

LECTURAS POLÍTICAS DE STANLEY CAVELL:  
LA REIVINDICACIÓN DE LA ALEGRÍA  
EN EL COMPROMISO POR LA JUSTICIA

*STANLEY CAVELL POLITICAL READINGS:  
THE REIVINDICATION OF JOY IN THE COMMITMENT FOR JUSTICE*

Antonio Lastra  
José-Alfredo Peris-Cancio  
DOI: 10.26754/ojs\_arif/a.rif.201924130

RESUMEN

La filosofía de Stanley Cavell no desarrolla propiamente una teoría política. Su método socrático se propone precisamente revisar el lenguaje con el que se configura la comunidad. Esa es la contribución más genuina de la filosofía, que tiene que buscar su espacio frente a discursos elaborados en sintonía con el poder político y que acaban reduciendo la participación en la formación del bien común. Enfrentarnos adecuadamente a la tragedia del escepticismo debe llevar a sospechar de una filosofía moderna que no responda a las inquietudes de los ciudadanos y se imponga en la esfera pública restringiendo la posibilidad de una crítica racional de sus postulados. Exigir la apertura de la filosofía a otras formas expresivas de la razón como la literatura, la ópera o el cine puede corregir esa reducción. Frente a la propuesta dominante que, a partir de Rawls, busca establecer el predominio de las reglas y los beneficios económicos, Cavell propone un regreso a la política que busca la alegría de las personas como expresión de una verdadera democracia.

**PALABRAS CLAVE:** Stanley Cavell, democracia, justicia, participación, filosofía, cine, literatura, consentimiento, compromiso, alegría.

ABSTRACT

Stanley Cavell's philosophy does not properly develop a political theory. Its Socratic method specifically aims to evaluate the language with which the community is configured. That is the most genuine contribution of philosophy, which has to find its space in the face of speeches made in tune with political power and that ultimately

Recibido: 17/12/2019. Aceptado: 17/12/2019

*Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 6, n.º 2 (2019): 197-214

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional" (CC BY NC ND 4.0)

reduces participation in the formation of the common good. Facing the tragedy of skepticism must carry out a suspicion of a modern philosophy that does not respond to citizen inquiries and imposes itself in the public sphere by restricting the possibility of a rational critique of its postulates. Demanding the opening of philosophy to other expressive forms of reason such as literature, opera or cinema can correct that restriction. Faced with the dominant proposal that, starting with Rawls, seeks to establish the predominance of rules and economic benefits, Cavell proposes a return to politics that seeks the joy of people as an expression of true democracy.

**KEYWORDS:** Stanley Cavell, democracy, justice, participation, philosophy, cinema, literature, consent, commitment, joy.

## 1. DONDE NO ES LA TAREA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA POLÍTICA

Se puede considerar que la filosofía de Cavell no desarrolla por ella misma una teoría política. Sin embargo, con ello no estaríamos situando nuestra posición entre los muchos a los que “la propia idea de que la obra de Stanley Cavell contribuya de alguna manera significativa a la teoría política resulta extraña” (Norris, 2006a:1). Más bien, estaríamos corroborando algo que ocurre también con sus análisis del cine, aportaciones muy relevantes con un sentido propio que en modo alguno puede identificarse con que Cavell quiera desarrollar una teoría cinematográfica<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> La obra de Rupert Read y Jerry Goodenough (Read, 2005) sobre el cine como filosofía contiene una serie de ensayos que no pretenden aplicar una teoría fílmica que pudiera presentarse como wittgensteniana (o cavelliana). Sin embargo, comparten que hay una serie de características, de las cuales pueden destacarse tres (Read R., 2005, págs. 30-31): a) la convicción de que el pensamiento de Wittgenstein ayuda a clarificar el camino para la apreciación de cómo las películas pueden filosofar. El cuestionamiento de Wittgenstein de la utilidad general de la teoría en la filosofía, su aproximación no teórica a la estética y su énfasis en la importancia del no pensar sino mirar conduce a aproximarse a las películas no con el espíritu de un maestro que se aproxima a un discípulo, sino con el espíritu de un admirador que quiere conversar; b) la convicción de que bastante a menudo las películas que tienen éxito al filosofar, lo tienen por modos que reflejan la actividad de la propia filosofía de Wittgenstein, es decir, que las películas pueden implicar al público en un proceso *terapéutico* de “diálogo”, que las películas pueden investigar el absurdo, pueden probar y “mostrar” viajes más allá de los límites del pensamiento, pueden deliberadamente colapsar bajo su propio peso del mismo modo que el pensamiento de Wittgenstein, e incluso pueden mostrar la vida de los seres humanos de modos que, como el propio Wittgenstein sugirió, la prosa argumentativa no podría; c) la convicción de que Cavell muestra y ejemplifica claramente el modo como se puede practicar el pensamiento intelectual de las películas. Cavell ha hecho esto en relación principalmente

