo dar las condiciones bajo las cuales lo tiene<sup>27</sup>, y si doy dichas condiciones

<sup>23</sup> Sobre este punto, dice Hammer: «The philosopher has therefore made an invention and not a discovery: his conclusion would not exist but for his own efforts», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 53.

<sup>24</sup> *Rr*, p. 304.

<sup>25</sup> STROUD, Barry: *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford University Press 1984. Utilizo la versión castellana de Leticia García Urriza: *El escepticismo filosófico y su significación*, México: Fondo de Cultura Económica 1991, p. 202.

<sup>26</sup> Cf. *CR*, p. 221.

<sup>27</sup> En este punto, Stroud hace una fuerte crítica a Cavell cuando dice: «No es suficiente para dirimir la cuestión el hecho completamente general de que afirmar, observar, declarar, ofrecer un fundamento para una afirmación, etc., son acciones que tienen sus propias condiciones particulares. Tendríamos que saber cuáles son las condiciones de afirmar algo, y por qué han de cumplirse para que se haga una afirmación, antes de pasar a mostrar que no podrían cumplirse todas estas condiciones en la clase de ejemplos que el filósofo considera», en: STROUD, Barry:

hago concreta la afirmación<sup>28</sup>. Una afirmación concreta no le brinda oportunidad al escéptico de llegar a una conclusión general con respecto a nuestro conocimiento y, por tanto, su conclusión es incoherente.

Wittgenstein ofrece un sinnúmero de extraordinarios ejemplos sobre la cuestión anterior en *Sobre la certeza*. Consideremos uno muy significativo:

¿Sé que aquí yace un hombre enfermo? ¡Qué absurdo! Me siento en la cabecera de su cama, observo atentamente sus facciones. —¿No sé, pues, que yace ahí un hombre enfermo?— Ni la pregunta ni la afirmación tienen sentido. Tan poco como lo tiene «Estoy aquí», que, sin embargo, podría utilizar en un momento dado, si se presenta la ocasión oportuna<sup>29</sup>.

---

*El escepticismo filosófico...*, ed. cit., p. 204. Sin embargo, me parece que Stroud confunde dos aspectos de las condiciones: las «condiciones generales para que una afirmación sea una afirmación», y las «condiciones particulares para que una afirmación concreta sea una afirmación». Se puede decir que la «condición general para que una afirmación sea afirmación» es que posea determinadas condiciones particulares que la hagan una afirmación concreta. En otras palabras, la *condición general* es que haya *condiciones particulares*.

<sup>28</sup> Quizá, esto es lo que Cavell quiera decir cuando afirma que el significado viene determinado en primera instancia por la pragmática, y después por la semántica: «The solution is then to call the latter the semantics of the expression and the former its pragmatics», en: *MWM*, p. 8. Inmediatamente después de esta afirmación, se encuentra un ejemplo muy significativo del significado de la pregunta «¿Lo hiciste voluntariamente?», en el cual queda claro que las condiciones que dan significado a una expresión son concretas, pues vienen determinadas por su uso en cada caso y contexto, por lo cual no podemos dar condiciones *a priori* a su uso que nos detallen su significado: «(...) we do not accept a question like “Did you do that voluntarily?” as appropriate about any and every action. If a person asks you whether you dress the way you do voluntarily, you will not understand him to be curious merely about your psychological processes (whether your wearing them “proceeds from free choice...”); you will understand him to be implying or suggesting that your manner of dress is in some way peculiar. If it be replied to this that “voluntary” does not mean “peculiar” (or “special” or “fishy”) and hence that the implication or suggestion is part merely of the pragmatics of the expression, not part of its *meaning* (semantics), my rejoinder is this: that reply is relevant to a different claim from the one urged here; it is worth saying *here* only if you are able to account for the *relation* between the pragmatics and the semantics of the expression. In the absence of such an account, the reply is empty. For consider: If we use Wittgenstein’s formula for computing the pragmatic value of an expression —“He wouldn’t say that unless he...”— then in the described situation we will complete it with something like “...unless he thought that my way of dressing is peculiar”. Call this implication of the utterance “pragmatic”; the fact remains that he wouldn’t (couldn’t) say what he did without implying what he did: he MUST MEAN that my clothes are peculiar. I am less interested now in the “mean” that I am in the “must”. (After all, there is bound to be some reason why a number of philosophers are tempted to call a relation logical; “must” is logical). But on this, the “pragmatic” formula throws no light whatever», en: *MWM*, p. 9.

<sup>29</sup> *Über Gewissheit* §10.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

Wittgenstein toma tanto una pregunta como una afirmación sencilla: «¿Sé que aquí yace un hombre enfermo?», y «Estoy aquí». En ambos casos, puede haber contextos donde resulte o no absurdo realizar la pregunta o hacer la afirmación. Pero, para ello, se tendría que imaginar un contexto donde tuviesen sentido o carecieran de él. Wittgenstein, en el ejemplo citado, imagina un contexto donde resulta absurdo preguntarse «¿Sé que aquí yace un hombre enfermo?». Pero, del mismo modo, podríamos imaginar un contexto donde tuviera sentido la pregunta. En conclusión, si no doy las condiciones donde dichas expresiones tienen sentido, no estoy preguntando ni afirmando nada. Y, si las doy, hago concreta la afirmación, haciendo imposible que la conclusión escéptica tenga un rango general.

El escéptico, al evadir las condiciones concretas y los contextos donde sus cuestionamientos o sus afirmaciones podrían tener sentido, rehúsa a la oportunidad para que sus palabras tengan inteligibilidad e intersubjetividad. Al no revelar el terreno donde sus cuestionamientos tienen sentido, queda escindido del mundo y de los demás seres humanos. Por tanto, evade su *responsabilidad* como hablante al apelar a una estructura lingüística impersonal que provee de significado a sus palabras<sup>30</sup>. El costo que corre la postura del escéptico es su ininteligibilidad. El escéptico queda mudo, escindido e incomprendido. Acaba perdiendo la identidad, la personalidad y, en última instancia, al ser humano<sup>31</sup>. Al respecto, comenta Hammer, se podría pensar que «la filosofía (...) está motivada por la vacuidad, por eximirnos de revelar y expresar los criterios en los que confiamos al hablar —un deseo, en otras palabras, de rechazar la autoridad por encima de nuestras propias mentes»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cavell ironiza sutilmente este punto de la siguiente manera: «It is as though we try to get the world to provide answers in a way which is independent of our responsibility for *claiming* something to be so (to get God to tell us what we must do in a way which is independent of our responsibility for choice); and we fix the world so that it can do this», en: CR, p. 216.

<sup>31</sup> Dice Fleming: «The traditional epistemologist's desire to achieve certainty and absolute knowledge results in his isolation from the normal forms of human life, which leaves him without any obvious application or meaning for what he says. The end result of the traditional philosopher's skeptical inquiry is the loss of the human self. It is a goal of ordinary language philosophy to realign the traditional philosopher's pursuit of empirical knowledge with a quest for self-knowledge. Only by coming to understand one's limits and context, only through placing the self, is it possible to avoid the destructive perspectives of skepticism and narcissism that haunt traditional philosophy», en: FLEMING, Richard: *The State of Philosophy...*, ed. cit., p. 77. También, cf. CR, p. 242.

<sup>32</sup> «Thus philosophy can be said to be motivated by emptiness, of exempting ourselves from revealing and expressing the criteria we rely on in speech —a wish, in other words, to reject authority over our own minds», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 55. La traducción es mía.

Pero, ¿cuál es la conclusión de Cavell? Por un lado, dijo que el escepticismo es razonable al igual que la filosofía del lenguaje ordinario. Por otro, que la conclusión escéptica no podía tener la generalidad que el escéptico pretendía. Sin embargo, el escéptico siempre puede estar haciendo afirmaciones vacías, negando las condiciones ordinarias donde el lenguaje cobra significado. De este modo, el escepticismo resulta irrefutable teóricamente, pues algo esencial al uso humano del lenguaje es el rechazo de los criterios que le dan inteligibilidad. Del mismo modo, el escepticismo se revela como un argumento interno al ser humano, ya que éste tiende a negar su humanidad, a huir de su condición humana, de su finitud.

Lo que Cavell propondrá no es una refutación del escepticismo, sino el reconocimiento de nuestros límites, de los criterios que le dan sentido a nuestras palabras, de nuestra forma de vida. El escéptico convierte nuestra finitud metafísica en una carencia intelectual<sup>33</sup>, convierte a la condición humana en un enigma<sup>34</sup>. El costo escéptico es el solipsismo, el quedar escindido del mundo. El reconocimiento de nuestra finitud nos hace salir de la privacidad y extrañamiento en los que caía el escéptico. Es el paso necesario (no cognoscitivo) que nos permite, ulteriormente, conocer. Así, nuestra relación con el mundo se revela como algo que no se construye ni está cimentado única ni fundamentalmente a partir del conocimiento, y esto es lo que Cavell llama «la moraleja del escepticismo» (*the moral of skepticism*)<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Cf. *MWM*, p. 263.

<sup>34</sup> Cf. *CR*, p. 493.

<sup>35</sup> Dice Cavell: «An admission of some question as to the mystery of the existence, or the being, of the world is a serious bond between the teaching of Wittgenstein and Heidegger. The bond is one, in particular, that implies a shared view of what I have called the truth of skepticism, or what I might call the moral of skepticism, namely, that the human creature's basis in the world as a whole, its relation to the world as such, is not that of knowing, anyway not what we think of as knowing», en: *CR*, p. 241. Un texto que se aboca exclusivamente al tratamiento de la noción cavelliana de la «moraleja del escepticismo» es: WITHERSPOON, Edward: «Houses, Flowers, and Frameworks: Cavell and Mulhall on the Moral of Skepticism», en: *European Journal of Philosophy* 10:2 (2002), p. 196-208. En este texto, dice Witherspoon: «In a chapter of *The Claim of Reason* that completes an extended argument for the conclusion that the skeptic's attempt to generate doubt about the external world is incoherent, Stanley Cavell articulates what he calls "the moral of skepticism". It is: "the human creature's basis in the world as a whole, its a relation to the world as such, is not that of knowing, anyway not what we think of as knowing (...) The moral of skepticism emerges from Cavell's diagnosis of skepticism» (p. 196). Esta moraleja del escepticismo está claramente relacionada con lo que Cavell denomina «la verdad del escepticismo», de la cual hablaré más adelante. Un texto interesante al respecto es: ELDRIDGE, Richard: «"A Continuing Task": Cavell and the Truth of Skepticism», en: *The*



## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

Por último, ¿qué pasa con la existencia del mundo? Ciertamente no podemos acceder a ella, por esa razón el escepticismo es irrefutable. Cavell hablará de cierto tipo de «misterio» que viene dado junto a, o envuelve, la existencia del mundo<sup>36</sup>. Por lo tanto, el mundo debe ser *aceptado*, aunque dicha aceptación no exprese ningún tipo de creencia, pues ningún tipo de afirmación esta involucrada<sup>37</sup>. La existencia del mundo, entonces, quedará más allá de cualquier tipo de demostración: más allá del *logos*<sup>38</sup>. Franco Volpi, siguiendo, al igual que Cavell, las sendas de Heidegger y Wittgenstein, con toda ironía se ha referido a este hecho como «la maravilla de las maravillas: que el ente es»<sup>39</sup>.

### 2.2 Otras mentes

Thomas Reid, en su *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, se refería al escepticismo como: «una filosofía audaz (...) que niega, sin ceremonia, aquellos principios que gobiernan irresistiblemente la creencia y conducta de toda la humanidad en las tareas cotidianas de la vida; y a los que el propio filósofo debe atenerse, después de imaginar haberlos refutado»<sup>40</sup>. Según Reid, nadie puede vivir la

---

*Persistence of Romanticism. Essays in Philosophy and Literature*, Cambridge University Press 2001, p. 189-204.

<sup>36</sup> Cf. *CR*, p. 241.

<sup>37</sup> Cf. *MWM*, p. 234.

<sup>38</sup> «For Cavell, what skepticism shows is rather that the world's presentness to us cannot be a function of knowing, or only of knowing. Yet if "the human creature's basis in the world as a whole, its relation to the world as such, is not that of knowing, anyway not what we think of as knowing", then what exactly is its basis? In "The Avoidance of Love" of 1967, Cavell introduces the word "acceptance": "The world is to be *accepted*; as the presentness of other minds is not to be known, but acknowledged". In *The Claim of Reason*, however, he denies that acceptance expresses belief in anything: no claims are involved; thus he admits, with Wittgenstein and Heidegger, to "some question as to the mystery of the existence, or the being, of the world". Echoing Schelling's critique of Hegel's *Science of Logic*, Cavell argues that the existence of the world is beyond demonstration, beyond *logos*», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 56.

<sup>39</sup> Cf. VOLPI, Franco: «La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación "ético-práctica" de la metafísica», en: *Coloquio Internacional de Filosofía "Verdad y praxis"*, Universidad Panamericana, México 2005, promanuscrito; «L'etica dell'inesprimibile tra Wittgenstein e Heidegger», en: *MicroMega* 2 (1998), p. 180-196; «Heidegger et Wittgenstein: le "dépassement" de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale», en: NARBONNE J. M. y L. LANGLOIS: *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris-Québec: Vrin-P.U.L. 1999, p. 61-89.

<sup>40</sup> REID, Thomas: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*, Edinburgh University Press 1997. Utilizo la versión castellana de Ellen Duthie:



vida coherentemente siendo escéptico, pues ésta se encarga de que nuestras posiciones fundamentalmente teóricas —en caso de estar amenazadas por la sofistería escéptica—, tarde o temprano, se sometan a los principios del sentido común. Ni Hume ni Pirrón de Elea pudieron hacerlo:

Quizá sea irrazonable quejarse de esta conducta en un autor [Hume] que ni siquiera cree en su propia existencia ni en la de su lector; y al que por tanto no le podríamos achacar la intención de defraudar o reírse de la credulidad de su lector. Mas no imagino que el autor del *Tratado sobre la naturaleza humana* sea tan escéptico como para alegar estas excusas. Creía, en contra de sus principios, que sus libros debían leerse y que él debía retener su identidad personal hasta recibir el honor y la reputación que justamente merece su agudeza metafísica. De hecho, reconoce ingeniosamente que únicamente en la soledad y en el retiro podía someterse a su propia filosofía; la sociedad, como la luz del día, dispersaba la obscuridad y la niebla del escepticismo y le hacía entregarse al dominio del sentido común<sup>41</sup>.

Pirrón de Elea, el padre de esta filosofía, parece haberla llevado a mayor perfección que ninguno de sus sucesores: porque (...) su vida se correspondía con su doctrina. Y por tanto, si un carro se aproximaba a él o un perro amenazaba con atacarle, o llegaba a un precipicio, no movía ni un pie para evitar el peligro, no dando crédito a sus sentidos. Pero sus ayudantes, quienes, afortunadamente para él, no eran tan escépticos, se cuidaron de apartarle del peligro; y vivió hasta los noventa años (...) Asimismo, incluso el gran Pirrón olvidó en ocasiones sus principios y se cuenta que en una ocasión estaba tan enojado con su cocinero, quien probablemente no le había asado la cena a su gusto, que con el espetón en la mano, con carne y todo, le persiguió hasta el mercado<sup>42</sup>.

Si examinamos un poco las palabras de Reid, lo que éste quiere decir es que, incluso siendo irrefutable teóricamente el escepticismo, en la práctica nadie puede comportarse así. Por lo tanto, tarde o temprano tendremos que abandonar nuestras posiciones teóricas a favor de una teoría que de cuenta efectivamente de la mente humana y de los principios que la gobiernan (para Reid, esta postura es el sensocomunismo). Pese al posible anacronismo del término, lo que Reid emprende es una *defensa pragmática* del sentido común contra el escepticismo.

---

*Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid: Trotta 2004, p. 78.

<sup>41</sup> REID, Thomas: *Investigación sobre la mente...*, ed. cit., p. 77.

<sup>42</sup> REID, Thomas: *Investigación sobre la mente...*, ed. cit., p. 77-78.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

Las implicaciones que se siguen del estudio que hace Cavell del escepticismo del mundo externo *parecen* coincidir, en parte, con la pragmática reidiana. Para Cavell, según opina Hammer, el escepticismo acerca del mundo externo es insoportable, y así permanece sólo como un prospecto teórico<sup>43</sup>. El escepticismo del mundo externo es *inviabile* en nuestra vida práctica dado que *deforma* nuestro comercio ordinario con el mundo. Aunque hasta aquí Cavell parecería apostar por una postura pragmática contra el escepticismo, su desarrollo del escepticismo acerca de la existencia de otras mentes niega esta posibilidad.

Para Cavell, el escepticismo es irrefutable teóricamente, y en dicha irrefutabilidad se esconde una gran verdad, que revela el modo en el que nos relacionamos con el mundo y con los demás seres humanos. Podemos ser escépticos, en ciertas ocasiones, con relación al mundo —sintiéndonos ajenos, extranjeros, incluso parias—, pero dicha posición es insoportable por largo tiempo. Por el contrario, según la exposición que se verá a continuación, el escepticismo de otras mentes es completamente viable en la práctica y, es más, ordinariamente solemos vivir escindidos y separados de los demás seres humanos (siendo indiferentes, fríos, despreocupados, insensibles, sordos y ciegos respecto a lo que les acontece y les aqueja, etcétera). El mismo Cavell opina que, mientras existe una alternativa ordinaria y práctica contra el escepticismo del mundo externo, contra el escepticismo de otras mentes no existe una alternativa cotidiana<sup>44</sup>. Dado que podemos vivir y morir escindidos del resto de las personas, el escepticismo de otras mentes encuentra su despliegue en la *tragedia*.

Frente al escepticismo del mundo externo, como se ha visto, Cavell proponía el reconocimiento de nuestra finitud, y la confianza en el significado ordinario de nuestras palabras y en nuestra forma de vida. En otras palabras, *la aceptación de la existencia de los objetos*. En el caso del escepticismo de otras mentes, Cavell también propondrá el reconocimiento de nuestra finitud, como la toma de conciencia y responsabilidad que comporta mi relación con los demás seres humanos, lo cual implica *el reconocimiento del otro como recinto de cualesquiera de mis conceptos psicológicos*. En última instancia, la propuesta de Cavell es que aprendamos

<sup>43</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 58.

<sup>44</sup> Cf. *CR*, p. 432.

a *vivir nuestro escepticismo*<sup>45</sup>, dado que éste se presenta como una tentación intrínseca al ser humano de escindirse, de volcarse sobre sí, de permanecer ajeno a los demás seres humanos, y de que éstos permanezcan ajenos a él.

Pero vayamos por pasos. El escepticismo acerca del mundo externo negaba nuestra posibilidad de conocer con certeza la existencia del mundo externo (todo podía ser un sueño o una alucinación); ahora, el escepticismo que se examina es el escepticismo de otras mentes, que niega nuestra posibilidad de saber con certeza que otro ser humano posee una *vida interna*, que puede ser el recinto de mis conceptos psicológicos (sufrir, estar alegre, tener un dolor, etcétera). En el caso del mundo externo, el escéptico siempre podía afirmar que el objeto aparentemente externo era un señuelo. En el caso de otras mentes, el escéptico siempre puede afirmar que el otro me engaña, que sus manifestaciones externas no son indicativas de una vida interna (puede ser un autómatas o un robot).

### 2.2.1 La privacidad

En la cuarta parte de *Reivindicaciones de la razón*, se examina con lujo de detalles el escepticismo de otras mentes y sus implicaciones en la vida ordinaria (la tragedia). Cavell inicia con una interpretación de la relación de Wittgenstein con la noción de privacidad (*privacy*), así como de las interpretaciones ortodoxas que ven el tratamiento wittgensteiniano de esta noción como un argumento que refuta al escepticismo de otras mentes. Lo que implica que dicho argumento sea una refutación del escepticismo es la negación de Wittgenstein de la privacidad de la mente, y si la privacidad implica intimidad (*secrecy*), el argumento supone la negación de la escisión originaria o natural del ser humano con respecto a los demás.

Cavell encuentra la lectura ortodoxa, principalmente, en tres intérpretes: John Cook<sup>46</sup>, George Pitcher<sup>47</sup> y Alan Donagan<sup>48</sup>. El primero dice que

<sup>45</sup> Con respecto a esta idea de vivir nuestro escepticismo, dice Fleming: «To live our skepticism means the reasonableness of our knowledge and doubts about others and ourselves constantly escapes us and we are always on the border of lunacy and insanity (and, hence, the living of skepticism and the pursuit of self-knowledge is inevitably tied to our disappointments with our knowledge and arguments)», en: FLEMING, Richard: *The State of Philosophy...*, ed. cit., p. 145.

<sup>46</sup> Cf. COOK, John: «Wittgenstein on Privacy», en: PITCHER, George. (ed.): *Wittgenstein: A Collection...*, ed. cit., p. 283-326.

<sup>47</sup> Cf. PITCHER, George: *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice Hall 1964, p. 300 ss.

<sup>48</sup> Cf. DONAGAN, Alan: «Wittgenstein on Sensation», en: PITCHER, George. (ed.): *Wittgenstein: A Collection...*, ed. cit., p. 324-351.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

resulta extraño pensar en sensaciones privadas. El segundo defiende la privacidad de las sensaciones, afirmando que desde el punto de vista de la tercera persona, las sensaciones son inefables. Nuestros juegos del lenguaje no tienen referencia a las sensaciones, por lo que el problema de las otras mentes termina antes de haber siquiera iniciado. Por su parte, Donagan hace una diferencia entre representaciones directas e indirectas. Mientras que las sensaciones de otras personas no pueden ser representadas directamente, pueden ser representadas indirectamente a través de la imaginación.

En los tres casos, su argumentación parte de una interpretación propia de la famosa parábola wittgensteiniana de la olla hirviendo:

Ciertamente, si el agua hierve en la olla, sale el vapor de la olla y también la figura (*Bild*) del vapor de la figura (*Bild*) de la olla. ¿Pero y si yo insistiera en decir que en la figura de la olla también tiene que hervir algo?<sup>49</sup>

Lo que esta parábola cuestiona, análogamente al problema de la privacidad, es si estamos preparados para aceptar la existencia real de lo interno a partir de la expresión o manifestación externa. En el caso de la olla, si estamos preparados para aceptar que hay agua dentro, a partir del vapor que sale de ella; en el caso de las otras mentes, por ejemplo, si estamos dispuestos a aceptar que hay dolor en una persona que expresa dolor a través de gritos o lamentos. Mientras que Pitcher afirma que la solución a la pregunta «¿estamos dispuestos a aceptar...?» es falsa, Donagan afirma que el vapor o los gritos, según sea el caso, nos otorgan una representación indirecta (*Vorstellung*), y no una imagen directa (*Bild*) de algo que hierve o de algo que duele.

Contra ambas posturas, Cavell afirmará que la parábola no tiene solución. Tanto Pitcher como Donagan suponen que la pregunta sobre si algo hierve debe llegar a una solución coherente, siendo que no la tiene. Wittgenstein afirma que, tanto la pregunta por la existencia del agua hirviendo dentro de la olla a partir del vapor, como por la existencia del dolor en la persona a través de un comportamiento determinado, ordinariamente parece que no tienen sentido:

¡Sí, pero con todo ahí hay un algo que acompaña mi exclamación de dolor!  
Y a causa de lo cual la hago. Y ese algo es lo que es importante —y terrible.  
—¿Sólo que a quién comunicamos esto? ¿Y en qué ocasión?<sup>50</sup>

<sup>49</sup> *Philosophische Untersuchungen* §297.

Tanto Donagan como Pitcher, al darle sentido al cuestionamiento de la existencia de lo interno que causa la expresión externa, escinden lo *interno* de lo *externo* (de su manifestación), siendo que, ordinariamente, ambos van de la mano, ineludiblemente unidos.

Supongamos el siguiente caso. Un sujeto va en su coche y es testigo de un accidente que ocurre unos metros adelante. Baja de su coche a prestar ayuda a los lesionados, *observa* las heridas que sufrió uno de los conductores implicados en el choque, y *escucha* sus gritos y las manifestaciones de dolor que son expresados de diversas formas. Entonces, *en este contexto*, ¿tiene sentido la pregunta por la existencia real del dolor en el conductor herido?, ¿tiene sentido desvincular la existencia interna del dolor de su manifestación externa?

Cavell entiende que al desvincular lo externo de lo interno, el filósofo concibe un dualismo donde la mente y el cuerpo están separados de manera radical, por ahora la tarea consistirá en mostrar de qué manera se conectan. Tarea que, para Cavell y Wittgenstein, no tiene sentido. Cavell también observa que ordinariamente hablamos y actuamos de tal manera que dicha división entre la mente y sus manifestaciones no se presenta. En otras palabras, la manifestación del dolor y el dolor van ordinariamente unidos, lo uno lleva a lo otro sin mayor resistencia, sin causar ningún tipo de reflexión o duda al respecto<sup>51</sup>.

A pesar de esta aparente unión ordinaria entre lo interno y lo externo, Cavell es muy cuidadoso en no sucumbir ante el dogmatismo y desechar la cuestión de un modo tan simple. Cavell, como bien observa Hammer, también se da cuenta de que sólo cuando nos sentimos forzados a conectar el comportamiento de dolor con el dolor —como si fuesen dos *cosas* distintas— es cuando nos damos cuenta de que la expresividad no nos provee de evidencia conclusiva acerca de lo interno<sup>52</sup>. Hay también ocasiones en que no nos sentimos seguros de que el dolor sea real, y en ese momento lo interno y lo externo se escinden, impidiendo que la manifestación externa me de *certeza* de la existencia interna del dolor.