Esto se explica con facilidad mediante una comprensión integral de su obra<sup>2</sup>. En la medida en que recuperamos la dimensión filosófica reordenamos el conocimiento. O mejor, liberamos al conocimiento de los grilletes que lo sujetan a modos de pensar que no hacen justicia a la filosofía. La pretensión de Cavell tiene una reconocible raíz socrática. Norris señala que Cavell<sup>3</sup> puede ser entendido de ese modo:

Más que verlo como un aristotélico tardío<sup>4</sup>, Cavell es mejor entendido como una figura socrática: como Sócrates, Cavell traspasa la distinción entre lo público y lo

---

con grandes películas de Hollywood, no en relación con películas “artísticas” que podían haber alimentado de una manera más natural su método. Cavell ha proporcionado la prueba de la existencia de un método para aproximarse a (algunas) películas de manera conceptual, sin dejarse llevar por ninguna teoría cinematográfica previa. En definitiva, Read considera que los ensayos recogidos en su libro pueden “ser leídos con aprovechamiento como intentos de entender el cine no, como es común en la teoría o filosofía del cine, por medio de someter la película a análisis filosóficos utilizando criterios predeterminados, criterios ajenos a las propias películas, sino más bien, comenzando desde insinuaciones de Wittgenstein y Cavell, por medio de buscar entender (en parte, desde el ejemplo de los propios films) cómo podemos aprender a encontrar el cine al mismo tiempo tanto como una cosa *natural* como una intrínseca fuente de filosofía y de paradoja” (Read R., 2005: 31).

<sup>2</sup> Como Javier Alcoriza y Antonio Lastra señalan en la presentación de la edición española de *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*: “Empleando términos emersonianos, podríamos decir que una lectura retrospectiva de la obra de Cavell descubriría hasta qué punto su escritura ha sido prospectiva y no ha necesitado de giros ni de interrupciones, ni siquiera de progresión: está toda ella disponible simultáneamente, como lo demuestran las sucesivas reimpressiones y solapamientos de los capítulos y motivos de sus libros... [que] pondrán de relieve lo que Cavell llama «la necesidad de retomar todo cuanto he escrito»” (Cavell, 2007: 9-10)

<sup>3</sup> El propio Cavell ya había advertido en su primera obra publicada: “La figura de Sócrates aparece ahora por la práctica y conciencia filosófica contemporánea más intensa que nunca” (Cavell, 2002: XXXV)

<sup>4</sup> La alusión a Aristóteles como descarte permite aclarar que las críticas de Cavell a la cultura americana de su tiempo, especialmente a sus conceptos morales, no lo alinean con la filosofía comunitarista. Aunque pueda compartir en parte el diagnóstico sobre la ignorancia del pensamiento dominante sobre los orígenes del lenguaje moral, algo que MacIntyre ha desarrollado con penetración, hay claras diferencias entre ambos planteamientos. En su contestación al liberalismo político de Rawls MacIntyre propone una reconstrucción de la filosofía occidental desde un regreso a la tradición de las virtudes (MacIntyre, 2007, 3ª y 1999). Ello le lleva a constatar que se ha llegado a una situación de disolución de la filosofía en las leyes propias del mercado que han dejado a un sujeto identificado de modo abstracto con sus deseos (MacIntyre, 1988). La única salida es mostrar que en la filosofía actual existen tres versiones rivales de la ética —enciclopedia, genealogía y tradición de las virtudes (aristotelismo-

privado sin negarla de un modo simple. Y, como Sócrates, hace eso en un intento de criticar la política cultural desde dentro, mostrando que carecen de sus propios términos, términos que usan sin entenderlos. (Norris, 2006: 81)

Cavell restaura la conversación en el seno de la academia. La impertinencia socrática<sup>5</sup> con respecto a los ciudadanos atenienses y sus preocupaciones, su insobornable pretensión de devolverles el contacto con su identidad más decisiva—su alma, su yo (*their own self*)— es revivida por Cavell como una invitación más o menos sorprendente para que cada disciplina no dé por supuestas las palabras que le han permitido construir sus edificios. Para ello tendrá que hacer un esfuerzo por recuperar el lenguaje ordinario que subyace a sus pretensiones de lenguaje especializado<sup>6</sup>. Una tarea que no estará nunca definitivamente concluida, pero

---

tomismo)— y que sólo la tercera garantiza la recuperación del sujeto que pueda encontrarse en las genuinas condiciones de cultivar la filosofía (MacIntyre, 1994). Si nos detenemos en la parábola que describe la argumentación de MacIntyre encontramos que termina por adoptar pretensiones previas análogas a las que establece Rawls y que coinciden en someter la filosofía a las coordenadas de una escuela. En Rawls los principios de la ética liberal. En MacIntyre el aprendizaje propio de la tradición de las virtudes. MacIntyre considerará este último más adecuado para recuperar el hacer filosófico. Cavell tendría una objeción común para ambos: la filosofía reclama una mayor libertad de acción para cuestionar y revisar todo lo que pueda ser objeto de ese análisis en la cultura y en el lenguaje. Como ha escrito Antonio Lastra a partir de la obra de Cavell, “la filosofía es, en efecto, una declaración o una apasionada expresión de independencia (semántica, histórica)” (Lastra, 2007: 153).

<sup>5</sup> Norris apunta que el procedimiento de Sócrates, que guarda analogía con el de Cavell, pretende invitar a reconocer la propia ignorancia, desde la exhortación de Píndaro de llegar a ser lo que uno es. Cavell está en condiciones de vincular este método con la observación de Wittgenstein de que un problema filosófico se define como aquel que identifica al propio sujeto como a alguien que ignora su camino, así como con la denuncia de Kierkegaard de que la mayoría de las personas viven en relación con su propio yo como si estuvieran continuamente fuera, en un territorio extraño (Norris, 2006: 83).

<sup>6</sup> Se trata de una preocupación que Cavell ya justificó en su ensayo “Knowing and Acknowledging”, una contribución incorporada a su obra *Must we mean what we say?* (Cavell, 2002: 238-266). Allí defiende que lo ordinario no puede identificarse sin más con lo que pasa por alto a la percepción. Es algo más sutil y judicativo. Se trata de “lo intelectualmente descartable”, es decir, no lo que *puede* dejarse a un lado, sino lo que *debe* dejarse a un lado, para que la filosofía vea satisfecha su aspiración al conocimiento. En *Philosophy the Day after Tomorrow* (Cavell, 2006), Cavell regresa a la reflexión suscitada por ese artículo acerca de algo que encuentra su origen en Wittgenstein y que concibe que más que refutar el escepticismo lo que hay que ver en él es el medio para hallar las causas de la desatención o el desprecio de la filosofía de lo ordinario. Cavell llama a esta idea la “verdad del escepticismo” (Cavell, 2014: 23).

que habrá alumbrado la dimensión propiamente filosófica del conocimiento y también de esa parcela a través de otro procedimiento. Un modo de hablar, una conversación sin exclusiones, en la que se dé cabida a otros usos posibles de la razón, a otras expresiones de la cultura. Se hace propicio de este modo, otro modo de relación entre la filosofía y la globalidad de la expresión de logros humanos en un determinado contexto histórico y social: “Trascender la cultura, hacerse visible en medio de la enormidad de la cultura, aceptar la sucesión y la permanencia de las palabras no sería solo una condición típicamente estadounidense”.

¿Se trata de una apertura sin límites? ¿Un ejercicio de integración en el que se permita el desarrollo de una insensata aspiración a que quepa todo? Ese riesgo se ve alejado si nos persuadimos de que lo que Cavell está propugnado tiene que ver con una revisión de algunos apriorismos que se han incrustado en nuestra cultura, a modo de autocensuras.