---

<sup>50</sup> *Philosophische Untersuchungen* §296.

<sup>51</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 63.

<sup>52</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 63.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

Pongamos un caso muy frecuente. Cuando una madre despierta a su hijo para ir a la escuela, y éste dice tener dolor de estómago, la madre puede justificadamente dudar si en verdad tiene dolor de estómago, o lo que sucede en realidad es que su hijo no quiere ir a la escuela. En este tipo de casos la expresión del dolor puede ser sólo un *engaño*, un intento de *aparentar* que el estado interno (el dolor) en realidad existe. En conclusión, Cavell afirma que la supuesta *conexión natural* entre lo interno y lo externo no nos da la *certeza* de que *siempre* una manifestación externa sea indicativa de la existencia real de un estado interno.

Dado que el escepticismo de otras mentes no resulta lo absurdo que podría aparentar inicialmente, lo que esto muestra es que nuestros criterios y nuestro conocimiento, en general, están limitados por el *otro*. Así como la existencia del mundo está más allá del *logos*, la existencia de otras mentes también lo está. Pero, ¿qué es lo que me permite acceder a la *otredad*? Si nuestros criterios no nos permiten evadir nuestra responsabilidad en nuestro trato ordinario con los demás seres humanos, es en cada caso será nuestra tarea *reconocer* el cuerpo de otro como el lugar donde tienen aplicación mis conceptos psicológicos. Si yo *respondo* a las expresiones o manifestaciones del otro como indicativas de la existencia de un estado interno, yo *acepto* al otro como un ser viviente, como un ser humano capaz de sentir dolor, de amar, de odiar, de sufrir, de ser feliz, etcétera. En palabras de Wittgenstein: «Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma (*Seele*). No tengo la *opinión* (*Meinung*) de que tiene un alma»<sup>53</sup>.

También, cabe otra aclaración. Como expuse en el capítulo anterior, nuestros criterios no sólo son incapaces de establecer con certeza la *existencia* de algo, en este caso el dolor, sino que tampoco establecen definitivamente *su identidad*, dado que no podemos saber si los gritos son un criterio de dolor, y no un criterio de cobardía o de placer. En palabras de Hammer, «no podemos determinar con certeza *qué* siente el otro»<sup>54</sup>.

### 2.2.2 Proyección empática y reconocimiento

Regresando a la pregunta, ¿qué es lo que me permite acceder a la *otredad*?, podemos agregar que nuestra relación con los demás seres humanos no es

<sup>53</sup> *Philosophische Untersuchungen*, p. 417.

<sup>54</sup> «For as we have seen, criteria, though capable of determining with certainty whether a given stretch of behavior is expressive of pain rather than pleasure, cannot determine with certainty what the other feels», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 64.



un simple *ver* o *registrar* o *conocer*. Cuando alguien manifiesta su dolor, yo no sólo veo, registro o conozco su estado interno, sino que me comprometo de un modo activo con él: le presto auxilio, le brindo consuelo, lo evado, me porto indiferente... En cualquier caso, mi actitud hacia los demás es activa, aunque sea en su misma pasividad. Ante cierta manifestación de un estado interno de otra persona, yo respondo de algún modo, o evado la responsabilidad que tengo. Esta respuesta que tengo hacia el otro, cuando me identifico *con* él, *con* su dolor, Cavell la llama «proyección empática» (*empathic projection*):

Respecto a los objetos materiales, todo lo que reivindico, o supongo, es que los *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<sup>55</sup>.

Aunque no quiere decir que mi relación con los demás seres humanos se construya siempre a partir de la *simpatía* o del *agrado*. Cavell afirmará que, a veces, es necesario liberarme del otro, de sus opiniones, de sus ansiedades, de sus represiones, de su censura.

Cavell caracteriza mi relación con los demás seres humanos con un término que ya he venido usando: el reconocimiento (*acknowledgement*). Al no poder fiarnos de ningún criterio que nos releve de nuestra responsabilidad en nuestro trato ordinario con los demás seres humanos, la estructura del reconocimiento *siempre está presente*. Mientras que fallar en el conocimiento marca la *ausencia* de algo, la falla de *reconocimiento* marca la presencia de algo: de la indiferencia, la frialdad, el odio, la crueldad... Por tanto, no responder a las expresiones de dolor de alguien no es una falla de conocimiento, sino una falla de reconocimiento<sup>56</sup>.

Dentro de este panorama, el escéptico se presenta como alguien incapaz de hacerse responsable de su relación con los demás seres humanos. Dado que nuestros criterios no nos dan certeza de la existencia de los estados internos de otras personas, ni siquiera de la identidad de tales estados, el escéptico

<sup>55</sup> *Rr*, p. 547.

<sup>56</sup> «A “failure to know” might just mean a piece of ignorance, an absence of something, a blank. A “failure to acknowledge” is the presence of something, a confusion, an indifference, a callousness, an exhaustion, a coldness. Spiritual emptiness is not a blank», en: *MWM*, p. 264.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

acaba negando la capacidad humana para acceder a la vida interna de los demás, poniendo al otro fuera de mi alcance, haciéndolo incognoscible. En otras palabras, el escéptico toma como una falla de conocimiento una falla de reconocimiento<sup>57</sup>.

Así, el escepticismo de otras mentes no puede ser refutado, pero puede ser superado a través de mi reconocimiento, de mi proyección empática<sup>58</sup>. Lo que implica que mi relación con otra persona no es una problemática intelectual<sup>59</sup>, es algo que sólo me incumbe a mí y a la otra persona, a nuestra relación mutua, que siempre puede ser *evadida* y *repudiada*, por lo que el escepticismo se vuelve la tentación humana de negar nuestra posible reciprocidad.

### 2.2.3 La fantasía de necesaria inexpresividad

Nuestra relación con los demás seres humanos, el reconocimiento, por lo dicho hasta ahora, se puede decir que presenta dos problemas: a) puedo negar que el otro tiene vida interna, que mis conceptos psicológicos puedan aplicársele; y, b) puedo negar la posibilidad de que otro pueda expresarse acerca de mi vida interna, y conocerla. Ya he hablado del primer problema. Ahora me centraré en el segundo.

La tesis escéptica es que no puedo *conocer* los estados internos de otras personas y, puesto que esta tesis es irrefutable, puedo afirmar inversamente

<sup>57</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 65.

<sup>58</sup> La proyección empática tiene límites. No puedo estar seguro de la existencia de la vida interna de otra persona basándome en mi proyección empática. Ésta sólo me permite superar la barrera escéptica en mi vida cotidiana, pero no refuta al escepticismo. Cf. *CR*, p. 423.

<sup>59</sup> Dice Cavell: «Then what is the moral of the recital? On the one hand it seems to me that something of the sort recited must be true; not perhaps that there just may be other things for you to be, but that my taking you for, seeing you as, human depends upon nothing more than my capacity for something like empathic projection, and that if this is true then I must settle upon the validity of my projection from within my present condition, from within, so to speak, my confinement from you. For there would be no way for me to step outside my projections. On the other hand I feel that the other, some other, can still tell me of, or show me, his or her existence; that he or she will be able to step outside their confinement from me. For the others in the room did not vanish in relevance upon my realizing that the one whom I had singled out for my attention could not be known for a human being apart from my empathic projection, as the rest of the objects in my visual field vanish in relevance upon my realizing that I do not see the object I have singled out for my attention, hence do not know its existence, if I am dreaming or hallucinating. I do not, that is to say, know whether to take it that I can never be certain of the existence of others on the basis of my empathic projection with them, or not so to take it», en: *CR*, p. 423.

que nadie puede conocer mis estados internos, y, por tanto, expresarse sobre ellos. En otras palabras, puedo afirmar que nadie sabe lo que *yo* siento. Esta posición escéptica nace de la negación de nuestra *expresividad* natural, y corre dos riesgos: a) puedo permanecer aislado de los demás, haciéndome un forastero del mundo, siendo incapaz de hacerme entender; y, b) puedo encontrar que lo que expreso está fuera de mi control. Sobre esta problemática, Hammer afirma que: «En el primer caso, mi humanidad está en cuestión; en el segundo, mi identidad, o bien mi propia concepción de quién soy»<sup>60</sup>.

El escéptico vuelve a correr el riesgo de quedar escindido del mundo y de los demás hombres, pues niega la expresividad, que es el medio por el cual nos relacionamos los unos con los otros. Para que alguien pueda conocerme debo permitírsele, debo dar muestras de qué es lo que sucede conmigo, debo comenzar a hablar y dejar que me escuche. Esta postura escéptica que niega la expresividad humana, Cavell la llama «fantasía de necesaria inexpressividad» (*fantasy of necessary inexpressiveness*):

La fantasía de una inexpressividad necesaria resolvería simultáneamente un conjunto de problemas metafísicos: me descargaría de la responsabilidad de darme a conocer a los otros —como si ser expresivo significara traicionar continuamente mis experiencias, malvenderme constantemente; dicha fantasía sugeriría que mi responsabilidad de auto-conocimiento se cuida de sí misma— como si el hecho de que los otros no puedan conocer mi vida (interna) significara que yo no puedo dejar de hacerlo. Apaciguaría mis miedos a ser conocido, aunque puede que no impida que esté bajo sospecha; apaciguaría mis miedos a no ser conocido, aunque puede que no impida que sea condenado. —El deseo subyacente a esta fantasía cubre un deseo que subyace al escepticismo: el deseo de que la conexión entre mis reivindicaciones de conocimiento y los objetos sobre los que éstas hayan de recaer ocurra sin mi intervención, aparte de mis concordancias<sup>61</sup>.

Esta fantasía de necesaria inexpressividad es más común de lo que podría pensarse. Un caso ejemplar es la madre que pierde a uno de sus hijos. Esta mujer dirá en incontables ocasiones «Nadie puede sentir lo que yo siento», «Nadie puede entenderme». El riesgo es evidente, la escisión con respecto a los demás seres humanos será ineludible. Esta triste mujer acabará por consumirse en su aciago dolor. Así, la fantasía de necesaria inexpressividad

<sup>60</sup> «In the first case, my humanity is at stake; in the second, my identity, or rather my own conception of who I am», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 66.

<sup>61</sup> *Rr*, p. 464.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

se revela como una fantasía acerca de la adquisición de autoridad, donde yo seré la única autoridad acerca de los conceptos que se aplican correctamente a mi persona, como un ser que tiene una mente<sup>62</sup>.

Frente a la negación escéptica de poder conocer los estados internos de otras personas, Cavell proponía la proyección empática como una salida que me ofrecía una identificación *con* (no *de*) el otro. Frente a la negación escéptica de la expresividad, como el medio que me permite relacionarme con otros, Cavell propone que «debemos comenzar a darnos importancia» (*we must let ourselves matter*):

Dejar que tú mismo importes (*To let yourself matter*) 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. No negarlo es, me inclinaría a decir, reconocer que tu cuerpo, y el cuerpo de tus expresiones, es tuyo, tú en la tierra, todo lo que acaso *haya* de ti<sup>63</sup>.

La persona que niega la necesidad de la expresividad humana debe reconocer que en cualquier manifestación externa está presente una vida interna: a modo de pertenencia a, o manifestación de, la vida interna del sujeto que se expresa. La expresión es el medio por el cual salimos de nuestra privacidad y nos relacionamos con los demás. La negación, siempre posible, de la expresión, es la barrera que pone el escéptico entre los seres humanos.

### 2.2.4 Lenguaje privado y expresividad humana

En la fantasía de necesaria inexpresividad, Cavell encuentra una relación directa con lo que se suele llamar «lenguaje privado»<sup>64</sup>. Cavell analizará el afamado argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado, el cual, como ya se puede suponer, no implica una refutación del escepticismo, como se ha venido suponiendo en las interpretaciones ortodoxas. Tanto Cavell como Kripke han dado sus versiones al respecto, alegando que Wittgenstein no refuta al escepticismo. Pero Cavell, a diferencia de Kripke,

<sup>62</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 67.

<sup>63</sup> *Rr*, p. 501.

<sup>64</sup> Cf. *CR*, p. 343ss.

dice que no es siquiera intención de Wittgenstein refutarlo, dado que todo intento de refutación teórica al escepticismo es ya una respuesta escéptica ante él.

La tesis que ahora propone Cavell es la siguiente: el deseo de inexpresividad es un deseo de privacidad, y el deseo de privacidad se fundamenta en la posibilidad de existencia de un lenguaje privado. Si el lenguaje privado es imposible, la postura escéptica y la fantasía de necesaria inexpresividad no tienen sentido.

En primer lugar, un lenguaje privado implica dos cosas<sup>65</sup>: a) que los conceptos psicológicos hacen referencia a entidades o eventos internos, y b) que el significado de los conceptos psicológicos se constituye a través de la relación entre el concepto y el estado interno. Un lenguaje privado se constituiría a través de una relación interna, y por tanto no sería intersubjetivo. En otras palabras, un lenguaje privado sería un lenguaje que *sólo yo* entiendo.

Las lecturas ortodoxas de Wittgenstein interpretan que el pensador austriaco intentó, a toda costa, refutar al escepticismo. Según estas lecturas, Wittgenstein afirmaba que en virtud de nuestras prácticas lingüísticas nos relacionamos de tal modo que no hay lugar para la privacidad. Dado que el significado se constituye en un contexto *público*, no pueden existir significados *privados*, por lo que la idea de un lenguaje privado no tiene sentido. Cavell se opone a la lectura anterior afirmando que no existe nada además de nuestro *compromiso* diario para hacer que las palabras gocen de un significado público, para hacer posible la intersubjetividad y, de un modo más general, nuestra relación con los demás hombres a través del lenguaje.

Para Cavell, un argumento contra el lenguaje privado supone que la privacidad se puede superar *a priori*, que existe algo que nos relaciona metafísicamente con los demás seres humanos a través del lenguaje. La propuesta de Cavell es que la privacidad no puede ser superada si no reconocemos nuestra finitud, la serie de límites que dan significado a nuestras palabras. La intersubjetividad es responsabilidad del hombre, no de un artificio con pretensiones universalistas. Sobre esta cuestión, comenta acertadamente Hammer:

---

<sup>65</sup> Cf. HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 68.

En opinión de Cavell, deberíamos aceptar que las afirmaciones de privacidad expresan una profunda fantasía o deseo de absolvernos de la responsabilidad de hacernos conocer a los otros. Pensar que una prueba puede ser suficiente para superar las ansiedades que involucra la expresión sería una respuesta escéptica: fallando en el reconocimiento de cuán separados estamos de hecho, falla en darse cuenta de las vicisitudes que implica el hacernos conocer. Y, más que superar la privacidad, establece un sentido falso de unidad entre el cuerpo y el alma, que sublima en efecto nuestra limitación<sup>66</sup>.

### 2.2.5 Lectura e interpretación

Entonces, ¿cuál es el medio a través del cual nos relacionamos con los demás seres humanos? Cavell defiende la «expresividad» como algo natural al ser humano, y como el medio mediante el cual nos relacionamos. Pero, ¿cómo se da esta relación mediante la expresividad? Cavell propone lo que algunos han llamado «modelo de lectura» o «modelo de interpretación»<sup>67</sup>. Dado que la expresión de otro ser humano necesita de una especie de «apreciación» por mi parte para que yo pueda darle respuesta, lo que realizo, según Cavell, es una lectura de su expresión. Veamos con más detalle en qué consiste este modelo de lectura<sup>68</sup>.

Para Cavell, mi lectura de la expresión de otro ser humano se da de la siguiente manera: primero, se presenta una manifestación o expresión de otro ser humano; luego, por medio de la *imaginación*, yo hago una conexión entre su manifestación y aquello que la origina; y, por último, según la conexión que realicé, yo respondo a la expresión de la otra persona. Dado que la relación se da a través de la imaginación y la imagen (según

---

<sup>66</sup> «On Cavell's view, we should accept that the claims for privacy give expression to a deep-seated fantasy or desire to absolve ourselves from the responsibility for making ourselves known to others. To think that a proof would be sufficient to overcome the anxieties involved in expression would be a skeptical answer: by failing to acknowledge how separate we in fact are, it fails to account for the vicissitudes of having to make ourselves known. And rather than overcoming privacy, it establishes a false sense of unity between body and soul, one which in effect hypostatizes our confinement», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 68.

<sup>67</sup> Un texto que conecta las ideas del modelo de lectura en la relación yo-otro, con otras relaciones como yo-texto, es: RIBES, Diego: *Lo humano entre áreas...*, ed. cit., p. 175-182.

<sup>68</sup> El modelo de lectura en Cavell no sólo se sitúa en su explicación de mi relación con otras personas, sino que trasciende, de tal modo, que Cavell entiende a la filosofía como un ejercicio de lectura o interpretación.



Wittgenstein y Cavell hay una *imagen, figura o Bild* del dolor<sup>69</sup>), pues la conexión se forma como «un ver algo *como* algo» (*see something as something*), nuestra relación con otras mentes, a este nivel, resulta fundamentalmente perceptual. Dice Cavell:

«Imagen» sugiere naturalmente «imaginación». Pero no todo lo que llamamos imaginación sugiere una capacidad de formar imágenes; no es lo mismo que inventiva. La imaginación, digamos, es la capacidad de hacer conexiones, de ver o caer en la cuenta de posibilidades; pero no es necesario que esta capacidad se ejercite formando nuevas imágenes («Imaginate cómo te sentirías si...»); «¿No sabes realmente por qué ella está enfadada contigo? Usa la imaginación»; «¿Te imaginas qué pasaría si eliminásemos los exámenes de selectividad?»). Una imagería muy viva podría, de hecho, malograr estos propósitos. (Dickens, que poseía ambas capacidades en grado superlativo, tanto de imaginación como de inventiva, llegó a identificar este problema: podía conseguir que los Pecksnifs y Murdles de todo el mundo llorasen ante las descripciones que ofrecía de la pobreza y muerte de los niños, pero esto no les hacía ver la conexión que ellos tenían con dichas descripciones). Se requiere imaginación, enfrentados al otro, para hacerme cargo de los hechos, darme cuenta de la significación de lo que está pasando, hacer efectiva la conducta por mí mismo, hacer una conexión. «Hacerme cargo» de los hechos significa algo parecido a «ver su conducta de cierta forma», por ejemplo, ver su parpadeo como una mueca de dolor, y conectar la mueca con algo del mundo ante lo que hay que hacer muecas de dolor (quizá una observación ante la que tú mismo no harías muecas de dolor), o, si no se trata de eso, conectar la mueca con algo de él, un pensamiento, o una excitación. «Ver algo como algo» es lo que Wittgenstein llama «interpretación»<sup>70</sup>.

Pero cabe hacer unas aclaraciones acerca de la noción de lectura o interpretación tanto en Cavell como en Wittgenstein. Éstos no se refieren a la «interpretación» en un sentido empirista. Mi lectura o interpretación de las expresiones de otros seres humanos no hace una distinción entre los factores directos e indirectos. No es que se me presente la expresión y, luego, mediante mi reflexión, yo la interprete. Para Cavell, la lectura no violenta la *inmediatez ordinaria* de mi reacción (aunque pueda suceder a

<sup>69</sup> Dice Wittgenstein: «Al juego del lenguaje con las palabras “él tiene dolor” no pertenece sólo —se quisiera decir— la figura de la conducta (*das Bild des Benehmens*), sino también la figura del dolor (*das Bild des Schmerzes*)», en: *Philosophische Untersuchungen* §300.

<sup>70</sup> *Rr*, p. 466-467.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

veces). En otras palabras, mi relación con el alma del otro es tan inmediata como la que tiene mi vista con un objeto<sup>71</sup>. Esto tiene dos implicaciones:

- a) la lectura que yo hago de las expresiones de otro ser humano rebasa los límites de lo meramente conceptual y cognoscitivo; y,
- b) la respuesta que ocasiona mi lectura recoge hechos de comportamiento verbales y no verbales<sup>72</sup>, y revela una *actitud* que yo tomo frente a la otra persona.

Sobre (a), Cavell afirma que: «las expresiones humanas, la figura humana, para ser aprehendidas, han de ser *leídas*. Conocer otra mente es interpretar una fisonomía, y (...) esto no es un asunto de “mero conocer”»<sup>73</sup>. Esto quiere decir que la *evidencia* que tengo para conectar una expresión y aquello que la origina o con lo que se relaciona, es *imponderable*. Sobre (b), ya he citado una de las frases más celebres de la segunda parte de las *Investigaciones* de Wittgenstein: «Mi *actitud (Einstellung)* hacia él es una *actitud (Einstellung)* hacia un alma»<sup>74</sup>.

Pero, ¿cuál es la razón por la cual Cavell llama «lectura» a mi modo de apreciar las expresiones verbales y no verbales del otro, de conectarlas con un comportamiento o intención interna de su parte? En primer lugar, que «leamos» las expresiones de otro no quiere decir que dichas expresiones estén muertas, que carezcan de significado hasta que alguien las interprete. Las expresiones tienen sentido en su misma materialidad, expresan algo al margen del intérprete, por lo que nosotros sólo somos avisados, sólo vemos o leemos lo que *ya está ahí*<sup>75</sup>. En segundo lugar, intentando explicitar un poco más la analogía, «leer» una expresión humana se relaciona con «leer» un texto del siguiente modo: ordinariamente las frases y las oraciones no nos presentan mayor problema, entendemos a la perfección que en un contexto determinado una frase tiene determinado sentido; de la misma manera, ordinariamente las expresiones humanas de cualquier tipo no nos presentan mayor problema, entendemos que en un contexto determinado, por ejemplo, alguien tiene un dolor, sufre una pena o está molesto. Aunque

<sup>71</sup> Cf. CR, p. 368.

<sup>72</sup> Dice Wittgenstein: «La reacción primitiva pudo ser una mirada (*ein Blick*), un gesto (*eine Gebärde*), pero también una palabra (*ein Wort*)», en: *Philosophische Untersuchungen*, p. 499.

<sup>73</sup> Rr, p. 470.

<sup>74</sup> *Philosophische Untersuchungen*, p. 417. Énfasis añadido.

<sup>75</sup> Cf. CR, p. 363.

ordinariamente no nos presenten ningún problema, a veces tenemos que *interpretar* (desvincular lo directo de lo indirecto, lo interno de lo externo). A veces la expresión y su sentido no son lo claros que quisiéramos. Sólo en esos casos, la postura escéptica tiene relevancia y se muestra como la sujeción a dudar de la connotación humana de las expresiones de otro, como nuestra ceguera ante sus manifestaciones, como nuestra incapacidad de conocerlo y darnos a conocer a él<sup>76</sup>.

La postura escéptica, a diferencia de lo que propone Cavell, entiende al cuerpo como un *velo*, como algo que *esconde* a la mente. Así, el escéptico pone al otro fuera de nuestro alcance. El costo evidente es el solipsismo. Cavell, por el contrario, entiende que el cuerpo y sus expresiones son un terreno de significación psicológica. El cuerpo *devela* al alma, no la esconde. Para Cavell, no creer en algo así como el alma humana es no conocer lo que es el cuerpo<sup>77</sup>. Wittgenstein afirmaba, de manera similar, que «el cuerpo humano es la mejor figura del alma humana»<sup>78</sup>.

### 2.2.6 Vivir el escepticismo

Aunque la postura de Cavell se fundamenta en la confianza en nuestra vida ordinaria, en nuestra forma de vida, en el significado ordinario de nuestras palabras y de nuestros actos, es muy consciente de que la postura escéptica es irrefutable. Lo que Cavell intenta es una *superación* de la amenaza escéptica, no una *refutación teórica* del escepticismo. Cualquier tipo de

---

<sup>76</sup> Cavell brinda innumerables ejemplos acerca de nuestra desvinculación con las expresiones de otro ser humano, nuestra *ceguera* ante su connotación humana, donde se puede afirmar o que el otro no es un ser humano o que es un ser humano de cierto tipo, pero en última instancia, ajeno a mí (por ejemplo, la esclavitud. Cf. CR, p. 377). Este problema está, como se ve con evidencia, estrechamente conectado con la ética. Cavell se da cuenta de que las negaciones escépticas de la expresividad humana ven las diferencias, no las similitudes entre los seres humanos. Un ejemplo contemporáneo es el *multiculturalismo*. Hammer comenta muy acertadamente, a este respecto, lo siguiente: «What these examples demonstrate is that the extent to which we experience something as human depends not on its physical or mental features, but on our relation to it—the quality of our reciprocal stance. Therefore, if a skeptic points out that we lack conclusive reasons to rule out the fact that someone close to us might be a robot, then nothing of any consequence ought to follow for our relationship. Obviously, certain events, such as if I somehow discovered her inside to consist of intricate clockworks, might make me want to disqualify this human-like something from the class of humans. Yet, if I were constantly on guard, expecting weird things of this kind to happen, then I would already have restricted my willingness to grant humanity. I would already have shut my eyes to the other», en: HAMMER, Espen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 75.

<sup>77</sup> Cf. CR, p. 400.