El medio fílmico, a partir de la aparición de sus primeras obras maestras, en la segunda década de su instauración tecnológica, admite la seriedad de lo moderno, sin necesidad de dividir a su público entre elevado y bajo, avanzado y filisteo. (Cavell, 2014: 27).

El modo como Cavell expone su filosofía muestra que los límites de lo que sea admisible los marca esa misma indagación, acompañan, por decirlo de este modo, a su expresión, que no se circunscribe ni privilegia, además, a ningún medio<sup>7</sup>. Sólo el cambio de la pretensión filosófica deja al hablante fuera de la filosofía. La incapacidad del discurso —por presiones extrínsecas o condicionantes intrínsecos— de generar nuevas preguntas es precisamente el indicio de estar alejándose o de estar fuera de lo filosófico. No cabe todo, por tanto. Especialmente queda fuera —más que “ha de quedar fuera”— lo político en su sentido más etimológico, o mejor, con un sentido etimológico meramente descriptivo, desprovisto del deseo común de búsqueda del bien. Es decir, la pretensión de los muchos que se arrojan la representación de la ciudad de acallar las voces individuales. Cavell nos resitúa en el lugar de alumbramiento de la filosofía: la necesidad de que el poder político no desplace el lugar de la razón. El lugar de Sócrates, como el de Emerson, es un lugar de aparente aislamiento. Pero está, en

---

<sup>7</sup> Afirmo con notable agudeza que se trata de un *privilegio* que procede de la condición socrática de la filosofía: “Yo debería pensar que todo filósofo tiene ahora, al menos, un compañero filósofo cuya capacidad y logros filosóficos tiene en la mayor consideración, y que parece incapaz de escribir filosofía” (Cavell, 2002: XXXV).

realidad, custodiando “la ciudad de palabras”, a la que se tendrá que acudir cuando se recupere el deseo de una mejor justicia.

Pienso a veces en Emerson, en su aislamiento, lanzando sus palabras al aire, como se estuviera alineado con el momento en el que Sócrates en la *República* declara que el filósofo participará sólo en los asuntos públicos de la ciudad justa, incluso si esto significa que él sólo puede participar elaborando —como está haciendo en ese momento— una ciudad de palabras, Como si sin la construcción del filósofo, la ciudad humana actual no solo carecería de hecho de justicia, sino que perdería el propio concepto y, por consiguiente, la imaginación, de justicia. Que uno piense que mantener esa imaginación viva es una actividad valiosa depende de cómo piense que el reino de la justicia puede venir (Cavell, 2003: 2006).

Así se entiende mejor que su obra no contenga, de manera estricta o curricularmente académica, una teoría política. ¿Qué sentido tendría reflexionar filosóficamente sobre aquello mismo que aparece como rival, o que incluso llegue a comportarse como adversario del pensamiento, recordando la *Apología de Sócrates*? ¿Cómo se puede acumular un conocimiento que siga siendo tal sin preocuparse por revisar lo que le dio origen, lo que lo hizo prosperar, sus desviaciones y adherencias, sus riesgos, sus peligros, sus componentes homicidas?<sup>8</sup>

Dicho esto, no deja de comprenderse que resulta altamente deseable que la filosofía no deje de tener una indudable relevancia política<sup>9</sup> porque precisamente

---

<sup>8</sup> Ese aspecto de la filosofía como conocimiento propio, diferenciado de otros que no incluyen entre sus prácticas habituales ni la revisión de sus conceptos, ni las preguntas por el origen de los mismos, ni, por tanto, una invitación a participar con amplitud e implicación personal en su desarrollo es el que ha permitido que Cavell pueda proponerlo como educación de adultos. Un concepto, una vez más inspirado en Wittgenstein, que él mismo se alegró de que fuera cada vez captando más adeptos: “Resulta gratificante para mí que la idea de concebir la filosofía como «educación de adultos» [...] parezca haberse entendido correctamente, es decir, como una especie de respuesta que recoge la opinión de Wittgenstein de que «los problemas filosóficos [...] no son desde luego empíricos [...]. Los problemas no se resuelven aportando nueva información, sino compilando lo que siempre hemos sabido» (*Investigaciones filosóficas*, § 109). Los asuntos filosóficos son aquellos que claramente requieren algo semejante al autoconocimiento o a la autorreflexión... Sin embargo, todo esto puede volverse en seguida desconcertante, por no decir misterioso, puesto que no aduzco estos motivos como si me concernieran personalmente, sino más bien como algo en común con las personas como tales. ¿Cuál es ese conocimiento? ¿Cómo se adquiere?” (Cavell, 2010: 19)

<sup>9</sup> Larry Jackson considera que hay un riesgo en recluir al filósofo en espacios que disminuyan innecesaria o perjudicialmente la responsabilidad que también tiene como ciudadano. Lo que Cavell plantea es un orden de prioridades, en el que el compromiso del filósofo no se enturbie

quiere rescatar a los ciudadanos de esa burbuja intelectual que les permite vivir sin pensar con la suficiente intensidad, por mucho que a lo largo de la historia hayamos sabido construir esa pompa con palabras prestadas de la ciencia, la economía, el derecho, la politología, la sociología...

## 2. UNA SUPERACIÓN DEL ESCEPTICISMO COMO EXIGENCIA DE LA RAZÓN

La pretensión de Cavell de superación del escepticismo tiene, sin duda, un carácter de exigencia de la razón. Pero al mismo tiempo no se excluye que pueda ejercer una finalidad terapéutica. Apunta que hay algo que emparenta los distintos modos modernos de superación del escepticismo con los rivales de Sócrates en el ágora ateniense, con los discursos sofísticos<sup>10</sup>.

---

por el compromiso ciudadano (Jackson, 2017), si bien se considera que las reacciones de Emerson ante la esclavitud en su escrito “Hado” o actitudes como las de Heidegger silenciando las deportaciones nazis no pueden quedar justificadas por esa labor del filósofo. La actitud de Cavell es más bien la de considerar que esos errores, más inexcusables en Heidegger que en Emerson, no clausuran las posibilidades de incorporar su desarrollo filosófico a una genuina ciudad de palabras. Probablemente los escritos de Cavell contenidos en *Philosophy the Day After Tomorrow* incorporen algunas correcciones sobre sus lecturas de Heidegger. Más precisamente en “What is the Scandal of Skepticism?”, Cavell intensifica la importancia del rostro del Otro (Cavell, 2014: 215-229), y en “Thoreau Thinks of Ponds, Heidegger of River” reprocha a Heidegger cierta indiferencia al respecto: “En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, en un esfuerzo por caracterizar lo humano y lo que llama el “mundo”, trata por extenso las diferencias entre el hombre “en tanto que configurador de mundos”, los animales en tanto que “pobres del mundo”, y las piedras en tanto su “sin mundo”. Ya al principio de este planteamiento (p. 201) observa: «Mucho más importante es la pregunta fundamental: ¿podemos transponernos en general en un animal, siendo que, después de todo, apenas podemos transponernos en un ser semejante a nosotros, en un hombre? ¿Y qué sucede con la piedra? ¿Podemos transponernos en una piedra?». Heidegger califica esta pregunta fundamental de “metódica”... Lo que resulta sospechoso es la despreocupación de Heidegger al decir que «apenas podemos transponernos en un ser semejante a nosotros, en un hombre». Lo tomo como indicio de una conciencia intelectual que, sintiéndose ligeramente en culpa, trata de evitar la cuestión del escepticismo (algo que Heidegger heredó tal vez de Husserl)” (Cavell, 2014: 334-335).

<sup>10</sup> “... la forma en que debes apoyarte en ti mismo, como fuente para saber cuándo se dice lo que se dice, exige que concedas pleno crédito a los otros, como fuentes de esos datos, no por cortesía, sino porque la naturaleza de la reivindicación que haces para ti mismo queda repudiada sin ese reconocimiento: se trata de la reivindicación de que nadie sabe mejor que tú si y dónde se dice una cosa; y si esto no ha de tomarse como la reivindicación de un experto (una manera e tomarlo que repudiaría tal reivindicación), entonces, debe entenderse que lo quiere decir es que tú no sabes mejor que los otros aquello que reivindicas saber. Con respecto a la