<sup>78</sup> *Philosophische Untersuchungen*, p. 417.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

refutación teórica del escepticismo, resulta claro tras el camino andado, pierde de vista la verdad que se desprende de éste. La causa del fracaso en nuestra relación con los demás seres humanos no es un abismo infranqueable, ni es una conexión metafísica la causa de su éxito. Nosotros somos los únicos responsables del fracaso o del éxito en nuestras relaciones humanas. Dice Cavell:

Aquí, la verdad estriba en que *estamos* separados, pero no necesariamente *separados* (por algo); estriba en que somos, cada uno de nosotros, cuerpos, i.e., encarnados; cada cual es éste y no aquél, cada cual aquí y no allí, cada cual ahora y no entonces. Si algo nos separa, se interpone entre nosotros, eso sólo puede ser un aspecto o una postura particular de la mente misma, una *forma* particular de relacionarnos, o en la que estamos mutuamente relacionados (por nacimiento, por la ley, por la fuerza, en el amor) —nuestras posiciones, nuestras actitudes, el uno respecto al otro. Llámese a esto nuestra historia. Es nuestro presente<sup>79</sup>.

La tentación de rechazar nuestra relación con otros seres humanos es insuperable sin nuestra intervención. Además, dicha tentación es tan humana como el deseo de su superación. No hay nada que nos salve de nuestra escisión con los otros. En este contexto, el escepticismo de otras mentes encuentra su despliegue en la tragedia, de lo cual hablaré en el siguiente apartado (2.3).

Si la tentación de negar mi humanidad como la de los otros es natural a la condición humana, lo único que puedo hacer es aprender a vivir mi escepticismo, sabiendo que cualquier negación de éste sucumbe ante él. La tarea de la filosofía será explorar las regiones donde el hombre niega su finitud, proponiendo salidas al escepticismo inherente a la condición humana, y haciendo que el hombre reconozca sus limitaciones, desde las que puede ejercer su racionalidad, desde donde puede amar o ser feliz —para llevar acabo estas tareas, Cavell propone un puente entre la literatura y la filosofía.

En conclusión, no hay nada más allá de mi condición humana *finita*. Sólo si me reconozco *limitado*, seré capaz de salir de la *privacidad* y de la *separación* que me hacen ser *humano*. La condición humana, así, no será una barrera insuperable.

---

<sup>79</sup> *Rr*, p. 485.

### 2.3 El escepticismo como tragedia

Pero, llegados a este punto, ¿puede la filosofía convertirse en literatura y seguir conociéndose a sí misma? Para hacer frente al escepticismo, parece que la filosofía no tendría otra opción. La literatura brinda un marco imaginario o ficticio en el cual puede comprenderse y reconocerse plenamente la verdad del escepticismo. Además, a partir de la literatura, como se observará en el siguiente capítulo, la filosofía es capaz de llevar a cabo la recuperación del ser humano y del mundo ordinario, extraviados desde la modernidad a causa de la amenaza escéptica y antiescética.

Así, literatura y filosofía no sólo tienen en común el objeto de estudio y comprensión —a saber, las relaciones del hombre con el hombre, y del hombre con el mundo—, sino que el escepticismo —entendido como problema filosófico radical—, ya tiene, por sí mismo, los estigmas de una estructura trágica: «Es más, el problema del conocimiento del otro encuentra en la literatura, aunque en especial en el género de la tragedia, una forma de expresión común y compartida, como si cierta literatura fuera una ilustración o una aplicación concreta de algunas “conclusiones” más o menos generales a las que la filosofía llega o puede llegar por otro camino»<sup>80</sup>.

Antes de dar el siguiente paso, vale la pena hacer tres precisiones. Por un lado, Cavell no interpreta que este puente entre la filosofía y la literatura sea una negación o abandono de cualquier pretensión de conocimiento. Por el contrario. Su reivindicación de la literatura es de cierta literatura, aquella que podemos considerar como una *ficción metafórica no exenta de rigor*, de la cual, en efecto, se puede y debe hacer filosofía<sup>81</sup>. Por otro lado, este puente entre filosofía y literatura no es unidireccional en la obra de Cavell. Para éste, la filosofía no sólo debe reflexionar a partir de textos literarios, sino que también es susceptible de ser pensada literariamente<sup>82</sup>. Por último, Cavell no considera que la literatura supla o transforme radicalmente a la filosofía, pues, primero, este puente funge más como una redefinición de

<sup>80</sup> NADAL, Alex R.: «Othello y el problema...», ed. cit., p. 42.

<sup>81</sup> Cf. NADAL, Alex R.: «Othello y el problema...», ed. cit., p. 41.

<sup>82</sup> «In Cavell's work, literature is always bringing to mind philosophy, and philosophy is always opening itself to literature, generating a dialogue that transforms each one. Cavell's work is literary not only because he quotes literature or even because he respects it. He also treats philosophical texts in literary terms», en: FISCHER, Michael: *Stanley Cavell and...*, ed. cit., p. 3.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

territorios que como una abdicación de tronos<sup>83</sup>; y, segundo, la perspectiva filosófica es insustituible<sup>84</sup>.

Para Cavell, regresando a nuestro tema, la forma de la tragedia constituye la forma pública de la vida del escepticismo respecto a las otras mentes<sup>85</sup>. En otras palabras, Cavell cree que lo que los filósofos tradicionales (modernos) consideraban por «escepticismo», tiene un esbozo anterior y una expresión pública principalmente en las tragedias de Shakespeare de los primeros años del siglo diecisiete. De ahí que Cavell se dedique con toda profundidad a elaborar lecturas de las tragedias del dramaturgo inglés<sup>86</sup>, sugiriendo, sí, que el escepticismo tiene una veta literaria<sup>87</sup>:

En los personajes que caracterizó Shakespeare —en el desdén de Coriolano, en los celos de Leontes y Otelo, en la venganza de Hamlet y en la exageración desmedida del Rey Lear— Cavell encuentra, por primera vez en las letras europeas, no sólo un «recital escéptico» sino también un profundo «diagnóstico literario» de la negación que se opera en el escepticismo filosófico en nuestra relación con los otros; del fanatismo, en definitiva, al que puede llegar la obsesión del escéptico por un conocimiento absolutamente cierto y el terror (de un Edipo, por ejemplo) que produce el haber alcanzado la verdad buscada. En este sentido, la tragedia de Otelo, constituye una «respuesta» cabal al reto escéptico en tanto que imagen explicativa o fantasía ilustrativa de la imagen o fantasía que la filosofía tiene del escepticismo, esto es, de la imagen o fantasía que el escepticismo filosófico tiene de sí mismo<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> «(...) ambas disciplinas padecen de un cierto "orgullo de competencias" por el cual suponen erróneamente que redefinir parte de su territorio es lo mismo que abdicar como monarcas de su reino», en: NADAL, Alex R.: «Othello y el problema...», ed. cit., p. 42.

<sup>84</sup> «Of all disciplines philosophy is the one that cannot postpone the question of its own existence —Is what I am doing a representation of philosophy? I won't go so far as to say that the question of its own existence is the only philosophical question, but there are moments in my life when I think it is philosophy's only essential question to itself. I am one of those people who feels that philosophy provides a perspective that cannot be provided by another discipline. I do not argue that it is the highest perspective, only that it is something, call it a perspective of self-reflection, that the human being cannot avoid, or cannot escape without avoiding, cannot get clear of», en: CAVELL, Stanley: «A Conversation with Stanley Cavell on Philosophy and Literature», en: FLEMING, Richard y Michael PAYNE (eds.): *The Senses of Stanley Cavell*, Bucknell University Press 1989, p. 313.

<sup>85</sup> Cf. CR, p. 478.

<sup>86</sup> Cf. CAVELL, Stanley: *Disowning Knowledge: In Six Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press 1987. En adelante, DK y página.

<sup>87</sup> Este es el argumento de Michael Fischer en su obra ya citada *Stanley Cavell and Literary Skepticism*.

<sup>88</sup> NADAL, Alex R.: «Othello y el problema...», ed. cit., p. 43-44.



La literatura, en este caso la tragedia de *Otelo*, le permitirá a Cavell llevar una ejemplificación concreta —no a través de la pura argumentación y sus constantes arritmias—, del escepticismo y su lugar en nuestra condición humana: en última instancia, del problema del otro en la filosofía<sup>89</sup>. Las últimas páginas de *Reivindicaciones* son el lugar de esta lectura «abierta» de *Otelo*, que brindará cierto descanso y revitalización metodológica, pues la filosofía ha mostrado, por sus propias fuerzas, ser incapaz de poner fin a la amenaza escéptica. En palabras de Cavell:

Que la integridad de mi existencia (humana, finita) podría depender del hecho y de la idea de la existencia de otro ser, y de la posibilidad de *probar* esa existencia; una existencia concebida desde mi misma dependencia e incompletud, en consecuencia concebida como perfecta, y concebida como produciéndome a mí «en algún sentido, a (su) propia imagen»; tales son los pensamientos que me llevan al estudio de *Otelo*<sup>90</sup>.

La tragedia de *Otelo* está construida bajo un doble esquema temporal, histórico y dramático, que empieza a desarrollarse de manera paralela pero divergente, y que logra que el drama funcione con la misma rapidez con la que Otelo cae en «la noche oscura de los celos». Este esquema es perfectamente deliberado: Shakespeare quiere hacer notar que no hubo el

<sup>89</sup> Dice Cavell: «That I am pushed to pieces of literature to discover the problem of the other, that I find the problem largely undiscovered for philosophy, for philosophy as it commands English and hence was carried unawares into my mind, is a fact I might think of this way. The problem of the other was always known, or surmised, not to be a problem of knowledge, or rather to result not from a disappointment over a failure of knowledge but from a disappointment over its success (even, from a horror of its success). When most recently we retraced the matter of our disappointment with criteria (which we might as well stick to calling our disappointment with human knowledge) we found what I called two old possibilities in view, that I fail to manifest our criteria accurately or that the other fails to read them accurately. Now if the problem of the other is a problem of the victory of knowledge, then it is equally a problem of this victory over myself, determining the nature of my self-consciousness. Then two things happen: I try avoiding further knowledge for myself by taking the problem of other minds solely from the passive side; and I thus find a new possibility for disappointment with knowledge, that my self-consciousness comes between my consciousness and my expression of it, so that my expression are embarrassed, are no longer *natural*. But if my expressions are no longer natural they are no longer the foundation of certainty about my (inner) life, no longer criterial. And if no longer natural then they are artificial, merely conventional. I theatricalize myself. The problem of other now, the problem in being known, is not that the other does not see me as human, but rather that the other (only) sees me, and always as a human something or other. So, consequently, do I take myself. My existence is proven, but at the price of not knowing what it is in itself. And the existence of others is proven, but at the price of their being spectators of my existence, not participants in it», en: *CR*, p. 476-477.

<sup>90</sup> *Rr*, p. 620.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

tiempo suficiente para que el adulterio de Desdémona fuera consumado, y que las sospechas de Otelo, inducidas por Yago, son absurdas. Según la lectura de Cavell, Otelo sabe en el fondo que Desdémona es inocente, pero no por algo que desconoce, sino por algo que sabe y no quiere reconocer. Así, Otelo sigue el juego de Yago, y evade la carga, el peso del conocimiento al que ha llegado, que ha alcanzado<sup>91</sup>. Pero, ¿qué clase de conocimiento es éste?, ¿por qué lo evade?, ¿por qué su terror ante él?

La tragedia inicia su ciclo cuando Otelo observa en Desdémona un caso ejemplar de conocimiento, como aquellos que los filósofos tradicionales ponían a prueba con sus dudas y cuestionamientos. Para Otelo, si algo puede conocer, es a Desdémona. Recordemos cómo se presenta el condicional a nivel epistemológico: «si conozco algo, conozco *esto*». En este caso, podría traducirse: «si puedo llegar a conocer algo, conozco esto: te conozco a ti». Esto es lo que quiere decir Otelo con: «Apuesto a su lealtad con mi vida» («*My life upon her faith*»)<sup>92</sup>. Pero, del mismo modo que se presenta a nivel epistemológico, incluso un caso ejemplar de conocimiento no está a salvo de los cuestionamientos escépticos: «*el caso ejemplar de conocimiento se presenta él mismo como vulnerable a la sospecha*»<sup>93</sup>. Esta conclusión desencadenaba, a nivel epistemológico, la sospecha en la fiabilidad general del conocimiento. En el caso del *Moro de Venecia*, este descubrimiento, esta pérdida de la *apuesta absoluta* que hace Otelo, desencadena sus celos injustificados contra la fidelidad y castidad de Desdémona, causados por la maquinaria retórica de Yago, y anticipa el desenlace trágico del drama.

La apuesta, perdida por Otelo, supone perder la capacidad de reconocerse a él mismo, y de reconocer a los otros en su humanidad: simbolizado, por

<sup>91</sup> Sobre esto, comenta Michael Fischer: «(...) in Cavell's view Othello in fact knows that Desdemona is innocent but tries to avoid that knowledge. Ignorance (of Desdemona's fidelity) is a stand he wants, maybe even has, to take; similarly, his commitment to certainty, instead of justifying or motivating his actions, belatedly tries to excuse them. In terms of the play, although Othello knows the falsity of Iago's suspicions, he has a use for them. In Cavell's words, "however far he believes Iago's tidings, he cannot just believe them; somewhere he also *knows* them to be false"», en: FISCHER, Michael: Stanley Cavell and..., ed. cit., p. 86.

<sup>92</sup> *Othello* I, III, 294. Para la versión original inglesa: SHAKESPEARE, William: *The Complete Works*, Gramercy Books 1990. Utilizo la versión castellana del Instituto Shakespeare, coordinada por Manuel Ángel Conejero: *Otelo*, Madrid: Cátedra 1988.

<sup>93</sup> «(...) *the best case of knowledge shows itself vulnerable to suspicion*», en: *DK*, p. 7.

Shakespeare, como el «destino de piedra» de lo humano<sup>94</sup>; y, por Cavell, como el presagio de la «transformación en piedra de nuestros corazones»:

La tragedia es el lugar donde no se nos permite escapar a las consecuencias, o el precio, de este encubrimiento: que el fracaso en reconocer un caso mejor del otro constituye la negación de ese otro, negación que presagia la muerte del otro, por ejemplo lapidándolo o estrangulándolo; y presagia la muerte de nuestra capacidad de reconocer como tal, la transformación en piedra de nuestros corazones, o su estallido. La necesaria reflexividad de la tortura espiritual<sup>95</sup>.

La primera sospecha, introducida por el padre de Desdémona, genera un vértigo narrativo que se incrementa paso a paso y, así, el absurdo comienza a tomar el timón de los acontecimientos: «Mírala bien, Moro, si es que tienes ojos. Si traicionó a su padre podría traicionarte a ti»<sup>96</sup>. Para su padre, como para su esposo, Desdémona es una piedra: «algo sujeto a prueba ocular», algo que tras ser mirado puede ser descubierto, descifrado. Si ha traicionado a su padre, ¿por qué no habría de traicionar a su esposo? Es ésta la sospecha inicial, sospecha que desencadena la tragedia. Otelo quiere estar *absolutamente seguro* (no sólo *subjetiva*, sino *objetivamente*) de que su esposa es casta, de que le es fiel: para ello recurre a una prueba ocular que no le dice nada, que falla en demostrar su inocencia. El conocimiento se presenta inútil, el reconocimiento ni siquiera se presenta. Así, los celos se introducirán, como un virus incurable, en la mente del Moro:

Otelo, pese a lo absurdo de la acusación de Yago, quiere estar completamente seguro de que Desdémona le ha sido fiel con una certeza lógica de carácter universal que difícilmente encuentra sentido natural en el conocimiento subjetivo y contextual de los individuos concretos. Pero si Otelo busca un conocimiento fiable de Desdémona fuera de ella es porque *ya no se fía de ella...* Aquí nace la llama negra de los celos<sup>97</sup>.

Las sospechas de Otelo no pueden extinguirse, su mente no puede sosegarse por un conocimiento que no está presente; no porque Desdémona le sea infiel, sino porque Desdémona es *un ser humano*, no un simple objeto abierto a prueba ocular: «Desdémona no puede ser alcanzada, comprendida,

<sup>94</sup> «Mi corazón en piedra se ha convertido, pues lo golpeo y mis manos hiere» (*Othello* IV, I, 176-178); «Conviertes mi corazón en piedra y quieres que llame asesinato a lo que voy a hacer cuando no es sino sacrificio» (*Othello* V, II, 65-67).

<sup>95</sup> *Rr*, p. 631.

<sup>96</sup> *Othello* I, III, 292-293.

<sup>97</sup> NADAL, Alex R.: «Othello y el problema...», ed. cit., p. 48.

## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

ni por las dudas ni por el afán de pruebas de Otelo. No puede ser reducida a un objeto de la epistemología»<sup>98</sup>; «Una estatua, una piedra, es algo cuya existencia está fundamentalmente abierta a la prueba ocular. Un ser humano no lo está»<sup>99</sup>.

Así, estas premisas son suficientes para la escena final: la muerte de Desdémona a manos del Moro, y la muerte del Otelo a causa de su propia locura:

Así es como se encuentran nuestros protagonistas, tendidos en sus sábanas nupciales y mortuorias. Una estatua, una piedra, es algo cuya existencia está fundamentalmente abierta a la prueba ocular. Un ser humano no lo está. Los dos cuerpos yaciendo juntos constituyen un emblema de este hecho, la verdad del escepticismo. De lo que este hombre carecía no era de certeza, lo sabía todo, pero no podía rendirse a lo que sabía, no podía dejarse regir por ello. Había descubierto demasiado para su mente, no demasiado poco. Sus diferencias mutuas —siendo uno todo lo que el otro no es— constituyen un emblema de la separación humana, que puede ser aceptada, y dada por supuesto, o no. Como la separación de Dios; todo lo que nosotros no somos<sup>100</sup>.

Entonces, ¿qué tipo de relación es la adecuada entre dos seres humanos? Como ya se vio, no es una relación que admita ser cimentada de manera exclusiva en el conocimiento. Conocer a un ser humano supone tratarlo como «persona» y no como simple objeto de mi conocimiento; supone, además, cierta actitud ética, cierto compromiso, una relación interactiva (no activo-pasiva) entre el sujeto que conoce y el objeto que se conoce, el cual, a su vez, es sujeto cognitivo<sup>101</sup>. En palabras de Cavell, «el conocimiento de los otros contiene todo lo que interviene en el conocimiento de los objetos *más* alguna otra cosa»<sup>102</sup>. Pero, ¿qué es esta «cosa»? Para *re*-conocer, y no simplemente conocer, es necesario admitir que hay cosas en el otro que no se pueden conocer, que están más allá de mí, de mi conocimiento. Entonces, los cimientos de mi conocimiento del otro, de los otros, se deberán edificar

<sup>98</sup> RIBES, Diego: *Lo humano entre áreas*, ed. cit., p. 157.

<sup>99</sup> *Rr*, p. 635.

<sup>100</sup> *Rr*, p. 635.

<sup>101</sup> Cf. NADAL, Alex R.: «Othello y el problema...», ed. cit., p. 48-49.

<sup>102</sup> *Rr*, p. 569. Modifico un tanto el sentido del texto.

en mi *confianza* en ellos, en la veracidad de sus expresiones, y en la forma de vida y juegos del lenguaje que compartimos<sup>103</sup>.

Habiendo llegado hasta aquí, sólo queda responder a la siguiente pregunta: ¿cuál será el papel de la filosofía frente a estas cuestiones?, ¿aún le queda terreno de maniobra?, ¿tiene algo que decir al respecto? Cavell anota una sugerencia, que parece bastante controvertida al menos para el grueso de los filósofos contemporáneos, en el último párrafo de *Reivindicaciones*:

Así es como nos encontramos nosotros aquí, sabiendo que ellos «se han ido al fuego del infierno», ella con una mentira en sus labios, para protegerle, él con la sangre de ella sobre sí. Tal vez Blake disponga de lo que él llama canciones para recuperarlos, para hacer lugar al infierno en una sociedad más justa. ¿Pero puede la filosofía aceptar dicha recuperación de manos de la poesía? Ciertamente no mientras la filosofía continúe, como ha hecho desde el principio, exigiendo el destierro de la poesía de su república. Tal vez podría hacerlo si pudiera convertirse en literatura. ¿Pero puede la filosofía convertirse en literatura y seguir conociéndose a sí misma?<sup>104</sup>

¿La filosofía estará dispuesta a tener un puente con la literatura, a trabajar conjuntamente? Estoy consciente de que esta propuesta puede resultar para muchos —me atrevería a decir que para la mayoría—, algo no simplemente osado, sino una herejía. Sin embargo, yendo aún más lejos, no me parece que este puente deba ser tendido exclusivamente con la literatura, sino con el arte en general, y con la ciencia. ¡Basta ya de orgullos profesionales! La

---

<sup>103</sup> La explicación de Alex R. Nadal es extraordinaria: «La lección moral que podemos extraer de los celos de Otelio es similar a la lección que podemos extraer de *Sobre la certeza* de Wittgenstein: en algún momento tendré que renunciar a dudar, y con ello renunciar a cierto tipo de conocimiento, y simplemente confiar en los demás y en mí mismo a la hora de expresar cabal, humanamente, mis sentimientos (en una necesidad humana de compartir cuya carencia o deformación puede llevar a la *locura de no reconocer al hombre en el hombre*). Precisamente esta es la *lección moral* a la que queríamos llegar aquí con “la verdad del escepticismo” que maneja Cavell: la consecución de mi reconocimiento de los otros no puede completarse nunca con la obesidad de los datos o la *cantidad* de conocimientos que yo obtenga de los mismos, sino sólo (...) con una especie de “fe epistemológica” y/o *certeza moral* que yo deposite en ellos, la cual implica un cambio *cualitativo* (por decirlo así, no ya de grado sino de género) en mi relación, *también cognitiva*, con ellos. Esta “verdad del escepticismo” invita a un *cambio de actitud* en la manera que yo tengo de conocer y relacionarme con los otros mostrando, como decía Wittgenstein, que la certidumbre es una cuestión de actitud y que intentar “superar” el reto escéptico de las otras mentes no es algo que se pueda abordar sólo desde los escrúpulos epistemológicos de una perspectiva meramente cognitiva, apelando así, quiero decirlo, a una “interpretación más afectiva” del problema», en: NADAL, Alex R.: «Othello y el problema...», ed. cit., p. 54-55.

<sup>104</sup> *Rr*, p. 635.



## II. ESCEPTICISMO, MUNDO EXTERNO Y OTRAS MENTES

necesidad del trabajo interdisciplinario, además de ser una fuente de revitalización para la especulación filosófica, es un aliciente que nos permite ver la realidad en su conjunto, en su riqueza: aceptando nuestras limitantes, nuestra finitud, en cualquier ámbito de la vida humana, nos abrimos definitivamente al mundo, y estamos en condiciones de reconocer al otro. Lo humano es algo que debe ser estudiado «entre áreas». Esta es una idea explotada acertadamente por Diego Ribes<sup>105</sup>.

### 2.4 Entre el mundo externo y las otras mentes

Por último, cabría hacer unas distinciones entre el escepticismo del mundo externo y el escepticismo de otras mentes. En primer lugar, mientras que el escepticismo del mundo externo es impracticable (nadie puede vivir la vida entera dudando que el mundo sea un sueño o una alucinación, a menos de que esté en un estado psicótico), el escepticismo de otras mentes es una tentación constante que aqueja la vida ordinaria de todos los seres humanos. Mientras que mi vida ordinaria parece minimizar por completo la relevancia real de la duda escéptica sobre la existencia del mundo, mi vida ordinaria en el mundo no parece solventar por sí misma las proyecciones escépticas que se dan en mis relaciones con los demás hombres. Nada garantiza la superación de mi escisión natural con respecto a los otros, más que mi reiterado y concreto deseo de proyectarme empáticamente con ellos.

En segundo lugar, aunque Cavell niega la generalidad del escepticismo tanto del mundo externo como de otras mentes, mientras que en el primero era al menos cuestionable dicha generalidad, en el segundo es imposible de entrada. La generalidad que se pretendía en el escepticismo del mundo externo partía de un hecho como el siguiente: si fallo al ver determinado objeto, puedo cuestionarme la fiabilidad de mi visión en general. Sin embargo, en el escepticismo de otras mentes no sólo *veo* a otro ser humano, o lo identifico *como* un ser humano, sino que me identifico *con* él. En el escepticismo de otras mentes existe un *compromiso* o una *evasión*: una *respuesta* para el otro. Mientras que en el escepticismo del mundo externo mi relación con el mundo podría (aunque Cavell muestra que no es así) generalizarse, en el caso del escepticismo de otras mentes mi relación con el otro es *concreta* desde un inicio. El escepticismo de otras mentes, en otras palabras, se restringe a *dos personas* (en el sentido metafórico y no literal

---

<sup>105</sup> Cf. RIBES, Diego: *Lo humano entre áreas*, ed. cit.



del término). No es posible hablar de algo análogo a los objetos genéricos del escepticismo del mundo externo en el escepticismo de otras mentes.

Como una breve síntesis de las diversas temáticas que he tratado en estos dos primeros capítulos, puedo hacer las siguientes acotaciones: a) para Cavell no existe una *refutación teórica* del escepticismo, ni argumentativa, ni teórico-pragmática; b) sin embargo, Cavell cree que es posible *superar* el escepticismo, y nos brinda ciertas vías de superación tanto en la teoría como en la práctica.

La superación del escepticismo sólo es posible, para Cavell, mediante el reconocimiento de nuestra finitud, la cual se manifiesta de diversas maneras: a) mediante nuestro compromiso y responsabilidad en nuestra relación ordinaria con el mundo y con los demás seres humanos; b) mediante nuestra confianza en nuestra forma de vida, en los criterios que dan ordinariamente significado a nuestras palabras; y c) mediante nuestra intervención activa y comprometida con nuestro entorno, no apelando a criterios impersonales o estructuras de cualquier índole (metafísicas, institucionales, lingüísticas...), sino sólo a nuestro contexto ordinario, finito y limitado.

Para Cavell no hay nada más allá de nuestra condición. Aunque niegue que la conclusión escéptica tenga el rango global o general que pretende, Cavell es consciente de que no podemos rechazar los cuestionamientos escépticos, no podemos apelar a algo que esté más allá de nuestra condición para restaurar nuestra separación originaria con el mundo y con los otros. Siempre, *en cada caso y contexto concreto*, sólo nosotros somos los responsables de que dichas relaciones sean posibles. Tanto la intersubjetividad como la racionalidad están en nuestras manos, no son imposibles como pretende el escéptico, pero necesitan de nuestra *intervención*, aunque esto lo ignore el dogmático.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

Seamos humanos.  
*Ludwig Wittgenstein*<sup>1</sup>

#### 3.1 Las arritmias del escepticismo

A lo largo de los capítulos anteriores he seguido de manera más o menos ordenada las andanzas de los argumentos escépticos y antiescépticos: sus callejones y sus caminos cerrados, sus ganancias y sus pérdidas (estas últimas, sin duda, mucho más significativas). Después de dicho andar —a tientas, vagabundeando por aquí y por allá, por sus debilidades y sus fortalezas, por sus escondites y sus secretos mejor guardados—, los resultados no pueden ser más desoladores, o bien, menos confusos. Como Cavell observó tiempo después de la publicación de *Reivindicaciones de la razón*, parece que el camino del argumento escéptico no nos lleva a *ninguna parte*:

Después de bastantes repeticiones y variaciones de este patrón de inconsecuencia o irresolución —o dicho de otra forma, después de unas quinientas páginas de una tardía tesis doctoral sobre el tema— concluí que el argumento entre el escéptico y el antiescéptico no tenía ninguna conclusión satisfactoria, o que yo no buscaría ninguna. Esto me dejó en un lugar que llamé Ninguna Parte, o más específicamente me dejó decepcionado. Quiero decir que cuando empecé a pensar y escribir la salida de mi ninguna parte, descubrí que de lo que estaba escribiendo era sobre la decepción, sobre las decepciones que consumen la vida en las tragedias de Shakespeare, pero también sobre las decepciones con el conocimiento que consumen la filosofía como queda expresado en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein<sup>2</sup>.

La filosofía, que se consume en sus intentos frustrados por refutar al escéptico, se despliega, para Cavell, en la tragedia. En este sentido, la tragedia es la consecuencia humana de lo que el escepticismo tiene de verdad. A pesar del desenlace trágico, de la decepción filosófica frente al conocimiento, y de la vida humana frente a su carácter finito, al final del

<sup>1</sup> *Vermischte Bemerkungen* §162.

<sup>2</sup> *Ebo*, p. 61.

camino queda, al menos, alguna moraleja, y ésta dista mucho de sucumbir a las tentaciones escépticas:

Siguiendo estos senderos, con alguna razón para creer que sus encrucijadas eran definitivas para mi dirección filosófica, fue como llegué a la idea de que la tarea de la filosofía no estaba tanto en derrotar el argumento escéptico como en protegerlo, como si el beneficio filosófico del argumento estuviera en mostrar no cómo podría acabarse con él sino en mostrar por qué tenía que empezar y por qué no debe tener ningún final, al menos dentro de la filosofía, o de lo que entendemos por filosofía.

En este punto, mi pensamiento era que el escepticismo es un lugar, probablemente el lugar secular fundamental, donde se expresa el deseo humano de negar la condición de la existencia humana; y en la medida en que esta negación es esencial a lo que entendemos por lo humano, el escepticismo no puede, o no debe, ser negado. Esto hace del escepticismo un argumento interno a la criatura humana individual, o separada; por decirlo así, un argumento del yo consigo mismo (por encima de su finitud)<sup>3</sup>.

Es cierto que el argumento escéptico lleva consigo cierta verdad, pero ¿qué clase de verdad es ésta? A dicha pregunta intenté responder en la segunda parte del capítulo anterior, sin embargo hay algo que se pierde, algo que tenemos que poner en palabras y luchar porque sea comprendido (lo *ordinario*, y su carácter *extraordinario* dentro de la vida humana). También queda una pregunta sin contestar y una intuición inacabada (¿por qué el escepticismo no puede tener ningún final dentro de la filosofía, o de lo que entendemos por filosofía?, y ¿realmente se puede poetizar la filosofía?, ¿podemos abolir los bastiones que existen dentro de esta disciplina para ponerla en convivencia con otras disciplinas?)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Ebo, p. 61-62.

<sup>4</sup> Estas preguntas se sugieren en los últimos dos párrafos, citados en el capítulo anterior, de *The Claim of Reason (Reivindicaciones...)*, en la lectura que hace Cavell de la tragedia de Othello: «So they are there, on their bridal and death sheets. A statue, a stone, is something whose existence is fundamentally open to the ocular proof. A human being is not. The two bodies lying together form an emblem of this fact, the truth of skepticism. What this man lacked was not certainty. He knew everything, but he could not yield to what he knew, be commanded by it. He found out too much for his mind, not too little. Their differences from one another —the one everything the other is not— form an emblem of human separation, which can be accepted, and granted, or not. Like the separation from God; everything we are not. / So we are here, knowing they are “gone to burning hell”, she with a lie on her lips, protecting him, he with her blood on him. *Perhaps Blake has what he calls songs to win them back with, to make room for hell in a juster city. But can philosophy accept them back at the hands of poetry? Certainly not so long as philosophy continues, as it has from the first, to demand the banishment of poetry from its*

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

De estas rutas proviene *En busca de lo ordinario*, y los resultados se proyectan a otros contextos y a otras obras más recientes de Cavell (principalmente a *This New Yet Unapproachable America*, *A Pitch of Philosophy*, y *Philosophy The Day After Tomorrow*<sup>5</sup>). Cavell es consciente de que tiene que regresar a las mismas calles después de haber deambulado por ellas, que tiene que recorrer, ahora andando detenidamente, por los mismos caminos recobrando y nutriendo las intuiciones que le salían al paso en la cuarta parte de *Reivindicaciones*. Pero este retroceder sobre los pasos se da desde una perspectiva nueva (mucho más *madura*, en el sentido ordinario del término), que se hace cargo del conocimiento adquirido después del recorrido: ahora se *reconoce* la *finitud humana*. Este camino de regreso, sin duda, puede ser denominado como el trayecto «del escepticismo al romanticismo». En otras palabras, se trata de responder a la misma pregunta que Cavell se formula en el Prefacio de *En busca de lo ordinario*:

Cuando estaba intentando hacer llegar la última parte, parte 4, de mi libro *The Claim of Reason* a un punto final, mi progresión hacia el mismo se veía continuamente interrumpida por estallidos de textos románticos —un cuarteto de Blake, «El muchacho de Winander» de Wordsworth, «Oda sobre el abatimiento» de Coleridge, *Frankenstein*, una sección del «Trascendentalismo» de Emerson, un pasaje de *Walden*. Tras haber terminado el manuscrito, solía preguntarme de vez en cuando por alguna explicación de esta interferencia. ¿Qué es la filosofía para mí, o qué ha empezado a manifestármese que es, para exigir estas orientaciones o transgresiones románticas, y exigir precisamente éstas?<sup>6</sup>

Como una especie de anticipación de respuesta a la pregunta anterior, el mismo Cavell responde en un texto paralelo (tanto en su temática, como en su fecha de publicación):

La idea del romanticismo como un llamado para una nueva relación, un tipo de unión o complementación de trabajo entre la filosofía y la literatura, orientó mis observaciones acerca del cruce entre el romanticismo y el escepticismo en *En busca de lo ordinario*. Ésta es una idea que derivé de los

---

*republic. Perhaps it could if it could itself become literature. But can philosophy become literature and still know itself*», en: CR, p. 496. Énfasis añadido.

<sup>5</sup> Cf. CAVELL, Stanley: *Philosophy The Day After Tomorrow*, The Belknap Press of Harvard University Press 2005. En adelante, *PTDAT* y página.

<sup>6</sup> *Ebo*, p. 53.

textos que tomé para definir el romanticismo en mis meditaciones de ese momento —textos de Coleridge, Wordsworth, Emerson y Thoreau, siempre en asociación con un modo de tomar el trabajo de ciertos textos de Heidegger y de Wittgenstein, quienes acordemente aparecen mostrando a la filosofía ahora como (posiblemente como) una continuación del romanticismo<sup>7</sup>.

Como se pudo observar con una simple presentación del problema a través de ciertos pasajes paradigmáticos, las aristas del romanticismo cavelliano son bastante complejas<sup>8</sup>. El trayecto a esta veta de su pensamiento tiene origen en la apropiación de los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario, principalmente a causa de la visita que hizo Austin a Harvard en 1955; y sigue su camino en la profunda y novedosa lectura que hace de las *Investigaciones en Reivindicaciones de la razón*, hasta las recurrentes explosiones románticas que se suceden una tras otra en la cuarta parte de dicha obra seminal. Este camino y sus inconsecuencias argumentativas son las que se proyectan a otras obras, y pagan su peaje en las lecturas que hace Cavell de las obras poéticas de Wordsworth y Coleridge, de las obras filosóficas de Kant, Descartes y Hegel, de ciertos tópicos presentes en la obra de Poe, así como en las lecturas de las tragedias de Shakespeare. Sin embargo, su clímax llega en la lectura perfeccionista que hace de Heidegger y Wittgenstein, y en su perpetua conexión con la obra trascendentalista de Emerson y Thoreau.

En este último capítulo, sólo intentaré mostrar las repercusiones románticas y la gama de respuestas que se siguen de ellas al desafío escéptico. En última instancia, trataré de mostrar las líneas básicas y generales del proyecto filosófico de Stanley Cavell posterior a *Reivindicaciones* (proyecto profundamente romántico), que se sigue del reconocimiento de que la

---

<sup>7</sup> «The idea of romanticism as calling for a new relation, a kind of union or completion of work between philosophy and literature, orients my remarks about the crossing of romanticism and skepticism in *In Quest of the Ordinary*. It is an idea that I derived from the texts I took to define romanticism for my meditations then —texts from Coleridge, Wordsworth, Emerson, and Thoreau, always in association with a way of taking the work of certain texts of Heidegger and of Wittgenstein, who accordingly appear as showing philosophy now to be (possible as) a continuation of romanticism», en: *NYUA*, p. 4-5.

<sup>8</sup> Dos textos maravillosos para entender la complejidad del proyecto romántico cavelliano, son: DESMOND, William: «A Second *Primavera*: Cavell, German Philosophy, and Romanticism», en: ELDRIDGE, Richard (ed.): *Stanley Cavell*, Cambridge University Press 2003, p. 143-171; CRITCHLEY, Simon: «Cavell's "Romanticism" and Cavell's Romanticism», en: GOODMAN, Russell B. (ed.): *Contending with Stanley Cavell*, Oxford University Press 2005, p. 37-54. Este último, sin embargo, presenta una crítica un tanto desviada del romanticismo cavelliano.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

filosofía es incapaz de refutar al escepticismo (de que éste tenga fin dentro de lo que se suele considerar por «filosofía»), sin que se pierda en el camino al mundo y a los seres humanos (a los «otros» y al mismo «yo»). Por ende, el proyecto romántico será, ante todo, un camino de «recuperación», que pone en consonancia a la filosofía con la literatura, y con otras disciplinas expulsadas de la tradicional república de los filósofos. Es, como sugirió en alguna ocasión Richard Rorty, un proyecto de *re-humanización* de la filosofía; o, como observara Martha Nussbaum, una abolición de los bastiones reduccionistas que suelen imperar en cualquiera de nuestras comunidades académicas.

#### 3.2 El estilo filosófico y la primera persona

Cuando expuse un trabajo anterior, que tenía por objeto el estudio de los hilos conductores del pensamiento de Cavell (sobre todo, su noción de reconocimiento aplicada a la finitud humana), dediqué un amplio apartado para dilucidar el carácter específico de la forma de su escritura y sus implicaciones filosóficas. Sin embargo, dicho apartado fue tomado como un cierto paréntesis inusual y poco duro dentro de un trabajo que suponía toda la seriedad que implica una disertación académica. Ahora, releendo un trabajo estupendo de Diego Ribes sobre el mismo tema<sup>9</sup>, entiendo que hacía falta una conexión. El texto de Ribes precede a su traducción de *En busca de lo ordinario*, y aunque en palabras suyas ese texto no tiene otra intención que introducir al lector a una forma de hacer y escribir filosofía poco habituales dentro de la tradición anglosajona, las páginas de Ribes sirven principalmente para mostrar cómo el tema del romanticismo es el cuello de botella de los problemas abordados en *Reivindicaciones* (de los cuales me he intentado ocupar en los dos capítulos precedentes). Por ello, ahora intentaré abordar, nuevamente, el tema de la escritura filosófica como un preámbulo e introducción al romanticismo cavelliano.

Como se pudo notar en el hilo conductor de los argumentos escéptico y antiescético, al final del camino las pérdidas eran sustanciales. El escéptico quedaba escindido del mundo, de los otros e, incluso, de sí mismo (en una posición solipsista, pero de extrañamiento). Los alardes del antiescético en sus intentos por refutar al escepticismo, de igual manera, lo dejaban a la deriva, pues su refutación nunca llegaba a buen puerto. Como respuesta a estas arritmias de la argumentación —mejor dicho, de la filosofía que se

---

<sup>9</sup> Cf. RIBES, Diego: «Observaciones sobre la escritura de Stanley Cavell», ed. cit., p. 11-48.



precia de ser fundamentalmente argumentativa, y con dicha especificidad pretende abordar y poner punto final a la cuestión escéptica—, en una afirmación por demás obscura en el Prólogo a *Reivindicaciones de la razón*, Cavell sugiere lo siguiente:

Creo no haber pensado nunca exactamente que los procedimientos de Austin repudiaran sin más la epistemología tradicional, pero soy consciente de que no había pensado antes, cosa que me parecía mostraba la obra de Clarke, que los dictados del lenguaje ordinario (incluyendo, sin duda, todas las cosas favorables que sobre el mismo había yo dicho en mi ensayo “Must We Mean What We Say?”) apoyaban tanto como destruían la tarea de la epistemología tradicional. Puesto que este descubrimiento es un descubrimiento tanto sobre los procedimientos de Austin como sobre los de la tradición, entendí que, incluso vi dónde, tendría que dar algún paso atrás antes de seguir de nuevo adelante. Este extremo quedó confirmado cuando empecé a estudiar en serio las *Investigaciones filosóficas*, donde la recurrencia de voces escépticas, y de voces que responden, me impresionaba a veces como algo extrañamente casual y a veces como extrañamente conclusivo, a veces como algo tortuoso y a veces definitivo. Tras lo cual, averigüé razonablemente pronto y supe razonablemente bien que mi fascinación por las *Investigaciones* tenía que ver con mi reacción a este libro en tanto que una proeza de escritura. Algunos años más tarde, llegué a entenderlo como lo que me dio por llamar el descubrimiento del problema del otro para la filosofía; y otros tantos años después, me pareció que estas cuestiones estaban en función la una de la otra<sup>10</sup>.

Primero que nada, hay que separar y mostrar la conexión de las diversas sugerencias que contiene esta larga cita. En primer lugar, Cavell afirma que los procedimientos del lenguaje ordinario (principalmente heredados de los textos de Austin), apoyan tanto como destruyen la tarea de la epistemología tradicional.

Por un lado, como se pudo ver en la primera parte del capítulo anterior, la filosofía del lenguaje ordinario es incapaz de presentar una refutación directa del escepticismo, tal cual lo pretendía lo que Cavell denomina como «epistemología tradicional» (de Descartes en adelante). Por ello, apelar a procedimientos austinianos para concluir la existencia del mundo y de los otros resulta inútil. En última instancia, lo que hace la filosofía del lenguaje ordinario es construir contextos donde las palabras tengan significado o uso, o bien carezcan de él, para mostrar cómo los cuestionamientos escépticos

---

<sup>10</sup> *Rr*, p. 21-22.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

no tienen la generalidad que pretenden. Por ejemplo, mostrar que la afirmación humeana según la cual «sólo vemos partes de los objetos» no aplica al menos en los casos en los que el filósofo del lenguaje ordinario construye mediante su imaginación y su recreación de contextos prototípicos. Sin embargo, esto no es suficiente. Habrá casos, igualmente prefabricados mediante la prolífica imaginación filosófica, en los cuales los cuestionamientos escépticos tengan mucho sentido. Cavell nos ha hecho ver que éste es precisamente el hilo que guía la narrativa de las tragedias de Shakespeare.

Por otro lado, los malabarismos del filósofo del lenguaje ordinario se quedan siempre sólo a nivel pragmático, pues no es lo mismo decir «el verbo *ver* no se usa en este contexto de ese modo», que decir «de hecho *no sólo veo* partes de los objetos»<sup>11</sup>. Parecería que la suposición según la cual la filosofía del lenguaje ordinario nos provee de una salida triunfante frente al acoso escéptico supone un paso indebido: que el lenguaje se use de determinada manera no implica necesariamente que las cosas sean de un modo o de otro. En otras palabras, nos llevaría a confundir la pragmática con la ontología.

La sugerencia anterior, como sus dos consecuencias, son simplemente un antecedente de lo que sigue: Cavell, como lo hace ver en el texto citado, se separa, al menos secundariamente, de los procedimientos clásicos de la filosofía del lenguaje ordinario. Lo cual no quiere decir que Cavell no pueda ser considerado un filósofo del lenguaje ordinario, con las incomodidades que trae consigo cualquier rótulo o etiqueta, pues él mismo acepta repetidamente su devoción a esos procedimientos y, en general, al lenguaje ordinario<sup>12</sup>. Sin embargo, Cavell siempre niega la posibilidad de fundamentar respuestas finales y contundentes, con peso e implicaciones ontológicas, a partir de los dictados del lenguaje ordinario. Simplificando la cuestión, podría decirse que esta mínima separación es una cierta preferencia cavelliana por el método wittgensteiniano sobre el austiniano.

Esta cuestión aún queda por ser aclarada, pues Austin tampoco es un filósofo que crea que los métodos de la filosofía del lenguaje ordinario puedan fundamentar ninguna clase de respuestas con repercusiones ontológicas. Nada más alejado de la realidad, pues el mismo Austin afirma

<sup>11</sup> Para este dilema humeano, cf. *CR*, p. 202-204.

<sup>12</sup> Cf. CAVELL, Stanley: «Afterword», en: DAUBER, Kenneth y Walter JOST: *Ordinary Language Criticism...*, ed. cit., p. 347-349.

repetidamente que el lenguaje ordinario no nos provee más que de la primera palabra, nunca de la última<sup>13</sup>. El caso de Wittgenstein podría, incluso, parecer más extremo, pues él da mucho mayor peso al lenguaje ordinario: el sometimiento al mismo es total. Sin embargo, para ambos el lenguaje ordinario no es un terreno sólido donde se puedan fincar respuestas definitivas, aunque para el primero sea por su carácter pseudo-primitivo, mientras para el segundo porque dichas respuestas no existen en absoluto<sup>14</sup>. Entonces, la preferencia que Cavell tiene por Wittgenstein sobre Austin tiene más que ver con la segunda sugerencia que se presenta en el texto

<sup>13</sup> En un texto célebre de Austin, «A Plea for Excuses», el filósofo inglés afirma que el lenguaje ordinario (sus distinciones y conexiones) puede ser considerado como la primera palabra para abordar los problemas filosóficos, sin embargo, poco más adelante concluye que esta primera palabra nunca debe ser tomada como última o definitiva, pues la filosofía puede corregir o pulir las distinciones y conexiones del lenguaje ordinario para resolver de manera más adecuada los problemas filosóficos y mejorar nuestra comprensión y la adecuación de nuestros conceptos a la realidad. Respecto a lo primero, Austin afirma lo siguiente: «First, words are our tools, and, as a minimum, we should use clean tools: we should know what we mean and what we do not, and we must forearm ourselves against the traps that language sets us. Secondly, words are not (except in their own little corner) facts or things: we need therefore to prise them off the world, to hold them apart from and against it, so that we can realize their inadequacies and arbitrariness, and can relook at the world without blinkers. Thirdly, and more hopefully, our common stock of words embodies all the distinctions men have found worth marking, and the connexions they have found worth marking, in the lifetime of many generations: these surely are likely to be more numerous, more sound, since they have stood up to the long test of the survival of the fittest, and more subtle, at least in all ordinary and reasonably practical matters, than any that you or I are likely to think up in our arm-chairs of an afternoon —the most favoured alternative method», en: *PP*, p. 181-182. Sin embargo, pese a la defensa que hace Austin del lenguaje ordinario en el texto referido, poco más adelante concluye: «Then, for the Last Word. Certainly ordinary language has no claim to be the last word, if there is such a thing. It embodies, indeed, something better than the metaphysics of the Stone Age, namely, as was said, the inherited experience and acumen of many generations of men. But then, that acumen has been concentrated primarily upon the practical business of life. If a distinction works well for practical purposes in ordinary life (no mean feat, for even ordinary life is full of hard cases), then there is sure to be something in it, it will not mark nothing: yet this is likely enough to be not the best way of arranging things if our interests are more extensive or intellectual than the ordinary. And again, that experience has been derived only from the sources available to ordinary men throughout most of civilized history: it has not been fed from the resources of the microscope and its successors. And it must be added too, that superstition and error and fantasy of all kinds do become incorporated in ordinary language and even sometimes stand up to the survival test (only, when they do, why should we not detect it?). Certainly, then, ordinary language is *not* the last word: in principle it can everywhere be supplemented and improved upon and superseded. Only, remember, it *is* the *first* word», en: *PP*, p. 185.

<sup>14</sup> Un texto muy interesante que contrasta las expectativas de ambos filósofos frente al lenguaje ordinario es: CARRIÓ, Genaro R. y Eduardo A. RABOSI: «La filosofía de John L. Austin», en: AUSTIN, John L.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós 1998, p. 7-35 (principalmente, p. 16-28).

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

citado: su fascinación frente a las *Investigaciones filosóficas*, pues esta obra, en sus propios términos, es una proeza de escritura.

¿A qué se refiere Cavell al afirmar que las *Investigaciones* de Wittgenstein son una proeza de escritura?, ¿en qué sentido debemos entender este elogio?, ¿acaso en la belleza o perfección de su prosa? Para responder estas interrogantes habrá que regresar unas líneas antes, y continuar un poco después.

En primer lugar, habría que rastrear la respuesta en la siguiente sugerencia cavelliana: «Este extremo quedó confirmado cuando empecé a estudiar en serio las *Investigaciones filosóficas*, donde la recurrencia de voces escépticas, y de voces que responden, me impresionaba a veces como algo extrañamente casual y a veces como extrañamente conclusivo, a veces como algo tortuoso y a veces definitivo»<sup>15</sup>. Lo anterior quisiera acotarlo bajo la siguiente suposición: la escritura de las *Investigaciones*, así como de *Reivindicaciones*, adopta el género literario *confesional*.

En segundo lugar, habría que rastrear la respuesta en la última sugerencia cavelliana citada: «Algunos años más tarde, llegué a entenderlo como lo que me dio por llamar el descubrimiento del problema del otro para la filosofía; y otros tantos años después, me pareció que estas cuestiones [el descubrimiento del problema del otro y la escritura de las *Investigaciones*] estaban en función la una de la otra»<sup>16</sup>. Esto, por su parte, quisiera acotarlo bajo la siguiente suposición: la escritura de las *Investigaciones*, así como de *Reivindicaciones*, es principal y específicamente *en primera persona*.

#### 3.2.1 El estilo confesional

De entrada, parece que, tanto el estilo confesional como la escritura en primera persona, están conectados de raíz. Parecería imposible una escritura confesional que no sea en primera persona, donde quien narra adoptase una voz impersonal o adquiriera, sin más, la perspectiva de la tercera persona. Quien se confiesa ve sus actos, sí desde la perspectiva de la tercera persona, pero la confesión se realiza siempre en primera persona. Además, es inconcebible una confesión impersonal, porque es imposible confesión sin agente que la lleve a cabo.

---

<sup>15</sup> *Rr*, p. 21-22.

<sup>16</sup> *Rr*, p. 22.

Sin embargo, en cuanto a lo que Cavell se refiere, es necesario diferenciar, por motivos heurísticos, ambas perspectivas. El estilo confesional implica a la primera persona, pero mientras que la confesión trae a colación ciertas consecuencias, la escritura en primera persona trae consigo implicaciones de algún modo independientes a la confesión misma. Ahora me centraré, exclusivamente, en las condiciones confesionales de la escritura filosófica.