La audacia del pensamiento de Cavell consiste precisamente en encontrar pistas para superar el escepticismo, que proponen que la filosofía salga de sus procedimientos habituales para perderse por otros recorridos de la cultura con la esperanza de volverse a encontrar a ella misma<sup>11</sup>. Una lectura de la contraposición entre el juicio estético y el juicio moral en Kant, un punto de reflexión reiterado en las obras de Cavell<sup>12</sup>. El discurso de la razón pública, el que se enseña en las aulas universitarias desde la modernidad, el que se pone al servicio de las políticas del Estado o de su justificación racional<sup>13</sup>, parece —o algo más que esto— llevar implícita una solución parcial al problema del escepticismo. O dicho sea con mayor claridad, se trata de un discurso en el que el poder político ha pretendido resolver las cuestiones filosóficas desde la construcción utilitaria de esa misma

---

información de la filosofía nuestras posiciones son las mismas. Esto escasamente constituye un descubrimiento de la filosofía del lenguaje ordinario. Se trata de la confirmación más reciente de lo que el oráculo dijo a Sócrates. La virtud de proceder desde el lenguaje ordinario es que nos hace (o debería hacernos) presente este mensaje de modo ineludible (Cavell, 2002: 339-240)

<sup>11</sup> Aludimos al interrogante con el que concluye la obra central de Cavell, *The Claim of Reason* (1979): “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” (Cavell, 2003: 635)

<sup>12</sup> Tomemos como referencia el capítulo “Something Out of the Ordinary” de *Philosophy the Day After Tomorrow* (Cavell, 2014: 46).

<sup>13</sup> Probablemente no se reflexione suficientemente en el carácter poco independiente que tuvo la filosofía moderna. A modo de ejemplo, Thomas Hobbes (1588-1679) recibió apoyo político y económico por parte del monarca Carlos II de quien había sido instructor; John Locke (1632-1704) representó y recibió la protección del partido whig, vinculado a los *landlords*; Samuel Pufendorf (1632-1694), Christian Thomasius (1655-1728) o Christian Wolff (1679-1754) conjugaron sus cátedras universitarias con tareas de asesoría del gobierno. Unos ejercicios filosóficos tan próximos al poder político no serán el mejor ejemplo de un regreso a la caverna. Más bien suministrarían un motivo de alerta. El establecimiento del Estado Moderno reclamaba un ejercicio filosófico que lo fuera justificando. Los procesos revolucionarios suscitaron un modelo de filósofo en la generación siguiente —particularmente en Rousseau o Kant, y de manera muy clara en Hegel— que identificaba el ejercicio de la filosofía con el nuevo orden. Pero precisamente por robustecer ese mismo proceso revolucionario acabaron justificando el mantenimiento de ese poder absoluto del Estado frente a lo que calificaron como intentos contrarrevolucionarios. Que se tratara de un argumento de oportunidad necesario en el momento no consiguió devolver a la filosofía la necesaria independencia, la imprescindible distancia crítica para ser lo que tiene que ser, incluso cuando el poder se autoproclama representante de los mismos ideales ilustrados.

razón pública, eligiendo entre los filósofos, en expresión de Antonio Gramsci<sup>14</sup>, sus “intelectuales orgánicos”. Si esto es así, la filosofía ha podido encontrar cobijo con mayor libertad en otras expresiones de la cultura en las que el uso de la palabra no estuviera en la necesidad de buscar sintonía, respaldo, refuerzo, protección... por parte de quienes ostentan del poder.

Uno de esos lugares privilegiados pudo ser la literatura o el teatro, no solo en sus formar más elevadas (la tragedia), sino también en las más populares (la comedia). Los espectadores que asistían a esas representaciones, que no contaban con el prestigio intelectual que hoy con justicia profesamos a la obra de Shakespeare, encontraban con que se les servía a su consideración lo que las razones políticas ocultaban: la dimensión misteriosa de cada ser humano, la densidad de su mundo. El “teatro” —lugar de la representación, etimológicamente— no de sus pasiones y emociones como una pintura aislada, sino a través de las relaciones entre los personajes cuyo flujo y desarrollo se hacía patente ante sus ojos, mostrando a la para modos de reconocimiento que rebajaban que el escepticismo pudiera tener la última palabra. Siguiendo con la diferenciación kantiana entre juicio moral y juicio estético Cavell apunta que el primero