En un texto maravilloso, «Wittgenstein's Confessions»<sup>17</sup>, Caleb Thompson hace una lectura paralela de las *Investigaciones* de Wittgenstein y las *Confesiones* de Agustín, siguiendo una afirmación que hace Cavell sobre Wittgenstein en su ensayo «The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy»<sup>18</sup>:

En su defensa de la verdad contra la sofistería, la filosofía ha empleado los mismos géneros literarios que la teología en su defensa de la fe: contra la rivalidad intelectual, la dogmática; contra los dogmáticos, la confesión; en ambos casos, el diálogo. Inaccesible para los dogmáticos del criticismo filosófico, Wittgenstein optó por la confesión y transformó su diálogo. Este contiene todo lo que debe contener una confesión seria: el completo reconocimiento de la tentación («Quisiera decir...»; «Es como decir...»; «Aquí la urgencia es fuerte...») y el deseo de corregirla y hacerla ceder («En el uso ordinario...»; «Yo impongo un requisito que no da cuenta de mi necesidad real»). (La voz de la tentación y la voz de la corrección son los antagonistas en los diálogos de Wittgenstein)<sup>19</sup>.

El estilo confesional, de esta manera, da cuenta de esas voces escépticas y antiescépticas que Cavell encuentra que abundan en las *Investigaciones*. Por un lado, la *tentación* de decir lo que no puede ser dicho (quizá, que los planteamientos escépticos no tienen sentido, o bien, que son incoherentes o contradictorios); y, por otro, la voz humana que hace ceder esa tentación:

<sup>17</sup> Cf. THOMPSON, Caleb: «Wittgenstein's Confessions», en: *Philosophical Investigations* 23:1 (2000), p. 1-25.

<sup>18</sup> Cf. *MWM*, p. 44-72.

<sup>19</sup> «In its defense of truth against sophistry, philosophy has employed the same literary genres as theology in its defense of the faith: against intellectual competition, Dogmatics; against Dogmatics, the Confession; in both, the Dialogue. Inaccessible to the dogmatics of philosophical criticism, Wittgenstein chose confession and recast his dialogue. It contains what serious confessions must: the full acknowledgment of temptation ("I want to say..."; "I feel like saying..."; "Here the urge is strong...") and a willingness to correct them and give them up ("In the everyday use..."; "I impose a requirement which does not meet my real need"). (The voice of temptation and the voice of correctness are the antagonists in Wittgenstein's dialogues)», en: *MWM*, p. 70-71. La traducción es mía.



### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

esa apelación constante de Wittgenstein al lenguaje ordinario, a nuestros criterios y formas de vida compartidas. En otras palabras, existe una tensión en las *Investigaciones* entre el modo en el que los filósofos emplean el lenguaje (por ejemplo, «Sé que aquí hay una mano», «Estoy *cierto* de que el mundo material *existe*...»), y el modo en el cual ese mismo lenguaje es usado *ordinariamente*. Esto, como veremos más adelante, da cuenta de la importancia que otorga Wittgenstein al «método del autoconocimiento»<sup>20</sup>. En este sentido, Wittgenstein define así la tarea global de la filosofía:

Cuando los filósofos usan una palabra —«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?—

*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano<sup>21</sup>.

Lo que quiere decir Wittgenstein es que, frente a la tentación de los filósofos de usar el lenguaje de determinadas formas (desviadas, erróneas), siempre existe una forma de corrección de los malos usos del lenguaje dentro del discurso filosófico. El análisis del lenguaje ordinario será una herramienta perfecta para llevar a cabo dicha tarea. Sin embargo, Wittgenstein reconoce plenamente el otro lado de la cuestión: la voz de la tentación siempre al asecho. Por ello, dice lo siguiente:

Como he dicho a menudo, la filosofía no me lleva a ninguna renuncia, puesto que no me abstengo de decir nada, sino que prescindo de una cierta combinación de palabras como carente de sentido. Pero en otro sentido la filosofía exige una renuncia, si bien del sentimiento, aunque no del intelecto. Y esto es quizás lo que la hace tan difícil para muchos. Puede ser tan difícil no usar una expresión como contener las lágrimas, o un arrebato de cólera //ira//<sup>22</sup>.

Dando un paso más, es necesario precisar que el estilo confesional es fruto, además de la preponderancia otorgada por Wittgenstein al método del autoconocimiento, de su crítica a la filosofía y del énfasis que pone en

<sup>20</sup> Cf. *MWM*, p. 70.

<sup>21</sup> *Philosophische Untersuchungen* §116.

<sup>22</sup> *Big Typescript* §86 (p. 406). Utilizo la versión castellana de Ángel García Rodríguez, contenida en la edición castellana de las *Philosophical Occasions* (Hackett Publishing 1993): *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, Madrid: Cátedra 1997, p. 171.



nuestra carencia de términos críticos. Precizando aún más la crítica que hace Wittgenstein a la filosofía (a cierto tipo de filosofía), Cavell afirma lo siguiente:

Para Wittgenstein, la filosofía fracasa no al negar que sea cierto lo que todos nosotros conocemos, sino en su esfuerzo por escapar de esas formas de vida humanas que por sí solas proveen de coherencia a nuestra expresión. Él desea un reconocimiento de la limitación humana que no nos deje inconformes con nuestra propia piel, por un sentido de impotencia para ir más allá de las condiciones humanas de conocimiento. Las limitaciones del conocimiento ya no serán nunca más barreras para una aprehensión más perfecta, sino condiciones del conocimiento *überhaupt*, de cualquier cosa que estemos inclinados a llamar «conocimiento»<sup>23</sup>.

Resumiendo lo dicho hasta ahora, para Wittgenstein existe cierta filosofía que abusa del lenguaje, traspasando las formas de vida humanas que le brindan sentido y coherencia. Este hecho tiene una causa: el filósofo puede estar *tentado* a ir más allá de la condición humana, de sus limitaciones, de su propia piel. ¿Qué clase de tentación es ésta?, y ¿cuáles son sus características?, son dos preguntas que abordaremos a continuación. Pero, antes de hacerlo, cabe hacer alusión al último elemento del problema: para Wittgenstein la filosofía suele carecer de los términos críticos necesarios para desenmascarar las falsas filosofías, aquellas que desvirtúan el uso efectivo de nuestro lenguaje. Para ello, propone el análisis del lenguaje ordinario. ¿Hasta que punto, y en qué sentido, el análisis lenguaje ordinario nos puede subsanar la carencia de términos críticos?, son preguntas que abordaré en el siguiente apartado.

### 3.2.1.1 La voz de la tentación

Primero, entonces, la voz de la *tentación*. Aquí la comparación que hace Caleb Thompson entre las *Confesiones* y las *Investigaciones* nos puede ser de mucha ayuda. La relación que hubo entre Wittgenstein y el pensamiento

---

<sup>23</sup> «For Wittgenstein, philosophy comes to a grief not in denying what we all know to be true, but in its effort to escape those human forms of life which alone provide the coherence of our expression. He wishes an acknowledgment of human limitation which does not leave us chafed by our own skin, by a sense of powerlessness to penetrate beyond the human conditions of knowledge. The limitations of knowledge are no longer barriers to a more perfect apprehension, but conditions of knowledge *überhaupt*, of anything we should call “knowledge”», en: *MWM*, p. 61-62. La traducción es mía.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

de Agustín no es nada clara<sup>24</sup>. Por un lado, los primeros párrafos de las *Investigaciones* tienen por objeto mostrar ciertas limitaciones en una de las imágenes sobre la adquisición del lenguaje que provee Agustín en *De Magistro*. Por otro lado, como es bien conocido, Wittgenstein afirmó que las *Confesiones* eran el «libro más serio jamás escrito»<sup>25</sup>. Esta última afirmación tiene mucho sentido, dado que Wittgenstein veía en ellas un ejemplo paradigmático de lo que consideraba verdadera filosofía:

El trabajo en filosofía es justamente más —como muchas veces el trabajo en arquitectura— el //un// trabajo sobre uno mismo. Sobre la propia concepción. Sobre cómo ve las cosas uno. (Y lo que se reclama de ellas)<sup>26</sup>.

Precisamente, este trabajo sobre uno mismo, sobre la propia concepción, sobre cómo ve uno las cosas y lo que reclama de ellas, es aquello que Wittgenstein encuentra ejemplarmente llevado (puesto en marcha) en las *Confesiones* de Agustín. Y, en este sentido, como observa Thompson, el concepto de «ilusión» juega un papel central<sup>27</sup>. Por decirlo de algún modo, la *tentación* filosófica de abusar del lenguaje, de ir más allá de nosotros, se produce a causa de una *ilusión*. Algunos pasajes de las *Investigaciones*, como el siguiente, nos dan luz al respecto:

«El lenguaje (o el pensamiento) es algo singular» —esto se revela como una superstición (¡no un error!) producida ella misma por ilusiones (*Täuschungen*) gramaticales.

Y el énfasis recae ahora sobre esas ilusiones, sobre los problemas<sup>28</sup>.

Cuando somos embargados por dichas ilusiones, ilusiones gramaticales en el sentido wittgensteiniano, suponemos que nuestro uso del lenguaje es significativo cuando, de hecho, no lo es. Esos abusos del lenguaje no son errores, como afirma Wittgenstein, dado que nos hemos puesto fuera de los contextos donde dichos errores podrían ser identificados y criticados. Si decimos «yo *comer* hoy», podemos identificar el error, dado que no nos hemos puesto fuera del contexto donde «yo *comeré* hoy» puede tener

<sup>24</sup> Otro texto de Caleb Thompson, excelente para entender esta relación, es: THOMPSON, Caleb: «Wittgenstein, Augustine and the Fantasy of Ascent», en: *Philosophical Investigations* 25:2 (2002), p. 153-171.

<sup>25</sup> Cf. DRURY, M. O'C.: «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», en: RHESS, Rush: *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press 1984, p. 79.

<sup>26</sup> *Big Typescript* §86 (p. 407).

<sup>27</sup> Cf. THOMPSON, Caleb: «Wittgenstein's Confessions», ed. cit., p. 3.

<sup>28</sup> *Philosophische Untersuchungen* §110.

sentido. Sin embargo, cuando decimos «Sé que aquí hay una mano» en el terreno filosófico, nos hemos puesto fuera, por completo, de cualquier contexto concreto donde dicha frase podría tener sentido. Por ende, como veremos un poco más adelante, carecemos de términos críticos para poder identificar los abusos a los que es sometido el lenguaje.

Ahora detengámonos en el aspecto *ilusorio* de la *tentación* filosófica. Las *Investigaciones* de Wittgenstein no son confesionales en el sentido vital o existencial del término. En ellas no se nos narra la vida del autor, su proceso de conversión a través de las decisiones que ha tomado a lo largo de su vida. En otras palabras, las *Investigaciones* no son una obra confesional en el sentido *autobiográfico*. En ellas no se narran acciones ni sucesos. Como sugiere Caleb Thompson: «estoy pensando que alguno podría ver las *Investigaciones* de Wittgenstein como un caso límite de la confesión filosófica, una especie de confesión pura de ideas»<sup>29</sup>. Esto, pese a lo extraño que pueda parecer, se presenta también, dice Thompson, en las *Confesiones* de Agustín.

Habiendo hecho ya esta precisión, ahora nos toca responder las siguientes preguntas: ¿qué es lo que causa la *ilusión*?, ¿cuál es el objeto por el que es *tentado* el filósofo que abusa del lenguaje? Siguiendo por la línea de la comparación entre las *Confesiones* y las *Investigaciones*, podemos aludir ahora a cierta anécdota que cuenta Agustín, y que funge como alegoría para explicar el pecado:

Cierto, Señor, que tu ley castiga el hurto, esa ley que está escrita en el corazón de los hombres y que ni la misma iniquidad puede borrar. Porque ¿qué ladrón aguanta a otro ladrón? Ni tampoco el rico al que se ve obligado por la indigencia. También yo quise cometer un hurto y lo cometí, no a impulsos de la necesidad, sino por falta de justicia o por hastío de lo recto y por sobra de maldad. Pues robé de lo que abundaba y mucho mejor de lo robado. Tampoco quería gozar de lo robado, sino tan sólo deleitarme en el hurto y en el pecado.

Cerca de nuestra viña había un peral cargado de peras que ni por su aspecto y sabor eran tentadoras. Después de haber estado jugando hasta una hora intempestiva de la noche en las eras —según nuestra mala costumbre—, una panda de jóvenes traviosos como yo nos dirigimos al peral con ánimo

<sup>29</sup> «But I am thinking that one might see Wittgenstein's *Investigations* as the limiting case of philosophical confession, as a sort of pure confession of ideas», en: THOMPSON, Caleb: «Wittgenstein's Confessions», ed. cit., p. 5. La traducción es mía.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

de sacudirle. Nos llevamos una cantidad enorme de peras, no para comerlas, aunque algunas las comimos, sino para echárselas a los puercos. Realizamos una acción por el mismo hecho de estarnos prohibida.

Aquí tienes mi corazón, Dios mío, mi corazón del que te apiadaste cuando estaba en lo hondo del abismo. Deja que mi corazón te diga lo que me empujaba a ser malo sin causa y por qué sólo mi malicia era la causa de todo lo que hacía. Fea era, y yo la amé. Amé mi perdición y mis propias faltas, no tanto las cosas por las que cometía el mal, sino el mal mismo. Mi torpe alma se desbocó saltando fuera de tu centro para buscar su perdición no apeteciendo en su ignominia más que la ignominia misma<sup>30</sup>.

Con una prosa de belleza inigualable, Agustín nos ofrece el retrato de una acción que considera ignominiosa: el hurto de unas peras cuando era pequeño. Pero, ¿por qué le da tanta importancia a un acontecimiento aparentemente tan vano, tan fútil?, ¿cómo el recuerdo de un hurto de este tipo puede causarle tanta pena? El problema nace en los *motivos* que le llevaron a hurtar las peras, los cuales revelan, a sus ojos, la naturaleza del pecado. Él no hurtó las peras por hambre, no deseaba comerlas, pues en casa tenía mucho mejores alimentos, mucho más ricos y de apariencia más deseable. Entonces, ¿qué lo motivó? Agustín hurta las peras por el simple hecho de hurtarlas, por «el mal mismo» que implicaba la acción.

Agustín no cometió una mala acción en la búsqueda de un bien: riqueza, poder, honor, placer... Lo único que motivó su acción fue la maldad misma que implicaba. Pero, ¿qué relación hay entre el hurto de las peras y la *ilusión* que causa la *tentación*? En otras palabras, ¿qué *ilusión* motivó la *tentación* de Agustín? Poco más adelante confiesa lo siguiente:

En aquel hurto no amé otra cosa que el hurto mismo, aunque, en verdad, *no puedo decir que fuera algo* lo que amaba, siendo yo el único miserable por su causa. Y, sin embargo, en cuanto puedo recordar mis sentimientos de entonces, estoy completamente seguro de que yo solo no lo hubiera hecho. ¿Significa esto que también gozaba de la compañía de aquellos con quienes cometí el crimen? De ser así, yo amaba otra cosa distinta al mismo robo, aunque no amaba otra cosa, porque tanto la compañía como el hurto *no son nada*<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *Confesiones* II, 4. Utilizo la versión castellana de Pedro Rodríguez de Santidrián: *Confesiones*, Madrid: Alianza Editorial 1990.

<sup>31</sup> *Confesiones* II, 8. Énfasis añadido.

Entonces, ¿qué fue lo que realmente le motivó a hurtar las peras? No fue *nada*. Sólo un deseo *vacío*, carente de explicaciones y razones. Este análisis del hurto le sirve para introducir, un poco después, su adhesión al maniqueísmo, una doctrina que él mismo describe en las *Confesiones* como una serie de «alucinaciones espléndidas» (*phantasmata splendida*) y «ficciones vacías» (*figmenta inania*).

Tanto en el caso de las peras, como en la atracción que sintió Agustín por las promesas epistemológicas maniqueas (que prometían verdad y, a la mera hora no llegaban a *nada*), se muestra ese *impulso* hacia el *vacío*, esa *tentación* de la *nada*. El caso de Wittgenstein es parecido, pues alude a *ilusiones* y *quimeras* para representar esa tentación filosófica de escapar a los límites del lenguaje: «(...) nuestras formas de expresión nos impiden de múltiples maneras ver que se trata de cosas ordinarias, enviándonos a la caza de *quimeras*»<sup>32</sup>; «La peculiar *ilusión* que aquí se menciona...»<sup>33</sup>; «Estamos bajo la *ilusión* de...»<sup>34</sup>, etcétera. Por otro lado, Wittgenstein habla del *vacío* en el cual se encuentran los abusos del lenguaje que comete la filosofía: «Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el *vacío*...»<sup>35</sup>. Análogamente a Agustín, Wittgenstein cree que las tentaciones que nos llevan ya sea a pecar, ya sea a trascender los límites del conocimiento o del lenguaje, son causadas por una perversa inclinación al vacío y la nada. Para redimirnos de esas tentaciones, de esos pecados e ilusiones intelectuales, será necesaria la *confesión*.

### 3.2.1.2 La voz de la corrección

Agustín encuentra en el lenguaje, en su análisis, los términos apropiados (al menos en algunos casos) para llevar a cabo una crítica a las tentaciones vacías a las que está sujeta cualquier reflexión filosófica. Este análisis es propiamente *confesional* (en el sentido *abstracto* y no *autobiográfico* del término), y constituye una respuesta inteligible contra las ilusiones causadas por la tentación de la nada y el impulso hacia el vacío. El lenguaje, en este sentido, representa los límites del pensamiento y la constante inadecuación de nuestras palabras a las realidades que expresan («Mas ¿cómo invocaré yo a mi Dios?» clama Agustín al inicio de las *Confesiones*<sup>36</sup>).

<sup>32</sup> *Philosophische Untersuchungen* §94.

<sup>33</sup> *Philosophische Untersuchungen* §96.

<sup>34</sup> *Philosophische Untersuchungen* §97.

<sup>35</sup> *Philosophische Untersuchungen* §132.

<sup>36</sup> Cf. *Confesiones* I, 2.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

Con el objeto de mostrar este tipo de análisis lingüísticos en Agustín, resulta paradigmático su estudio del tiempo en el libro decimoprimer de las *Confesiones*:

Pero ¿qué es el tiempo? ¿Quién podrá fácil y brevemente explicarlo? ¿Quién puede formar idea clara del tiempo para explicarlo después con palabras? Por otra parte, ¿qué cosa más familiar y manida en nuestras conversaciones que el tiempo? Entendemos muy bien lo que significa esta palabra cuando la empleamos nosotros y también cuando la oímos pronunciar a otros. ¿Qué es, pues, el tiempo? Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Pero me atrevo a decir que sé con certeza que si nada pasara no habría tiempo pasado. Y si nada existiera, no habría tiempo presente<sup>37</sup>.

En este brillante análisis encontramos, de manera extraordinariamente similar, incluso *avant la lettre*, términos críticos similares a los usados por Wittgenstein en sus investigaciones gramaticales. Resulta sorprendente la humildad de Agustín: su discurso, al igual que el wittgensteiniano, siempre es exploratorio, tentativo, carente de cualquier dogmatismo<sup>38</sup>. Por ejemplo, cuando confiesa: «Pregunto, Padre, no afirmo. Asísteme y ayúdame, Dios mío»<sup>39</sup>. Agustín es siempre consciente de las limitaciones del lenguaje humano, y el lenguaje ordinario, al menos, siempre es el punto de partida de sus reflexiones.

Wittgenstein se da cuenta, de manera acertada, de estas simetrías entre su pensamiento y el agustiniano, y de manera excepcional las resume en uno de los párrafos de sus *Investigaciones*:

Nos parece como si tuviéramos que *penetrar* los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las '*posibilidades*' de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del *tipo de enunciado* que hacemos sobre los fenómenos. De ahí que Agustín se acuerde también de los diversos enunciados que se hacen sobre la duración de los sucesos, sobre su pasado, presente o futuro. (Éstos no son, naturalmente, enunciados *filosóficos* sobre el tiempo, el pasado, el presente y el futuro).

<sup>37</sup> *Confesiones* XI, 14.

<sup>38</sup> Cf. THOMPSON, Caleb: «Wittgenstein's Confessions», ed. cit., p. 12.

<sup>39</sup> *Confesiones* XI, 17.



Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje. —Algunos de ellos pueden apartarse sustituyendo una forma de expresión por otra; esto puede llamarse un «análisis» de nuestras formas de expresión, pues el proceso tiene a veces semejanza con una descomposición<sup>40</sup>.

Ahora, si el lenguaje ordinario puede considerarse como instancia crítica para desenmascarar los abusos filosóficos del lenguaje, ¿qué es lo que precisamente hacemos al apelar al lenguaje ordinario?, y ¿qué tipo de solidez o garantía nos brinda?

Existe una disputa aguerrida —pues me atrevería a afirmar que no ha acabado<sup>41</sup>—, entre aquellos que sugieren que estos procedimientos que se atienen al análisis del lenguaje ordinario no tienen mayor relevancia, y si la tienen su alcance es demasiado corto; y aquellos que piensan —como Austin, Grice, Strawson, Ryle, entre muchos otros— que el lenguaje ordinario es, de menos, una instancia crítica y constructiva bastante útil. O bien —como piensan Wittgenstein y Cavell, principalmente— que es la única de la que disponemos.

Lejos de estas disputas, las cuales me parecen interesantes para otro tipo de estudio, debemos responder a las preguntas que se formularon dos párrafos atrás. De este modo, habría que ver qué es lo que hacemos al apelar al lenguaje ordinario. Nos queda claro que al formular oraciones del tipo «Nosotros decimos... y no decimos...», «El término lo usamos... y no lo usamos...», etcétera, estamos diciendo cómo *usamos*, o como creemos que *usamos* el lenguaje. Sin embargo, el sujeto de la oración es confuso. ¿Por qué usamos el «nosotros» y no el «yo»? ¿Por qué decir «Nosotros decimos...», y no «Yo digo...»?<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *Philosophische Untersuchungen* §90.

<sup>41</sup> Una polémica muy reciente, dentro de la filosofía latinoamericana, se ha dado entre Guillermo Hurtado y Plinio Junqueira. Cf. HURTADO, Guillermo: «Dudas y sospechas», en: *Theoria* 16-17 (2005), p. 29-43; y, JUNQUEIRA, Plinio: «Dudas y sospechas sobre “Dudas y sospechas”», en: *Diánoia* 54 (2005).

<sup>42</sup> Toda esta problemática es discutida a profundidad en el ensayo que da nombre al volumen *Must We Mean What We Say?*, de Stanley Cavell. En dicho ensayo se aborda la polémica que causaron los procedimientos del lenguaje ordinario en el ámbito neo-positivista y, en particular, se rebaten las críticas de Benson Mates. Cf. *MWM*, p. 1-43.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

Llegados hasta este punto, ya es bastante sencillo comprender como se conecta la filosofía del lenguaje ordinario, casi de manera natural, con el estilo confesional. Para Stanley Cavell, este paso se aclara al percatarnos que cuando apelamos al lenguaje ordinario, en última instancia, apelamos al «yo», a cómo habla cada uno; lo cual constituye un trabajo sobre uno mismo, sobre la propia concepción, sobre cómo ve uno las cosas y lo que reclama de ellas. En otras palabras, la filosofía del lenguaje ordinario conecta con el estilo confesional en tanto *método de autoconocimiento*. Pero, aquí surge otro problema, pues ¿quién me da la autoridad para hablar por «nosotros»? ¿por qué, al apelar al lenguaje ordinario, hago referencia al «cómo hablamos» y no al «cómo hablo yo»? ¿qué me hace pensar que mis palabras gozan de representatividad respecto al género humano o, con mucho mayor modestia, respecto a mi comunidad lingüística? Así responde Cavell en *A Pitch of Philosophy (Un tono de filosofía)*:

¿Quién, además de mí mismo, podría darme la autoridad para hablar? Verificar que, en la práctica, cada uno de nosotros se encuentra en condiciones de darse ese derecho, tomado de sí mismo, por así decirlo, fue el cometido del primer ensayo de filosofía que escribí y que todavía es útil para mí, esto es, el único en que encuentro mi voz filosófica, o su eco: el breve ensayo «Must We Mean What We Say?». Este ensayo es una defensa explícita de la obra de mi maestro Austin contra un ataque que, de hecho, reduce el alcance científico de esa obra y le niega su competencia filosófica (...) La forma del ataque consistía en preguntar cómo verificaban los filósofos el lenguaje ordinario sus afirmaciones sobre el lenguaje, qué era para ellos evidente, en una época en la que el positivismo lógico no tenía necesidad de compartir su poder institucional y la acusación rubricada de inverificabilidad empírica era el término más temido de la crítica, no sólo en las aulas de filosofía. La forma de mi respuesta fue salir al paso de la acusación, considerarla impertinente, o intempestiva, y tratar de demostrar que la práctica de Austin era más convincente que la aplicación de una teoría filosófica de la verificación, que la nueva práctica desafiaba<sup>43</sup>.

Por último, es necesario precisar que la apelación al lenguaje ordinario se vuelve una apelación a la comunidad: cuando yo digo como «usamos» el lenguaje, aunque en realidad lo que digo es cómo lo uso «yo», pretendo que los demás acepten mis consideraciones. Por tanto, el análisis del lenguaje

<sup>43</sup> CAVELL, Stanley: *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Harvard University Press 1994. Utilizo la versión castellana de Antonio Lastra: *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*, Madrid: Antonio Machado Libros-Visor 2002, p. 33-34. En adelante, para la versión original *APP* y página; y, para la versión castellana, *Utf* y página.

ordinario es una instancia crítica no contundente, al menos si con ella pretendíamos zanjar definitivamente las confusiones filosóficas debidas al mal uso que hacemos del lenguaje. Sin embargo, podríamos llevarnos una sorpresa al terminar el trabajo, pues como se sugiere en un bello pasaje de Emerson, recogido e interpretado por Cavell: «cuanto más profundamente el investigador escarba en sus presentimientos más íntimos y secretos, encuentra, para su asombro, que son los más aceptables, públicos y universalmente verdaderos»<sup>44</sup>.

En conclusión, la filosofía del lenguaje ordinario se muestra naturalmente confesional, y dicho género, a su vez, provee de una instancia crítica contra el dogmatismo filosófico y contra las confusiones originadas por un lenguaje que, como afirma Wittgenstein, «se ha ido de vacaciones»<sup>45</sup>. Sin embargo, dicha instancia no es contundente ni puede serlo, dado que apela al *autoconocimiento* (a mí mismo); a una reflexión personal acerca de cómo uso ordinariamente, en cada caso, el lenguaje. Por ello, la filosofía del lenguaje ordinario es una filosofía que, mediante el género confesional, apela a la comunidad del pensamiento: a que alguien acepte o rechace mis consideraciones con respecto a cómo digo que se usa el lenguaje.

### 3.2.2 La escritura en primera persona

El estilo filosófico de Stanley Cavell ha sido recibido, frecuentemente, con cierto recelo. Para algunos, en el mejor de los casos, Cavell es un filósofo innecesariamente oscuro, vago y confuso, que no logra dar sentido a sus propuestas, y que carece del rigor y la argumentación necesarios en un filósofo de la tradición anglosajona<sup>46</sup>. En este tenor se puede entender la crítica de Anthony Kenny contenida en su recesión de *Reivindicaciones de la razón*:

A pesar de los talentos filosóficos y literarios de Cavell [*Reivindicaciones de la razón*], como se encuentra, es una amalgama de partes desvencijadas, deformadas y carentes de disciplina (...) es un libro valioso, pero podría haber sido mucho mejor si se hubiese podado la hierba muerta y el exceso

<sup>44</sup> Cit. en: *Utf*, p. 13.

<sup>45</sup> Cf. *Philosophische Untersuchungen* §38. Modifico un tanto la metáfora wittgensteiniana siguiendo más de cerca la traducción inglesa de Anscombe. Mientras en castellano se traduce: «Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*»; Anscombe traduce: «For philosophical problems arise when language *goes on holiday*».

<sup>46</sup> Este hecho se puede constatar con sólo hojear las reseñas y recensiones aparecidas tras la publicación de *The Claim of Reason* en 1979.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

de follaje exuberante. La necesidad de claridad puede ser ilustrada desde la primera oración [de la obra] (...) El lector exasperado bien podría dejar de leer el libro y seguir adelante<sup>47</sup>.

Las críticas hechas a Cavell suelen ser siempre en ese sentido. Pocas veces, éstas van por el lado de la propuesta, de las ideas, o del proyecto filosófico cavelliano. Además, pocos comprenden que el estilo filosófico del pensador norteamericano está estrictamente ligado a su proyecto filosófico y lo que éste enseña. Precisamente, por ello la primera oración de *Reivindicaciones* suele ser tan complicada. En una de las oraciones que la componen, Cavell afirma, respecto a las *Investigaciones* de Wittgenstein, que «la forma en que esta obra está escrita es algo interno a lo que enseña, lo que significa que no podemos entender la manera (llámese método) antes de entender su obra»<sup>48</sup>. Algo similar sucede con *Reivindicaciones de la razón* y las publicaciones posteriores de Cavell. El estilo filosófico (la forma de escritura) de sus obras depende de lo que éstas proponen o enseñan, por lo que no podemos entender el modo (método) antes de entender las obras. Dado que ya hemos visto la propuesta general de Cavell en los dos capítulos anteriores, ahora es un momento adecuado para entender qué motiva su estilo filosófico, y las razones por las que éste es como es.

Quisiera asumir en las siguientes líneas una suposición: la característica principal del estilo filosófico y de escritura cavelliano es, específicamente, su recuperación de la *primera persona*. Con esto quiero decir algo así: detrás de todas sus palabras está su voz, ninguna de ellas forma un discurso impersonal, anónimo. Esta característica está profundamente reñida, y curiosamente inspirada, por la tradición analítica. Así lo hace ver Cavell en una entrevista publicada por Giovanna Borradori:

En algún sentido, escribir con tus propias palabras, escribir con tu propia voz interna, es filosofía. Pero la disciplina más opuesta a la escritura, y a la vida, es la filosofía analítica. Oponerse a la escritura: yo interpreté esta oposición como una oposición a la voz humana, que es desde donde llegué a la filosofía. De esto mismo trata el primero de mis ensayos —de la

<sup>47</sup> «[Despite] Cavell's philosophical and literary gifts [*The Claim of Reason*] as it stands is a misshapen, undisciplined amalgam of ill-sorted parts (...) [It] is a worthwhile book, but it could have been much better had it been pruned of dead-wood and the over-exuberant foliage. The need for trimming can be illustrated by the very first sentence (...) The exasperated reader might well put the book down and go on further», en: *Times Literary Supplement*, 16 de abril de 1980. La traducción es mía.

<sup>48</sup> *Rr*, p. 38.

supresión de la voz humana en la filosofía analítica académica. Pero, paradójicamente, sentí que nada era tan prometedor como esa misma filosofía. Su talante fastidioso, el deseo absoluto de que cada marca en la página tuviera significado, lo cual es también mi prerrogativa, fue propuesto originalmente por la filosofía analítica. Pero esto no se logró en la escritura que produjo<sup>49</sup>.

En algún sentido, Cavell puede ser considerado un filósofo analítico: no sólo en su formación, sino en la meta que persigue con su filosofía. Para Cavell es absolutamente necesario recobrar, recuperar, el sentido perdido de nuestras palabras. Es indispensable que éstas puedan cobrar significado pleno. Sin embargo, su estrategia es opuesta a la analítica. Para esta tradición de pensamiento, la meta se alcanzaba descubriendo la esencia del lenguaje: un substrato purificado que sirviera como instancia crítica para descubrir los límites del pensamiento expresados en el lenguaje. Así lo decía el primer Wittgenstein, de manera paradigmática, en el *Tractatus*:

El libro [el *Tractatus*] trata los problemas filosóficos y muestra —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje. Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente, y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable)<sup>50</sup>.

Sin embargo, años después, el mismo Wittgenstein comprendería el error de la estrategia analítica en las *Investigaciones*:

—Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de los géneros de las palabras y

<sup>49</sup> «Yet, in a sense, to write your own words, to write your own inner voice, is philosophy. But the discipline most opposed to writing, and to life, is analytic philosophy. To oppose writing: I interpreted that opposition as an opposition to the human voice, which is where I come into philosophy. This is what my first essays are about —the suppression of the human voice in academic analytic philosophy. But, paradoxically, I felt nothing else was as promising as that same philosophy. The fastidiousness, the absolute desire to make every mark on the page have a meaning, which is also my prerogative, was first set forth by analytic philosophy. But it doesn't come out in its writing», en: BORRADORI, Giovanna: *The American Philosopher...*, p. 126-127. La traducción es mía.

<sup>50</sup> *Tractatus logico-philosophicus*, *Vortwort*. Utilizo la versión castellana de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera: *Tractatus-logico-philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial 1999.



### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del *Tractatus logico-philosophicus*)<sup>51</sup>.

Otra manera de corroborar este antagonismo de estrategias, no de metas, entre la filosofía analítica y la propuesta del segundo Wittgenstein y Cavell, es considerar el cambio respecto a las posturas en torno al lenguaje. Para la analítica el lenguaje se podría, sin pérdidas sustanciales, reducir a una estructura que le subyace: una estructura de tipo lógico. En cambio, para Cavell y Wittgenstein la riqueza del lenguaje no puede ser reducida, pero puede ser explicitada en contextos, usos, prácticas y juegos del lenguaje donde las palabras adquieren significado. Así, este cambio, aunque persigue la misma meta, cambia de estrategia: ya no será el análisis de la *lógica* del lenguaje, sino un análisis del lenguaje *ordinario*.

El último paso se da cuando se comprende que el lenguaje ordinario no es un ente sublimado al que podamos apelar de la forma en la que la filosofía analítica apelaba a la estructura lógica del lenguaje: «Lo único que se necesita es la verdad de la proposición de que el lenguaje es lo que hablan los hablantes nativos de ese lenguaje»<sup>52</sup>. En este sentido, el lenguaje ordinario no *es* algo, es algo que se *hace*. Sin embargo, la filosofía del lenguaje ordinario dista mucho de ser una práctica que encueste a los hablantes de una lengua para ver cómo hablan, como pretendían que fuese los neo-positivistas<sup>53</sup>.

De esta manera, apelar al lenguaje ordinario como instancia crítica es apelar, siempre y en cada caso, a uno mismo<sup>54</sup>. El paso de la analítica a la filosofía del lenguaje ordinario, del *Tractatus* a las *Investigaciones*, es un paso de la *impersonalidad*, del *anonimato*, a la *primera persona*. En este

<sup>51</sup> *Philosophische Untersuchungen* §23.

<sup>52</sup> «All that is needed is the truth of the proposition that a natural language is what native speakers of that language speak», en: *MWM*, p. 5. La traducción es mía.

<sup>53</sup> Sobre esta crítica de los verificacionistas a la filosofía del lenguaje ordinario, comenta acertadamente Stephen Mulhall: «Such a criticism assumes that neither Ryle nor Austin nor Cavell is entitled to produce instances of what is ordinarily said when in the absence of experimental studies confirming their occurrence in the language. But this assumption ignores the fact that the person producing the instance of what is said in English is himself a native speaker of English; and such speakers do not in general require *evidence* for what is said in the language —rather, they are the *source* of that evidence», en: MULHALL, Stephen: *Stanley Cavell...*, ed. cit., p. 3.

<sup>54</sup> Cavell afirma: «(...) in general, to tell what is and isn't English, and to tell whether what is said is properly used, the native speaker can rely on his own nose; if not, there would be nothing to count», en: *MWM*, p. 4.



tenor, Cavell llevará a cabo su recuperación de la primera persona y de la voz humana<sup>55</sup>, en su escritura y estilo filosóficos.

Ahora, me detendré en las características particulares que se desprenden de la recuperación de la primera persona en la filosofía cavelliana. Los rasgos que abordaré serán: su adecuación del habla al texto, su falta de continuidad discursiva y su reiterada preocupación por poner al mundo en palabras.

### 3.2.2.1 Del habla al texto

Si la filosofía es un ejercicio no sólo reflexivo, sino de escritura en primera persona, eso implica que la voz del autor debe estar presente detrás de las palabras escritas. ¿Qué quiere decir esto? Además de que evidentemente están prohibidas las frases como «se dice que...», «ya se ha dicho que...» (pues, ¿quién es el que dice esto?), es necesario volcar la estructura del habla al texto.

Para explicar lo anterior, me serviré de algunas ideas de Austin. En su célebre obra *How to do things with words (Cómo hacer cosas con palabras)*<sup>56</sup>, el pensador inglés sugiere que al hablar no sólo *decimos* algo, sino que *hacemos* algo. Además, este *hacer* mediante el habla puede tener consecuencias tanto en el emisor como en el receptor de las emisiones. La primera característica la incorpora a su tratamiento de lo que denomina «actos ilocucionarios», la segunda, al de los «actos perlocucionarios». La distinción intuitiva entre ambos tipos de acciones se fundamenta en que, mientras los ilocucionarios son cosas que primariamente hacemos por medio de nuestras emisiones (pedir, informar, prometer, etcétera); los actos perlocucionarios vendrían a ser las consecuencias o efectos de los anteriores (convencer, disuadir, disgustar, deprimir, alegrar, asustar, etcétera)<sup>57</sup>. Lejos de detenerme y ocuparme de la validez de esta distinción austiniana<sup>58</sup>, me parece sugerente incorporarla a las características de la escritura cavelliana.

<sup>55</sup> Un estudio profundo sobre el tema de la voz humana en el pensamiento de Cavell es: GOULD, Timothy: *Hearing Things...*, ed. cit.

<sup>56</sup> Cf. AUSTIN, John L.: *How to do things with words*, Oxford University Press 1962. Utilizo la versión castellana de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós 1971.

<sup>57</sup> Cf. AUSTIN, John L.: *Cómo hacer cosas...*, ed. cit., p. 138 ss.

<sup>58</sup> Un texto interesante que, entre otras cosas, lleva a cabo esta tarea es: BLANCO S., Antonio: *Palabras al viento. Ensayo sobre la fuerza ilocucionaria*, Madrid: Trotta 2004, p. 74 ss.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

Cavell, en su intento por recuperar la voz humana en el discurso filosófico, recupera a la primera persona. Dicha recuperación sólo es posible si logramos llevar el habla al texto: si logramos, en otras palabras, vitalizar el discurso filosófico y alejarlo de sus clásicas estructuras impersonales. A lo largo de la historia de la filosofía, principalmente durante y después de la Ilustración, se ha creído que la filosofía debe aparejarse con la ciencia. En este sentido, se ha intentado que el discurso filosófico adopte las principales características del discurso científico: que el *reporte* esté ordenado, que sus partes formen un *todo* visible, que las secciones y las oraciones que lo forman no tengan ni poca ni demasiada *vitalidad*, que sean necesariamente *impersonales*. Una metáfora adecuada para caracterizar este tipo de discurso sería el *mecanismo*: una estructura ordenada, donde cada una de sus partes sea identificable y funcione como parte de un sistema definido y unitario<sup>59</sup>.

Para dar el salto, para transformar el discurso filosófico, para vitalizarlo y desentumecerlo, es necesario que éste adopte la estructura del habla: que *haga* y no sólo *diga* algo (que no sea simplemente un *reporte impersonal*, como los que presentan los hombres de las ciencias particulares), y que cause un efecto en el auditorio (que sea *terapéutico*, no sólo *cognitivo*). Para ello, Cavell recupera las formas del discurso (el aforismo, la metáfora, el análisis del lenguaje ordinario, etcétera), y otras capacidades humanas (la intuición, imaginación, fantasía, emoción, la gratitud, la facultad de sentir placer y dolor, etcétera), que han sido desterradas y censuradas por el cientificismo y rigorismo filosófico. Estos, para Cavell, ordinariamente han privilegiado a la argumentación y al conocimiento.

Es necesario, por tanto, que quien escriba esté detrás de sus palabras, que sea el agente indispensable para que el discurso filosófico no sea un mero *reporte*, sino *acción*; además, es necesario que este discurso esté dirigido a un *tú* a quien el discurso, entendido como acción, cause un efecto (le brinde una *terapia*). A esto es, entre otras cosas, a lo que Cavell se refiere cuando dice ver en las *Investigaciones* el descubrimiento del problema del *otro* para la filosofía<sup>60</sup>.

Esta devoción por la voz humana, por su recuperación, se ve claramente en el epígrafe que Cavell toma de Ludwig Feuerbach, y con el cual abre la primera parte de *Reivindicaciones de la razón*: «Esta filosofía no descansa

<sup>59</sup> Esto lo ve claramente Stephen Mulhall en: MULHALL, Stephen: *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford University Press 2001, p. 1.

<sup>60</sup> Cf. *CR*, p. xvii.

en un Entendimiento *per se*, en un entendimiento absoluto, anónimo, que pertenece no se sabe a quién, sino en el entendimiento del hombre —si bien no, doy por supuesto, en el del hombre enervado por la especulación y el dogma—; y habla el lenguaje de los hombres, no una lengua vacía, desconocida»<sup>61</sup>.

La racionalidad, dentro de la filosofía, tendrá que ser humana, personal, siempre tentativa, exploradora, crítica, no dogmática; puesta en marcha con el lenguaje de los hombres, el lenguaje ordinario siempre concreto, en sus contextos y prácticas que le alejan del vacío y le dotan de significado. Tendrá que ser, en suma, una racionalidad en *primera persona*, con un lenguaje en *primera persona*.

### 3.2.2.2 Discontinuidad discursiva

Una de las frecuentes dificultades con las que se encuentra el lector de la obra de Cavell es algo que Ribes ha llamado «falta de continuidad discursiva»<sup>62</sup>. Ciertos pasajes, explícitos incluso, lo invitan a denominar de este modo dicha característica de su prosa y estilo filosóficos. En primer lugar, en el Prólogo a *Reivindicaciones*, Cavell dice lo siguiente respecto a la cuarta parte de la obra (la más madura, o bien, la mejor lograda):

Escribir dicha parte era como llevar un diario en dos aspectos principales. En primer lugar, la autonomía de cada tramo de escritura es una meta más importante que la de hacer fluidas, o como quiera que se diga, las transiciones entre los tramos (donde un tramo puede ensamblar varios días efectivos, u ocupar menos de un día completo). Esta jerarquía de metas tiende a empujar la prosa hacia lo aforístico<sup>63</sup>.

Incluso, en el índice de la misma cuarta parte de *Reivindicaciones*, Cavell señala de manera aparentemente incidental:

Pocas de las siguientes entradas se proponen como títulos de apartado, como si cada una de ellas incluyera el rastro de la materia a seguir hasta que otra entrada lo detuviera, como si fueran señales, por ejemplo, de los límites de una ciudad. Sería mejor considerarlas como señales de carretera: un número viable de ellas puede extenderse simultáneamente sobre uno o más segmentos del todo. Así pues, estas entradas sólo de modo accidental

<sup>61</sup> Cit. en: *Rr*, p. 35.

<sup>62</sup> Cf. RIBES, Diego: «Observaciones sobre la...», ed. cit., p. 14 ss.

<sup>63</sup> *Rr*, p. 29.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

coinciden con los ocasionales espacios en blanco dejados en el texto entre párrafos. Estos espacios informan de oportunas áreas de descanso, para dejar que se aclare la mente, o un pensamiento completo en sí mismo —materias que pueden coincidir o no con la introducción o abandono de un tema<sup>64</sup>.

Cavell es perfectamente consciente que existen tópicos y realidades que resulta imposible apresar bajo un esquema rígido, completamente ordenado, en el cual las partes estén separadas y organizadas de tal manera que el todo tenga un punto final bien establecido. Cavell, al igual que Wittgenstein, es un paisajista, que sabe que la realidad admite matices y perspectivas; que la reflexión puede ser reelaborada, reinventada, y que regresar sobre los pasos no es una deficiencia, sino algo que la misma realidad impele a hacer. En el Prólogo a las *Investigaciones*, Wittgenstein señala algo así:

Mi intención era desde el comienzo reunir todo esto alguna vez en un libro, de cuya forma me hice diferentes representaciones en diferentes momentos. Pero me parecía esencial que en él los pensamientos debieran progresar de un tema a otro en una secuencia natural y sin fisuras.

Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca me saldría bien. Que lo mejor que yo podría escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en *una sola* dirección. —Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas las direcciones. —Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes<sup>65</sup>.

Esta bella reflexión wittgensteiniana, junto a las dos anteriores de Cavell, nos dejan, al menos, dos enseñanzas: a) la discontinuidad discursiva puede parecer, en primera instancia, una incapacidad, una falta de disciplina y orden, que fragmenta el discurso y lo hace incomprensible; b) sin embargo, la discontinuidad discursiva tiene su origen y su causa en la misma naturaleza de los asuntos filosóficos. Éstos, esencialmente, son incapaces de ser tratados bajo una sola óptica, bajo un solo lente. Siempre es necesario estar regresando, cambiando de perspectiva, reconstruyendo y volviendo a

<sup>64</sup> *Rr*, p. 9.

<sup>65</sup> *Philosophische Untersuchungen, Vortwort*.

ensayar. Esto reconquista los terrenos románticos andados, por ejemplo, por Friedrich Schlegel: el aforismo y el fragmento se presentan no como una degradación o abandono de la filosofía sistemática; más bien, elucidan la idea de que la filosofía ya no puede representar la unidad de un sistema cerrado, clausurado, sino una unidad más allá de cualquier sistema<sup>66</sup>.

Así, la prosa, como afirma Cavell, tenderá necesariamente a lo aforístico, en lo cual no se abandona la pretensión del conocimiento en aras de un relativismo escéptico y sentimental, sino que se llega a una coherencia y comunicación adecuada y mayor, que capta realmente la naturaleza de los interrogantes filosóficos.

En primera instancia, por tanto, la discontinuidad discursiva tiene su origen en un factor no precisamente subjetivo. Los problemas mismos son los que empujan hacia el fragmento, hacia lo discontinuo, hacia las constantes regresiones y reelaboraciones. Wittgenstein hacía, frecuentemente, gala de este tipo de prácticas y recurrentes ensayos con sus mismos discípulos. Un ejemplo extraordinario para captar esta dificultad del ejercicio filosófico nos es brindado por Oets Kolk Bouwsma en sus *Últimas conversaciones*:

Yo aduje [Bouwsma] entonces la expresión «El orgullo es un mal», de la cual me había estado ocupando en mis clases de ética, y dije que, después de tales clases, lo único que había sucedido fue que la idea de orgullo se había clarificado un tanto y que, en ocasiones, me había ganado a algún alumno. Lo que quería decir es que como mucho se puede llegar a mostrar el tipo de cosa en la que uno está pensando, y eso es todo.

Más tarde, en la sala de estar (...) se retomó el asunto: ¿Cómo había mostrado yo lo que era el «orgullo»? Con la lectura de *Los hermanos Karamázov*. Wittgenstein pareció que aprobaba tal cosa, pero lanzó algunas objeciones que no alcancé a comprender. Dijo que alguna otra persona podría escribir un libro diferente en el cual el orgullo se mostrase bajo una luz diferente. Al parecer, lo que quería decir era que lo importante son los

---

<sup>66</sup> Esta apreciación sobre el sistema de Schlegel la hace Roy Brand: «The fragments (...) are not anti-systematic; rather, they elucidate the idea that philosophy, like the modern work of art, no longer represents the unity of a closed system but a unity beyond the system. The fragmentary project is an ambitious attempt to find a form of philosophical coherence beyond the compulsion of a system. In contrast to the traditional view, which regards the fragment as expressing relativistic, skeptic, and at bottom, anarchic sentiments, this account views the fragment as a figure of writing that does not represent but itself enacts the movement toward greater coherence and communication», en: BRAND, Roy: «Schlegel's Fragmentary Project», en: *Epoché* 9:1 (2004), p. 37-38.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

patrones de vida que se hallan mezclados con todo tipo de otras cosas: de modo que el asunto se nos volvía mucho más complicado de lo que en un principio pudiera parecer. Tal vez así sea. El orgullo siempre es tan sólo una parte de nuestra vida: no hay ningún hombre que sea únicamente orgullo. El orgullo se concreta en el contexto de otros intereses y otros seres humanos: y es en esta situación global en la cual nos infecta con su mal. El orgullo es, pues, como una infección, como una fiebre: no es algo localizado, como podría serlo el dolor en un pulgar. La fiebre abarca la totalidad del ser humano, y lo mismo le ocurre al orgullo. Fue interesante; me alegró que me lo recordaran<sup>67</sup>.

Este gran análisis nos arroja mucha luz sobre el asunto: la prosa discontinua es el resultado de la complejidad de los problemas, los cuales siempre admiten un nuevo ángulo desde el cual ser tratados. Siempre podemos describir una oración de otro modo, bajo distintos supuestos, lo que hace casi imposible dar explicaciones generales. Wittgenstein siempre rechazó la tentación filosófica de discurrir con esa comodidad: dar explicaciones generales, asumidas como universales, y la incapacidad de pensarlas desde otros zapatos, bajo otros contextos. Por ello afirmó, en repetidas ocasiones, que la reflexión filosófica es un ejercicio de «descripciones», no de «explicaciones»<sup>68</sup>.

Cavell, a su manera, hace caso de este consejo. Por ello, frecuentemente lo vemos *sólo* sugerir, «casi decir» diría James Conant<sup>69</sup>. Para él, la filosofía puede ser un mero «señalar». Al igual que Wittgenstein, cuando usa el término (*Weisen*), Cavell cree que es posible poner en marcha un discurso filosófico que omita explicaciones, pues lo que se le comunica al lector es algo que puede captar y comprender sin mayores rodeos. Lo señalado es

<sup>67</sup> BOUWSMA, Oets K.: *Wittgenstein: Conversations 1949-1951*, Hackett Publishing 1986. Utilizo la versión castellana de Miguel Ángel Quintana Paz: *Últimas conversaciones*, Salamanca: Sígueme 2004, p. 23.

<sup>68</sup> Así lo asegura Wittgenstein: «Aquí tropezamos con un fenómeno notable y característico en las investigaciones filosóficas: la dificultad —podría decir— no está en encontrar la solución, sino más bien en reconocer como la solución algo que parece como si fuera sólo un preámbulo de la misma. “Ya lo hemos dicho todo”. —No se trata de algo que se desprenda de ahí, sino que precisamente *¡esto* es la solución! / Esto tiene que ver, según creo, con el hecho de que erróneamente aguardamos una explicación; mientras que la solución de la dificultad es una descripción, si la ubicamos correctamente en nuestras consideraciones. Si nos detenemos en ella y no tratamos de ir más allá. / La dificultad aquí está en: hacer alto», en: *Zettel* §314. Utilizo la versión castellana de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines: *Zettel*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM 1997.

<sup>69</sup> Cf. CONANT, James: «Must We Show What We Cannot Say?», en: FLEMING, Richard y Michael PAYNE (eds.): *The Senses of...*, ed. cit., p. 242-283.



algo que de antemano sabe el lector (aunque aparentemente ignore, no lo sepa explícitamente, lo niegue con sus teorías o, inclusive, lo tenga reprimido). La filosofía para Cavell, así como para Wittgenstein, se vuelve un discurso sobre lo que somos y, por tanto ya sabemos, por el mismo hecho de serlo<sup>70</sup>.

Ahora resta sólo un último ángulo sobre la cuestión sobre la falta de continuidad discursiva. Como he dicho, esta característica de la escritura de Cavell y Wittgenstein es empujada, en primera instancia, por la naturaleza misma de los problemas. En segunda instancia, tiene una causa y origen propiamente deliberados. Al igual que Schlegel<sup>71</sup>, Cavell cree que la escritura fragmentaria, la prosa aforística, es la indicada para apresar las distintas voces, los distintos ángulos y perspectivas que se resisten a ser clausurados en un sistema cerrado. Así, la filosofía se vuelve un diálogo siempre abierto, que integra al lector como parte constitutiva del texto. Apela del *yo* (el escritor) al *tú* (el lector), y le exige que sea él quien termine de dar sentido a las frases. Le exige, también, que el sea quien, mediante sus reconstrucciones imaginativas, sus comparaciones, y sus libres asociaciones de ideas<sup>72</sup>, comprenda y de respuesta a los interrogantes que le aquejan<sup>73</sup>. Sólo de esta manera, la filosofía puede ser entendida como *terapia*. Los ecos románticos, nuevamente, no se pueden acallar.

---

<sup>70</sup> Cf. RIBES, Diego: «Observaciones sobre la...», ed. cit., p. 28.

<sup>71</sup> Nuevamente, la observación la tomo de Roy Brand: «The collection of fragments presents a multiplicity of voices resisting closure. It is an open dialogue that integrates the reader as a constitutive part of the work. It asks for imaginative reconstructions, comparisons, and free associations. In short, it presents an exercise for free play of imagination and understanding», en: BRAND, Roy: «Schlegel's Fragmentary Project», ed. cit., p. 38.

<sup>72</sup> Cavell lo sugiere explícitamente en alguna ocasión. Por ejemplo al inicio de la primera conferencia de su libro *In Quest of the Ordinary*: «What I have done for these lectures, wishing to take the occasion of old memories and aspirations to form some measure of my progress, is to propose as their primary business the reading of a set of texts that represent the oldest and the newest of my interests, placing them in a loosely woven net of concepts. The point of the loose weave is to register that I am interested in the weaving together of these texts as I am in their individual textures, and that I wish to leave open, or keep open usefully, how it is one gets from one to another of them», en: *IQO*, p. 3-4.

<sup>73</sup> Esto es algo que Wittgenstein remarcaba continuamente. Por ejemplo, en el Prólogo a las *Investigaciones*: «Las entrego [las *Investigaciones*] con dudosos sentimientos sobre su publicidad. Que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible; pero ciertamente no es probable. / No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios», en: *Philosophische Untersuchungen, Vorwort*.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

Una observación en este tenor, respecto a la forma de hacer filosofía de Cavell, la hace Thomas Kuhn en el Prefacio a su célebre obra *La estructura de las revoluciones científicas*:

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<sup>74</sup>.

¿A qué se refiere Kuhn con «un modo de comunicación por medio de frases incompletas»?<sup>75</sup> En primer lugar, si el lenguaje ordinario es usado en un tiempo determinado (lo cual no siempre es negativo, pues puede ser «el tiempo oportuno»), nuestras expresiones, en cada caso, serán incompletas e imperfectas. Además, éstas tampoco tienen un sentido unívoco, cerrado. En algún sentido, nosotros arrojamos «palabras al viento», en tanto que no controlamos por completo las circunstancias y las posibles interpretaciones de los emisores que completan el sentido de nuestras expresiones<sup>76</sup>.

La escritura y el estilo filosóficos de Stanley Cavell adoptan esta forma «incompleta» de comunicación. Quien lee sus obras ocupa siempre un papel indispensable: es él quien completa, esclarece y hace inteligible el texto, el cual, al margen del lector, está muerto. Sin embargo, esta característica complica la lectura. Puede resultar molesto estarse deteniendo y regresando páginas atrás, intentando descifrar qué nos quiere decir el autor. A pesar de los tropiezos, este ejercicio es sumamente productivo: nosotros no sólo somos partícipes del texto, sino que debemos pensar a la vez que leemos. No podemos evadir la parte activa que debemos desempeñar en la lectura. Como afirma Diego Ribes: «conseguir leer a este autor, su escritura, es entenderle»<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press 1962. Utilizo la versión castellana de Agustín Contin: *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE 1971, p. 18-19.

<sup>75</sup> Cf. RIBES, Diego: «Observaciones sobre la...», ed. cit., p. 24-26.

<sup>76</sup> Este es el tema del excelente libro de Antonio Blanco Salgueiro: BLANCO S., Antonio: *Palabras al viento...*, ed. cit. (principalmente, p. 83-147).

<sup>77</sup> RIBES, Diego: «Observaciones sobre la...», ed. cit., p. 19.

### 3.2.2.3 Poner al mundo en palabras

En su obra más reciente, Cavell ha dejado en claro el punto al que me referiré brevemente en este apartado<sup>78</sup>. En dicho texto, Cavell sugiere que con la propuesta de naturalización de la filosofía, elaborada por Quine, se ha dejado de lado, prácticamente en su totalidad, al mundo y la experiencia que tenemos de éste. Al hacer de la filosofía un simple capítulo de la ciencia empírica, se ha olvidado la experiencia que más nos importa ordinariamente, lo trascendente y verdaderamente importante de la vida humana.

Nuestras teorías estilizadas, ya sean estéticas, éticas, científicas, religiosas, nos hacen extraviar el objeto del que hablábamos. Después de un largo camino, nuestras palabras no logran poner nada «en palabras». El texto se vuelve un impedimento y ya no un conducto hacia el mundo. Nos detiene, en tanto que éste se ha vuelto el objeto, y toda su capacidad referencial ha desaparecido. Contra esta tiranía ejercida por el texto, contra sus *snobismos* y elegancias superficiales, es contra lo que Cavell se revela.

Cavell sabe que la filosofía, así como las ciencias particulares, siempre tiende a «reducir» o «economizar» la experiencia humana. Ya sea mediante leyes físicas, fórmulas matemáticas, estructuras lógicas o metafísicas, dinamismos históricos o biológicos, el mundo es sintetizado a sus mínimos y, aparentemente esenciales, fundamentos. Contra estas tendencias, la voz de Cavell se alza e intenta, en sus términos, «poner al mundo en palabras» (*wording the world*).

---

<sup>78</sup> Dice Cavell: «That address goes on, in contrast to the current prominence, perhaps dominance, in Anglo-American professional philosophy of the “naturalizing” of philosophy, which means regarding philosophy as, in Quine’s phrase, a chapter of science, to offer the picture of art as a chapter of the history or progression of philosophy. (...) These are not head-on clashes of philosophical ambition; the greater contretemps would be if they failed to touch. What is at stake is, even before the idea of knowledge, the sense of how human experience is to be called to account. The classical empiricist’s idea of “impressions” as the origin, or cause, of “ideas”, like Quine’s “check-points of experience” in the service of theory-building, stylizes experience. / So what? If you cut down and stylize a handy tree branch by smoothing it and whittling one end to a sharp point, you may kill deer for dinner. Shall I say that it is the experience of the remains of my day that concerns me —the facts of hunger and stalking and aggression and cunning and cooking and aroma and resting and companionship and conversing? These are parts of human natural history. Are they of interest to philosophy, any more than they are to physics? But that is my question. I might say that much of this concern would be precisely with wording the impressions made upon me by the things and persons and events of the world, the ways they matter to me, count for me, a capacity in the word “impression” whittled away in the empiricist’s “impressions” », en: *PTDAT*, p. 2.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

La escritura y estilo filosóficos de Cavell recuperan al mundo y nuestra experiencia de los posibles reduccionismos que imperan, actualmente, en cualquier comunidad académica. Para ello, Cavell no recurre casi nunca a términos técnicos en sus textos («objeto genérico», «objeto específico», «caso ejemplar de conocimiento») son de los pocos ejemplos que se pueden dar). El uso y elaboración que hace, por el contrario, de los términos corrientes del lenguaje natural, es lo más común en sus obras. Así, Cavell se une a la tarea wittgensteiniana de animar o dar vida al lenguaje, a ese lenguaje que es capaz de poner al mundo en palabras; que dice, cuenta, nombra, y refiere a un mundo o, simplemente, no es lenguaje<sup>79</sup>.

Para llevar a cabo esta tarea, Cavell no sólo recurre a la fenomenología del lenguaje austiniana, sino que se da a la tarea de «derivar» palabras: tarea que consiste en captar el momento preciso en el que las palabras nombran efectivamente al mundo en cada uno de sus matices, en cada una de sus perspectivas, en su riqueza y unidad.

#### 3.3 Lo extraordinario de lo ordinario: el romanticismo cavelliano

Una de las formas más recurrentes en las que se descubre, por primera vez, el pensamiento de Cavell, es a través de sus obras, sus estudios estéticos y cinematográficos. Stanley Cavell es uno de los pioneros de la estética cinematográfica. En Cavell, antes que en cualquier otro pensador, el cine es un objeto serio de especulación filosófica. En este punto, resulta imposible evitar una comparación con Walter Benjamin. Él veía la literatura de la misma manera, por decirlo de algún modo, en la que Cavell ve al cine: como algo provechoso especulativamente. Cavell pretende, como el mismo lo ha mencionado en más de una ocasión, hablar sobre el cine del mismo modo en el que Benjamin habló de la literatura.

Hasta ahora, Cavell ha publicado tres libros sobre el séptimo arte, en los cuales aborda tanto su ontología en *The World Viewed*<sup>80</sup>, como dos géneros cinematográficos, los cuales le permiten especular tanto sobre la felicidad como sobre el psicoanálisis: la comedia del enredo matrimonial en *Pursuits*

<sup>79</sup> Cf. RIBES, Diego: «Observaciones sobre la...», ed. cit., p. 16.

<sup>80</sup> Cf. CAVELL, Stanley: *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film. Enlarged Edition*, Harvard University Press 1979. La edición original apareció en 1971.

*of Happiness*<sup>81</sup>, y el melodrama de la mujer desconocida en *Contesting Tears*<sup>82</sup>.

Lo curioso de esta primera vía de descubrimiento del pensamiento de Stanley Cavell es que no es incidental o secundaria a su ejercicio filosófico. Para Cavell, la cultura es algo mucho más extenso, y sólo dentro de ella la filosofía adquiere la fuerza necesaria para subsistir. Esto mismo lo deja ver en un ensayo titulado «The Thought of Movies», de su libro *Themes out of School*:

¿Cómo es que un profesor de filosofía comienza a especular sobre las películas de Hollywood? —como si convertirse en un profesor de filosofía fuese más fácil de aceptar que escribir y pensar acerca del cine (...) la mayor parte de mi vida he tomado la dirección contraria a la pregunta [anterior], la cual me es mucho más natural: ¿Cómo es que alguien, cuya educación se formó yendo al cine y leyendo libros, comienza a pensar en la filosofía profesionalmente?<sup>83</sup>

De este modo, Cavell hace siempre la diferencia entre el ejercicio profesional de la filosofía y la filosofía misma. No es lo mismo ser un profesor de filosofía que ser un filósofo, del mismo modo que no es lo mismo ser un académico que un intelectual. Así, al filósofo se le presenta la realidad en su conjunto; y toda ella, como cualquiera de sus partes, es un buen motivo de especulación filosófica.

Otra vía para descubrir el pensamiento de Cavell, de la cual este trabajo ha sido un ejemplo hasta ahora, es a través de Wittgenstein. Como comenta Diego Ribes:

---

<sup>81</sup> Cf. CAVELL, Stanley: *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press 1981. De esta obra está disponible la versión castellana de Eduardo Iriarte: *La búsqueda de la felicidad. La comedia de enredo matrimonial en Hollywood*, Barcelona: Paidós 1999.

<sup>82</sup> Cf. CAVELL, Stanley: *Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, The University of Chicago Press 1996.

<sup>83</sup> «How is it that a professor of philosophy gets to thinking about Hollywood films? —as though becoming a professor of philosophy were easier to accept than thinking and writing about movies (...) for most of my life the opposite direction of the question would have been more natural: How is it that someone whose education was as formed by going to the movies as by reading books, gets to thinking about philosophy professionally?», en: CAVELL, Stanley: *Themes out of School. Effects and Causes*, The University of Chicago Press 1988, p. 4. La traducción es mía.

### III. DEL ESCEPTICISMO AL ROMANTICISMO

La obra filosófica de Cavell parte de una interpretación propia de la filosofía de Wittgenstein y Austin, los fundadores de la llamada filosofía del lenguaje ordinario. Hasta tal punto que algunos de sus comentaristas consideran esta interpretación de Wittgenstein como la parte más original de su posición filosófica<sup>84</sup>.

No me parece justo, sin embargo, calificar a Cavell como un simple comentarista de la obra de Wittgenstein. En lo personal, me sucedió algo muy similar a lo que comenta Timothy Gould:

Wittgenstein se incorporó en mi educación como el filósofo que hizo de nuestro enredo con las palabras una parte de la textura de la filosofía. Un tanto después, Stanley Cavell me brindó un acceso a las *Investigaciones* de Wittgenstein que ubicaba sus obsesiones con el lenguaje en el centro de los problemas del autoconocimiento y de la cultura humana<sup>85</sup>.

Pienso, al igual que Gould, que en Cavell los problemas del pensador austriaco, en ocasiones abstractos, adquieren una tonalidad nueva. Cavell coloca, de manera ejemplar, las obsesiones lingüísticas de Wittgenstein en el centro de nuestros problemas epistemológicos de conocimiento ordinario, así como en el centro de nuestros problemas éticos de interacción humana. Cavell moldea existencialmente, por decirlo de alguna manera, problemas que en Wittgenstein implicaban, al menos en apariencia, simples dilemas teóricos.

El caso del escepticismo, como lo he intentado mostrar a lo largo de estas líneas, es un ejemplo de lo anterior. Para Cavell, y para Wittgenstein a la luz de Cavell, el escepticismo no es simplemente un dilema o un reto teórico. No es, por así decirlo, un entretenimiento especulativo que vitalice la mente o que genere reflexiones renovadas. Pues Cavell, a partir de lo dicho por Wittgenstein en las *Investigaciones*, coloca en la médula de nuestros conflictos ordinarios (tanto prácticos como teóricos) el cuestionamiento escéptico. Además, de la misma manera, nos regala una enseñanza de las *Investigaciones* que pocos intérpretes de Wittgenstein han podido desarrollar de igual manera. Así lo ve Richard Rorty:

<sup>84</sup> RIBES, Diego: *Lo humano entre áreas...*, ed. cit., p. 155.

<sup>85</sup> «Wittgenstein entered my education as the philosopher who made our entanglement with words into part of the texture of philosophy. A little later, Stanley Cavell provided me with an access to Wittgenstein's *Investigations* that placed its obsessions with language in the midst of the problems of self-knowledge and human culture», en: GOULD, Timothy: *Hearing Things...*, ed. cit., p. xii. La traducción es mía.



Podemos defender [la importancia del pensamiento de Stanley Cavell] (...) afirmando que nos ayuda a entender lo que Wittgenstein hizo por nosotros. Al contrario que Austin y Ryle, Cavell no sólo contribuye a minimizar la importancia de la teoría de las ideas, sino que también plantea la cuestión del valor moral de nuestros cursos de epistemología, de nuestra disciplina, de nuestra forma de vida. Nosotros, profesores de filosofía, tuvimos la suerte de contar entre los nuestros a uno de los grandes escritores del siglo, que nos legó una descripción de nuestros hábitos que jamás habríamos formulado por nosotros mismos. Wittgenstein sufrió y se quejó constantemente de la compañía que tenía que mantener a lo largo de su camino. Pero no se detuvo y escribió obras que ni siquiera con el firme propósito de millares de exegetas podrían interpretarse a modo de «teorías filosóficas» o de «soluciones a problemas filosóficos». Cavell es uno de los pocos intérpretes de Wittgenstein que (...) no cae en la tentación de ofrecer esa interpretación, y uno de los pocos que lo rodea de buena compañía: Rousseau y Thoreau, Kierkegaard y Tolstói, Blake y Nietzsche, los amigos del hombre<sup>86</sup>.

La filosofía para Cavell, como lo he sugerido anteriormente, nos proporciona una perspectiva única, insustituible, desde la cual el ser humano es capaz de mirar críticamente la realidad, y no sólo mirarla, sino transformarla. Su devoción respecto al lenguaje ordinario no es una mediocridad con lo establecido, con lo ya dado, sino un deseo de *transformar* lo ordinario en algo *extraordinario*. Creo que no hay mejor forma de cerrar este trabajo que con la voz del propio Stanley Cavell:

Los seres humanos no desean de modo natural el aislamiento y la incompreensión, sino la unión o reunión, llámese comunidad (...) El deseo de ser extraordinario, excepcional, único, revela así el deseo de ser ordinario, cotidiano. (Después de todo, nadie desea convertirse en un monstruo, aun cuando la realización del deseo de ser único haría de uno un monstruo). Por eso tanto el deseo de lo excepcional como de lo cotidiano son focos de romanticismo. Podría concebirse el romanticismo como el descubrimiento de que lo cotidiano es un logro excepcional. Llámese el logro de lo humano<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> RORTY, Richard: *Consecuencias del pragmatismo*, ed. cit., p. 273.

<sup>87</sup> *Rr.*, p. 595-596.

## CONCLUSIONES

### LA RACIONALIDAD DESPUÉS DEL ESCEPTICISMO

**No niego, naturalmente, que la verdad pueda emplearse como un arma; especialmente cuando llega en fragmentos.**

*Stanley Cavell*<sup>1</sup>

Hasta este punto, resulta obvio que no se ha hecho referencia explícita a la relación de los dos conceptos que dan título a estas páginas. ¿Cuál es el papel de la razón humana frente al escepticismo?, ¿acaso tiene un lugar en la cuestión?, ¿cuáles son los límites de nuestra racionalidad?, ¿qué lugar tiene después de establecidos los límites? A lo largo de este trabajo, he seguido de cerca el discurso de Stanley Cavell, valorando positivamente sus preocupaciones y sus motivos. Sin embargo, algo se escapa después del trayecto. En el Prólogo de su obra *Escepticismo y naturalismo*, Peter Strawson hace una sugerencia que valdría la pena tener en cuenta en estas pocas páginas que restan:

Otras disciplinas [independientes de la filosofía] se definen mediante principios constitutivos de selección entre verdades indagables. El acuerdo entre los expertos en las ciencias particulares y en la investigación exacta es algo que razonablemente se puede esperar y que puede irse alcanzando de una manera gradual. Pero la filosofía, que toma como campo propio el pensamiento humano en general, no está limitada de esta forma tan cómoda; y la verdad en filosofía, aunque sin llegar a ser un caso perdido, es tan compleja y tiene tantos aspectos, es tan multifacética, que el trabajo de cualquier filósofo individual, para que tenga cierta unidad y coherencia, debe, como mucho, poner énfasis en algunos aspectos de la verdad, dejando de lado otros que pueden impresionar con mayor fuerza a otro filósofo. De ahí que la apariencia de desacuerdo endémico en la materia sea algo más previsible que deplorable; y no es motivo de asombro el que sea más probable que las posiciones del filósofo individual, en mayor grado que las del científico o del estudioso de las ciencias exactas, reflejen en parte su gusto personal y su temperamento<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Rr*, p. 136.

<sup>2</sup> STRAWSON, Peter: *Escepticismo y naturalismo...*, ed. cit., p. 38.

Parece algo evidente: la filosofía, por mucho que anhele y busque sin cesar la objetividad de sus conclusiones, lleva la impronta personal del autor. La filosofía, como lo observa Cavell en reiteradas ocasiones, es un ejercicio en primera persona. Por esta razón, en estas páginas, me propongo analizar la obra cavelliana desde sus propios términos críticos: analizaré qué tanto de *clínico* tiene el discurso de Stanley Cavell, y qué tanto podríamos considerarlo un discurso *crítico*<sup>3</sup>. O, en términos de Carlos Pereda, habría que preguntarnos qué tan arrogante es el discurso cavelliano, si es que lo es.

Para lograr este diagnóstico, pienso que es necesario, ya no ahondar en cuestiones particulares ni en tópicos concretos, sino vagar en la generalidad. Es necesario, en otras palabras, descubrir los motivos más generales que impulsan al pensador norteamericano a los temas que trata a lo largo de su extensa obra publicada. Para ello, creo indispensable regresar al mismo título de la obra seminal de Stanley Cavell: *The Claim of Reason*. ¿A qué se refiere Cavell con el término «claim» aplicado a «reason»? Parece natural hacernos esta pregunta. El título de esta obra, sobra decirlo, resulta bastante oscuro.

En un texto maravilloso que no ha visto la luz por diferentes motivos<sup>4</sup>, Diego Ribes encuentra los motivos ocultos tras el título, los diferentes sentidos y la polisemia de la frase. La dificultad agregada, para el lector en castellano, es que ninguna palabra de nuestro léxico capta plenamente el sentido o los sentidos que Cavell pretende darle al término «claim»: llamada, clamor, reclamación (términos de connotación principalmente lingüística); aspiración, pretensión, demanda, reivindicación (términos de connotación mucho más conceptual o abstracta). Valdría la pena, para captar el sentido del término «claim», preguntarse ¿por qué Diego Ribes opta por «reivindicación» al momento de traducir el título de la obra? Y no sólo eso, ¿por qué traduce *The Claim of Reason* por *Reivindicaciones de la*

<sup>3</sup> Estos términos críticos son introducidos por Cavell en *A Pitch of Philosophy*: «Not to shun the autobiographical means running the risk of turning philosophically critical discourse into clinical discourse. But that has hardly been news for philosophy since its taking on of modern skepticism, since Descartes wondered whether his doubts about his existence might not class him with madmen, and Hume confessed that his thoughts were a malady for which there is no cure. If the following autobiographical experiments are philosophically pertinent, they must confront the critical with the clinical, which means distrust both as they stand, I mean distrust their opposition», en: *APP*, p. 8.

<sup>4</sup> Agradezco a Diego Ribes el haberme facilitado este texto, que debió salir publicado junto a su traducción de *The Claim of Reason (Reivindicaciones de la razón)*, y que por motivos ajenos a su voluntad, fue suprimido. En adelante, cuando me refiera a este texto, citaré: RIBES, Diego: «Notas del traductor (de *Reivindicaciones de la razón*)», promanuscrito, p. 1.

## CONCLUSIONES

*razón*, usando el plural de un sustantivo que en el original se encuentra en singular?

Diego Ribes, al comenzar la traducción del texto de Cavell, optó, en primer término, por traducir la obra como *La reivindicación de la razón*. Sin embargo, tiempo después adquiriría el título con el cual la conocemos ahora en castellano: *Reivindicaciones de la razón*. Las razones obvias para este cambio las enumera Ribes de la siguiente manera:

Me pareció que «reivindicación» subsumía en cierto modo el significado (parcial, pero relevante) de las otras palabras castellanas de este grupo. Alguien puede aspirar a algo pero no reivindicarlo, pero difícilmente al revés. Y alguien podría pretender algo y no llegar a reivindicarlo; podría, por ejemplo, robarlo. Por lo dicho hasta aquí podríamos hacer ya, creo, la siguiente recopilación que quiere transmitir el significado que yo le he dado a «reivindicación» tal y como aparece en el título del libro: una afirmación, sentencia, o expresión, que alguien propone con la pretensión de, o aspiración a, que sea conocimiento, o que se convierta en tal. Las otras modificaciones que he introducido en castellano respecto al título original pueden entenderse ahora, espero, sin demasiados reparos. En primer lugar, mi conversión de la palabra en plural quiere sugerir el hecho, ya señalado, de que «claim» tiene más de un significado o sentido, que tiene varios significados, o significados plurales. En segundo lugar, suprimir el artículo que precede a «reivindicación» en el original, introduciendo así cierta ambigüedad en el título, quiere enfatizar el hecho de que tal variedad de sentidos no es meramente cuantitativa, que la diferencia entre sus sentidos lo son de clase, o cualidad<sup>5</sup>.

Ahora, habremos de centrarnos en la última afirmación de Ribes en el texto citado. ¿Por qué afirma que, al momento de hacer la traducción de «claim» por «reivindicaciones», no lo hace sólo por motivos cuantitativos (la polisemia del término), sino por cualitativos? Así responde Ribes a esta cuestión:

No se trata, pues, simplemente de que la razón tenga muchas reivindicaciones que hacer, sino además que éstas pueden ser de muchas clases, algunas de ellas bastante extrañas para la propia «Razón», como, quizás, esas razones del corazón que, según Pascal, la razón no acierta a entender; o como, seguramente, el conocimiento que Otelo tiene de Desdémona, y que le es imposible admitir. Pascal y Otelo son traídos a

<sup>5</sup> RIBES, Diego: «Notas del traductor...», promanuscrito, p. 1-2.

colación aquí para recordar que la razón no sólo tiene reivindicaciones que hacer, sino también reivindicaciones que padecer<sup>6</sup>.

Esta distinción es la que, en mi opinión, nos lleva directamente a entender muchos de los motivos que empujan a Cavell a los temas que trata a lo largo de sus obras: la razón no sólo *hace* reivindicaciones, sino que también *padece*. ¿Qué quiere decir todo esto? Vayamos por pasos. En primer lugar, el uso del término «claim» es casi omnipresente en cualquiera de las partes de *Reivindicaciones de la razón*, a pesar de que dichas partes proceden de distintas épocas (separándolas, incluso, casi dos décadas)<sup>7</sup>. Además, Cavell modula o inflexiona los distintos sentidos del término a partir de preposiciones («claim of», «claim to», «claim for», «claim upon», «claim about»), lo que hace aún más difícil apresar el sentido pleno del término.

Por esta razón, cabe que mantengamos ciertas reservas al traducir «claim» por «reivindicación». Principalmente, por una de las inflexiones que hace Cavell del término: «claim upon». «Reivindicación» es una palabra que, sin lugar a dudas, evoca a esa arrogancia de la razón sin límites, que pretendía poderlo (por ejemplo, demostrar) todo. Por ello, Diego Ribes opta por una distinción heurística de «claim», principalmente en dos grupos que reunirían los diversos sentidos del término. El primer grupo se referiría a aquellas palabras que tienen que ver con el aspecto «activo» del conocimiento: la razón reivindica algo respecto de algo (en particular, reivindica que una creencia o sentencia constituye conocimiento). Este es el sentido principal del término «reivindicación» en castellano (según la RAE: «Reclamar o recuperar uno lo que por razón de dominio, cuasi dominio u otro motivo le pertenece»). Y, en la obra de Cavell, es éste el sentido predominante que adquiere el término.

El segundo grupo, igualmente importante en el conjunto de la obra, es, aunque no el predominante, el más novedoso y original. Estaría compuesto por aquellas modulaciones del término que hacen alusión al aspecto «pasivo» del conocimiento. Entonces, «ya no se trata de reivindicaciones

<sup>6</sup> RIBES, Diego: «Notas del traductor...», promanuscrito, p. 2.

<sup>7</sup> «The following pages contain writing of four distinct periods. The earliest is earlier (except for the title essay of *Must We Mean What We Say?*) than anything else I have published that I still use; the latest is later than everything else I have published. The present publication was supposed to be a revision of my Ph.D. dissertation, *The Claim to Rationality*, submitted to the Department of Philosophy at Harvard in 1961. But it is no more properly speaking a revision than its predecessor was properly speaking a dissertation», en: *CR*, p. xv.

## CONCLUSIONES

que hace la razón sobre algo, exigiendo algo, sino de reivindicaciones que algunas cosas, lo otro de ella, le hacen o le imponen»<sup>8</sup>. ¿De qué tipo de reivindicaciones se tratan? Diego Ribes responde:

Las reivindicaciones particulares que alguien puede hacerme a mí (por ejemplo en contextos éticos), o cosas que el cuerpo me pide, o las demandas que me hace (tal vez en forma de deseo), o, más en general, las reivindicaciones que lo otro, la «otredad» (el mundo en general, los otros en general) hace sobre mí, a veces de forma muda, por el mero hecho de existir. Pero entonces, las reivindicaciones no lo son siempre de algo que no se tiene, sino que podrían serlo de algo que se posee quizá desde siempre, quizá por naturaleza, pero que hemos olvidado, perdido o reprimido. Dicho de otro modo, y con otra palabra candidata en otro tiempo a ser la traductora de «claim»: la razón no sólo «llama», sino que a veces «es llamada» (...) El hecho perturbador para mí es que estos dos aspectos quizás no se den nunca por separado, en el caso del lenguaje entendido como humano, en el caso del conocimiento entendido como humano. Se enfatiza uno de los dos aspectos pero el otro (...) está igualmente presente<sup>9</sup>.

Llegados a este punto, cabe hacer dos anotaciones. Primero, lo dicho hasta el momento, tiene relación con la noción, igualmente omnipresente en la obra de Cavell, de «reconocimiento». Parece, en efecto, que esta noción enfatiza esa vertiente «pasiva» del conocimiento: donde no es la razón la que «llama», sino que es «llamada». Lo que no quiere decir, cabe aclararlo, que el «reconocimiento» sea una alternativa, un simple modo, o un abandono del «conocimiento»: por el contrario, esta vertiente «pasiva», resaltada por el término *re*-conocimiento, implica una intensificación del conocimiento, una noción que no abandona, sino que incluye a la de conocimiento (tratada y explorada suficientemente por la epistemología tradicional)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> RIBES, Diego: «Notas del traductor...», promanuscrito, p. 3.

<sup>9</sup> RIBES, Diego: «Notas del traductor...», promanuscrito, p. 3.

<sup>10</sup> Estas ideas, no lo dudo, son sumamente complejas. Diego Ribes ha intentado, en el texto que he venido citando en estas conclusiones, despejar la ambigüedad de la siguiente manera: «El problema aquí es diferente, casi el opuesto, del que plantea el término "claim". Con este último nos encontrábamos con una palabra inglesa para cuya traducción satisfactoria necesitábamos varias palabras castellanas. En el presente caso, nos encontramos con dos palabras inglesas y una sola castellana para su traducción: reconocer o reconocimiento. El problema de fondo reside en que el autor se apoya en, o presiona sobre, el término «acknowledgment» para hacer su propio (original) trabajo filosófico (...) La palabra "acknowledgment" y la noción que nos transmite, como elaborada por el autor, constituye algo así como la firma, o un trazo importante de la misma, del proyecto filosófico de Stanley Cavell. La partícula "ac" añadida a "knowledge" sugiere en Inglés, como me contó el propio Cavell, una intensificación del conocer, y, me



En segundo lugar, y de mucho mayor relevancia para lo que toca en estas páginas, esta vertiente «pasiva» del conocimiento, *reivindicada* por Cavell, es la que nos deja cierta impronta de su personalidad y de los problemas que realmente le preocupan. En concreto, su *reivindicación* de la intuición frente a otras formas de conocimiento<sup>11</sup>; y su *reivindicación* de otras formas de discurso, incluso ajenas a la argumentación<sup>12</sup>. Cavell, acertadamente a mi modo de ver, lleva a cabo una constante *reivindicación* de la metáfora, del análisis del lenguaje ordinario, de la evocación, de la sugerencia, de la simple indicación, del señalamiento, del fragmento, del aforismo..., como formas posibles que en algún momento puede adoptar el discurso filosófico. Cavell está preocupado, seguramente a causa del ambiente en el que ha sido formado filosóficamente, por indicar que la racionalidad no se reduce a la argumentación. De mismo modo, está preocupado porque se admita que no sólo el conocimiento científico, aquel sujeto a prueba y verificación empírica, es un tipo de conocimiento satisfactorio: por el contrario, es necesario otro tipo de conocimiento, el *re-conocimiento cavelliano*<sup>13</sup>, para enfatizar que la razón humana es mucho más rica, y que existen contextos y

---

gustaría poder añadir yo, representa una ampliación de la noción del mismo tal y como se encuentra en la epistemología moderna (al menos como queda elaborada filosóficamente por nuestro autor). Pero además, como reivindica él mismo (por ejemplo, en las primeras páginas del capítulo primero de su libro *En busca de lo ordinario*), el autor no propone “acknowledge” como una alternativa a “knowledge”, lo que viene sugerido por el hecho de que la primera palabra contiene a esta segunda, al igual que ocurre con nuestra palabra castellana reconocer que incluye conocer», en: RIBES, Diego: «Notas del traductor...», promanuscrito, p. 3.

<sup>11</sup> En la Introducción de *Disowning Knowledge* queda bastante clara esta revaloración de la «intuición» en el discurso filosófico. Cf. *DK*, p. 3 ss.

<sup>12</sup> Dice Diego Ribes en otro texto: «Esta observación tiene que ver con afirmaciones explícitas del autor acerca de que su filosofía no es “argumentativa”; como no lo es (...) la mayor parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant, o las *Meditaciones* de Descartes, o *Walden* de Thoreau; lo que tampoco quiere decir que su filosofía no albergue ni una brizna de argumentación, o, para el caso, de “teoría”. Quiere decir que su filosofía no asume el “formato”, por decirlo así, de una teoría perfectamente articulada cuya herramienta única, o fundamental, de articulación sea el argumento. Pero eso, según él, no debería extrañar, pues, como he sugerido, Cavell muestra que la tradición filosófica, en buena medida, tampoco es así (...) la intención explícita de atenerse sólo a la argumentación, o a la objetividad, no inmuniza a nadie, y nunca lo ha hecho, contra la ideología, o, lo que es peor (y por si a alguien le parece que “ideología” es un término ya caduco), contra el fanatismo o beatería. Los filósofos y sus concepciones de la filosofía no constituyen la excepción», en: RIBES, Diego: «Observaciones sobre la...», ed. cit., p. 14.

<sup>13</sup> Dice Ribes: «Pero entonces (...) hace falta (también) algo así como la fe (fe humana, ordinaria), y las virtudes con ella asociadas: intuición, imaginación, fantasía, capacidad de agradecimiento, la facultad de sentir placer y dolor (...) Es decir, aquellas capacidades y facultades humanas que entran (junto con la de “conocimiento”) en la noción de *reconocimiento* de Cavell y que habían sido dejadas de lado en la noción de *conocimiento* (cierto, probado) de la epistemología moderna», en: RIBES, Diego: «Observaciones sobre la...», ed. cit., p. 42.

## CONCLUSIONES

circunstancias en las que el conocimiento científico falla y es insuficiente, no por su carencia de rigor, sino porque no es aplicable —razón obvia por la que le interesa tanto el caso del escepticismo con respecto a las otras mentes.

Estas preocupaciones críticas amenazan el volverse clínicas cuando Cavell desestima, deja de *reivindicar*, el valor del argumento y el conocimiento riguroso (llevado a cabo, paradigmáticamente, por las ciencias empíricas). En pocas ocasiones, Cavell valora explícitamente la argumentación, y contadas veces lo hace respecto al rigor en el conocimiento. A pesar de que considera que estos también tienen un lugar, sólo *un* lugar de tantos, dentro de nuestra vida cotidiana y nuestras reflexiones filosóficas, aquí las *reivindicaciones* brillan por su ausencia. Cavell, de manera comprensible, ignora que muchas veces, aquellos que han sido formados dentro de la tradición continental en filosofía, están urgidos de la argumentación y el rigor reflexivo. Como alguna vez me lo hizo notar Héctor Zagal, la filosofía tiende a escindirse en dos bandos contrarios, tanto en su inspiración, como en sus motivos y tradición: la filosofía del *deseo* (tradición continental), y la filosofía de la *reducción* (tradición anglosajona). Llegar a un término medio, incluso en el sentido aristotélico del término, es una necesidad de la que se da cuenta Cavell, pero que no analiza con la profundidad que alguno, como yo, quisiera. Esta tarea de la filosofía, en América Latina fundamentalmente, ha sido analizada por filósofos como Eduardo Rabossi, Carlos Pereda y Guillermo Hurtado<sup>14</sup>. Cavell, para estos propósitos, no deja de ser un filósofo profundamente sugerente.

---

<sup>14</sup> Por ejemplo, véanse las contribuciones de estos autores al volumen: CRUZ REVUELTAS, Juan Cristóbal (comp.): *La filosofía en América Latina como problema, y un epílogo desde la otra orilla*, México: PCOSA 2003. También, la brillante contribución de Guillermo Hurtado al volumen: HURTADO, Guillermo y Elisabetta DI CASTRO (coords.): *Pensar la filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM 2004.

## BIBLIOGRAFÍA

### I. FUENTES Y TRADUCCIONES ANOTADAS

#### AUSTIN, John. L:

*Cómo hacer cosas con palabras*, versión castellana de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Barcelona: Paidós 1971.

*Ensayos filosóficos*, versión castellana de Alfonso García Suárez, Madrid: Revista de Occidente 1975.

*How to do things with words*, Oxford University Press 1962.

*Philosophical Papers*, Oxford University Press 1961-1970-1979.

#### CAVELL, Stanley:

«A Conversation with Stanley Cavell on Philosophy and Literature», en: FLEMING, Richard y Michael PAYNE (eds.): *The Senses of Stanley Cavell*, Bucknell University Press 1989, p. 311-321.

«Afterword», en: DAUBER, Kenneth y Walter JOST: *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein*, Northwestern University Press 2003, p. 347-349.

«An Apology for Skepticism», en: BORRADORI, Giovanna: *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, University of Chicago Press 1994, p. 118-136.

*A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Harvard University Press 1994.

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

*Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, The University of Chicago Press 1996.

MARIO GENSOLLEN MENDOZA

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

*En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, versión castellana de Diego Ribes, Madrid: Cátedra-Universitat de València (col. Frónesis) 2002.

*In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*, University of Chicago Press 1988-1994.

*Must we mean what we say? A Book of Essays*, Cambridge University Press 1976.

*Philosophy The Day After Tomorrow*, Harvard University Press 2005.

*Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press 1981.

*Reivindicaciones de la razón*, versión castellana de Diego Ribes, Madrid: Síntesis 2003.

*The Cavell Reader*, Stephen Mulhall (ed.), Blackwell Publishers 1996.

*The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press 1979-1982-1999.

*The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film. Enlarged Edition*, Harvard University Press 1979.

*Themes out of School. Effects and Causes*, The University of Chicago Press 1988.

*This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Living Batch Press 1989.

*Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*, versión castellana de Antonio Lastra, Madrid: Antonio Machado Libros-Visor 2002.

**STRAWSON, Peter F.:**

*Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press 1992.

## BIBLIOGRAFÍA

*Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, versión castellana de Susana Badiola, Madrid: Antonio Machado Libros 2003.

*Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia University Press 1987.

### WITTGENSTEIN, Ludwig:

*Aforismos. Cultura y Valor*, versión castellana de Elsa Cecilia Frost, Madrid: Espasa Calpe (col. Austral, vol. 381) 1995.

*Investigaciones filosóficas*, versión castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM-Crítica 1988.

*Ocasiones filosóficas 1912-1951*, versión castellana de Ángel García Rodríguez, Madrid: Cátedra 1997, p. 171.

*Philosophical Investigations*, versión inglesa de Elizabeth Anscombe, Blackwell Publishing 1953-1958-2001-2003.

*Philosophical Occasions*, James C. Klagge y Alfred Nordmann (eds.), Hackett Publishing 1993.

*Sobre la certeza*, versión castellana de Josep Lluís Prades y Vincent Raga, Barcelona: Gedisa 1988.

*Tractatus logico-philosophicus*, versión castellana de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid: Alianza Editorial 1999.

*Zettel*, versión castellana de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM 1997.

## 2. BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

AFFELDT, Steven: «The Ground of Mutuality: Criteria, Judgment, and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell», en: *European Journal of Philosophy* 6 (1998), p. 1-31.

ALBRITTON, Rogers: «On Wittgenstein's Use of the Term 'Criterion'», en: PITCHER, George. (ed.): *Wittgenstein: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books 1966, p. 231-250.

MARIO GENSOLLEN MENDOZA

- BADIOLA, Susana: «El naturalismo filosófico de P. F. Strawson: inevitabilidad natural y aceptabilidad metafísica», en: *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*, versión castellana de Susana Badiola, Madrid: Antonio Machado Libros 2003.
- BLANCO SALGUEIRO, Antonio: *Palabras al viento. Ensayo sobre la fuerza ilocucionaria*, Madrid: Trotta 2004
- BOUWSMA, Oets K.: *Wittgenstein: Conversations 1949-1951*, Hackett Publishing 1986. (Versión castellana de Miguel Ángel Quintana Paz: *Últimas conversaciones*, Salamanca: Sigueme 2004).
- BRAND, Roy: «Schlegel's Fragmentary Project», en: *Epoché* 9:1 (2004), p. 37-52.
- BURGE, Tyler: «Philosophy of Language and Mind: 1950-1990», en: *Philosophical Review* 101 (1992), p. 3-51.
- CANFIELD, John. V.: *Wittgenstein: Language and World*, University of Massachusetts Press 1981.
- CARRIÓ, Genaro R. y Eduardo A. RABOSI: «La filosofía de John L. Austin», en: AUSTIN, John L.: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós 1998, p. 7-35.
- COHEN, Ted, Paul GUYER y Hilary PUTNAM (eds.): *Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell*, Texas Tech University Press 1993,
- CONANT, James: «Must We Show What We Cannot Say?», en: FLEMING, Richard y Michael PAYNE (eds.): *The Senses of Stanley Cavell*, Bucknell University Press 1989, p. 242-283.
- COOK, John: «Wittgenstein on Privacy», en: PITCHER, George. (ed.): *Wittgenstein: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books 1966, p. 283-326.
- CRITCHLEY, Simon: «Cavell's "Romanticism" and Cavell's Romanticism», en: GOODMAN, Russell B. (ed.): *Contending with Stanley Cavell*, Oxford University Press 2005, p. 37-54.
- DAUBER, Kenneth y Walter JOST (eds.): *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein*, Northwestern University Press 2003.



#### BIBLIOGRAFÍA

- DESMOND, William: «A Second *Primavera*: Cavell, German Philosophy, and Romanticism», en: ELDRIDGE, Richard (ed.): *Stanley Cavell*, Cambridge University Press 2003, p. 143-171.
- DONAGAN, Alan: «Wittgenstein on Sensation», en: PITCHER, George. (ed.): *Wittgenstein: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books 1966, p. 324-351.
- ELDRIDGE, Richard: «“A Continuing Task”: Cavell and the Truth of Skepticism», en: *The Persistence of Romanticism. Essays in Philosophy and Literature*, Cambridge University Press 2001, p. 189-204.
- FISCHER, Michael: *Stanley Cavell and Literary Skepticism*, University of Chicago Press 1989.
- FLEMING, Richard: *First Word Philosophy. Wittgenstein-Austin-Cavell. Writings on Ordinary Language Philosophy*, Bucknell University Press 1994.
- : *The State of Philosophy. An Invitation to a Reading in Three Parts of Stanley Cavell's The Claim of Reason*, Bucknell University Press 1993.
- GLOCK, Hans-Johann: *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell Publishers 1996.
- GOULD, Timothy: *Hearing Things. Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*, University of Chicago Press 1998.
- GRIMALTOS, Tobías: «¿Es consistente la hipótesis del cerebro en una cubeta?», en: BLASCO, J. L. y M. TORREVEJANO (eds.): *Trascendentalidad y racionalidad*, Valencia: Pre-textos 2000, p. 275-286.
- HAMMER, Espen: *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*, Polity Press 2002.
- HURTADO, Guillermo: «Dudas y sospechas», en: *Theoría* 16-17 (2005), p. 29-43.
- : «Por qué no soy falibilista», en: PEREDA, Carlos y Julio BELTRÁN (comps.): *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM 2002, p. 175-206.
- : «Ward on Davidson's Refutation of Scepticism», en: *Crítica* 63 (1989), p. 75-81.

MARIO GENSOLLEN MENDOZA

- JUNQUEIRA, Plinio: «Dudas y sospechas sobre “Dudas y sospechas”», en: *Diánoia* 54 (2005).
- MALCOLM, Norman: «Wittgenstein's *Philosophical Investigations*», en: PITCHER, George. (ed.): *Wittgenstein: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books 1966, p. 65-103.
- MARRADES MILLET, Julián y Nicolás SÁNCHEZ DURÁ: *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Valencia: Pre-textos 1994.
- MULHALL, Stephen: «Introduction», en: CAVELL, Stanley: *The Cavell Reader*, Stephen Mulhall (ed.), Blackwell Publishers 1996, p. 1-21.
- : *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford University Press 2001.
- : *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford University Press 1994.
- NADAL, Alex R.: «Othello y el problema de los otros. Una aproximación a la filosofía de Stanley Cavell», en: *Daimon* 25 (2002).
- NUBIOLA, Jaime: *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona: EUNSA (Serie Filosófica) 1994-1996.
- PEREDA, Carlos y Julio BELTRÁN (comps.): *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM 2002.
- PITCHER, George: *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice Hall 1964.
- RHESS, Rush: *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press 1984.
- RIBES, Diego: «Notas del traductor (de *Reivindicaciones de la razón*)», promanuscrito.
- : «Observaciones sobre la escritura de Stanley Cavell», en: CAVELL, Stanley: *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, versión castellana de Diego Ribes, Madrid: Cátedra-Universitat de València (col. Frónesis) 2002.
- : *Lo humano entre áreas. Arte, ciencia, tecnología, filosofía*, Valencia: Institució Alfons El Magnànim 2000.

## BIBLIOGRAFÍA

- RORTY, Richard: «Cavell on Skepticism», en: *The Review of Metaphysics* 34 (1980-1981), p. 759-774.
- : *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press 1982. (Versión castellana de José Miguel Esteban Cloquell: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos 1996).
- RYLE, Gilbert: *The Concept of Mind*, University of Chicago Press 1949. (Versión castellana de Eduardo Rabossi: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires: Paidós 1967).
- SHINER, Roger A.: «Canfield, Cavell and Criteria», en: *Dialogue* 22 (1983), p. 253-272.
- STONE, Abraham D.: «On Husserl and Cavellian Scepticism», en: *Philosophical Quarterly* 50 (2000), p. 1-21.
- : «Specific and Generic Objects in Cavell and Thomas Aquinas», en: *Philosophy and Phenomenological Research* 67-1 (2003), p. 48-74.
- STROLL, Avrum: *Moore and Wittgenstein On Certainty*, Oxford University Press 1994.
- STROUD, Barry: «The Significance of Scepticism», en: BIERI, P., R. P. HORSTMANN y L. KRUGER (eds.): *Transcendental Arguments and Science*, Reidel 1979.
- : *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford University Press 1984. (Versión castellana de Leticia García Urriza: *El escepticismo filosófico y su significación*, México: Fondo de Cultura Económica 1991).
- THOMPSON, Caleb: «Wittgenstein, Augustine and the Fantasy of Ascent», en: *Philosophical Investigations* 25:2 (2002), p. 153-171.
- : «Wittgenstein's Confessions», en: *Philosophical Investigations* 23:1 (2000), p. 1-25.
- VALENSI, Michael: «La voix de Stanley Cavell», en: *Archives de Philosophie* 59 (1996).
- WILLIAMS, Michael: *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press 1991.

WITHERSPOON, Edward: «Houses, Flowers, and Frameworks: Cavell and Mulhall on the Moral of Skepticism», en: *European Journal of Philosophy* 10:2 (2002), p. 196-208.

### 3. FUENTES SECUNDARIAS

AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones*, versión castellana de Pedro Rodríguez de Santidrián, Madrid: Alianza Editorial 1990.

CRUZ REVUELTAS, Juan Cristóbal (comp.): *La filosofía en América Latina como problema, y un epílogo desde la otra orilla*, México: PCOSA 2003.

DESCARTES, Rene: *Meditations on First Philosophy*, versión inglesa de John Cottingham, Cambridge University Press 1996.

FOGELIN, Robert J.: «Hume's skepticism», en: NORTON, David F. (ed.): *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press 1993, p. 90-116.

HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG 1993. (Versión castellana de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta 2003).

HURTADO, Guillermo y Elisabetta DI CASTRO (coords.): *Pensar la filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM 2004.

KERTÉSZ, Imre: *Valaki más*, Berlin Verlag GmbH 1997. (Versión castellana de Adam Kovacsics: *Yo, otro. Crónica del cambio*, Barcelona: Acantilado 2002).

KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press 1962. (Versión castellana de Agustín Contin: *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE 1971).

LLANO, Carlos: «La "Introducción" a la *Crítica de la Razón Pura* y el *Comentario al De Trinitate de Boecio* de Santo Tomás de Aquino», en: *Tópicos* 21 (2001), p. 27-67.

—: *Abtractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, México: Universidad Panamericana-PCOSA (col. Claves, vol. 36) 2005.

## BIBLIOGRAFÍA

- MOORE, G. E.: *Philosophical Papers*, Allen and Unwin 1959.
- PLATÓN: *La República*, versión castellana de Antonio Gómez Robledo, México: UNAM (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) 2000.
- PUTNAM, Hilary: *The Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company 1987. (Versión castellana de Margarita Vázquez y Antonio Manuel Liz: *Las mil caras del realismo*, Barcelona: Paidós-I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona 1994).
- REID, Thomas: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense: A Critical Edition*, Edinburgh University Press 1997. (Versión castellana de Ellen Duthie: *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid: Trotta 2004).
- RORTY, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press 1979. (Versión castellana de Jesús Fernández Zulaica: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra 1989).
- SHAKESPEARE, William: *The Complete Works*, Gramercy Books 1990. (Versión castellana del Instituto Shakespeare, coordinada por Manuel Ángel Conejero: *Otelo*, Madrid: Cátedra 1988).
- VOLPI, Franco: «Heidegger et Wittgenstein: le “dépassement” de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale», en: NARBONNE J. M. y L. LANGLOIS: *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris-Québec: Vrin-P.U.L. 1999, p. 61-89.
- : «L'etica dell'inesprimibile tra Wittgenstein e Heidegger», en: *MicroMega* 2 (1998), p. 180-196.
- : «La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación “ético-práctica” de la metafísica», en: *Coloquio Internacional de Filosofía “Verdad y praxis”*, Universidad Panamericana, México 2005, promanuscrito.