... es una forma, aún no especificada, de expresión pasional: una persona arriesgándose al rechazo singulariza a otra por medio de la expresión de una emoción y la defensa de unos valores para que esta responda en especie, esto es, con una emoción y una acción apropiadas (si bien expresadas principalmente por la vía del habla), en ese lugar y en ese momento. Parece plausible decir que, si la tragedia representa el triunfo de una escena de escepticismo, entonces la comedia por oposición consiste en la supresión festiva de ese escepticismo; llamémoslo una afirmación de la existencia. (Cavell, 2014: 46)<sup>15</sup>

<sup>14</sup> La expresión literal traducida es: “Todos los hombres son intelectuales, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales” (Gramsci, 1986: 355)

<sup>15</sup> Los cruces filosóficos que Cavell realiza con la obra de Shakespeare en *Disowning knowledge in seven plays of Shakespeare* (Cavell, 2003) potencian claramente la presentación del escepticismo: “Mi intuición es que la aparición del escepticismo, como se manifiesta en las *Meditaciones* de Descartes, está ya plenamente vigente en Shakespeare desde el momento de las grandes tragedias” (Cavell, 2016: 17). Sin embargo, en el prólogo de la obra de Northrop Frye *A Natural perspective* (Frye, 1965: XIX) Cavell reconoce la otra vertiente, la de la comedia. Precisa que pudo ser desarrollada con ayuda de de la obra de Frye, que culmina en *A Natural perspective*, el trabajo comenzado a final de los años cuarenta con *The Argument of Comedy*. Y es la reflexión que se encuentra en el desarrollo de la comedia de rematrimonio en *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cavell, 1981)

No hace falta señalar que muchos *dramatis personae* representaban a la realeza, los nobles, las galas de las cortes palaciegas o el honor militar, si bien se hacían por medio de personajes y lugares que facilitaban la elipsis como una estrategia de protección. También es cierto que el interés político sobre las manifestaciones de la cultura que no estaban bajo su poder ha sido creciente. Pero cuando nuestra reflexión regresa sobre estos logros culturales, como propone Cavell, la filosofía renueva la comprensión de sí misma. Se reconoce en la práctica de un pueblo que asistía a las representaciones teatrales y luego reflexionaba<sup>16</sup>. Se localiza un lugar más propicio para la filosofía.

La superación del escepticismo sobre la existencia de los otros es para Cavell más urgente que el escepticismo sobre la existencia de las cosas, del mundo...<sup>17</sup> ¿Cómo se podrá desarrollar una conversación filosófica en permanente sospecha de concebir la propia vez como la única?

La filosofía se recupera a sí misma a través de la literatura porque la voz de los otros no puede ser clausurada sin merma de la propia razón. Es un proceder terapéutico.

### 3. LA CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA COMO FILOSOFÍA AL SERVICIO DE LA TEORÍA POLÍTICA

La figura de Emerson resulta clave en el pensamiento de Cavell para una filosofía que se quiera recuperar a sí misma<sup>18</sup>. Las dificultades que la obra del

---

<sup>16</sup> Ese procedimiento de democratización del conocimiento, de la filosofía, alcanza una dinámica muy intensa en el caso del cine, como señala Antonio Lastra: “Si la filosofía es una recuperación o un ascenso hacia la felicidad, lo que el cine sabe del bien es que se trata de una recuperación o un ascenso hacia la felicidad... El cine tradicionalmente es un espectáculo de masas, pero otra forma de decirlo sería que el cine es el arte de la democracia. Con la primera formulación denigramos un fenómeno estético y político; con la segunda ennoblecemos una vertiente pedagógica.... ¿Es el cine y lo que pensamos y decimos sobre el cine, digno de alabanza? ¿Es el cine —no solo con la perspectiva del espectador— propio de hombres libres e iguales? ¿Qué lugar ocupa el cine en una cultura sana? ¿Es la democracia una aspiración a tener una cultura sana?” (Lastra, 2010: 114-115)

<sup>17</sup> Nos remitimos al riguroso estudio de este tema de Pérez Chico (2006a, 2006b y 2008).

<sup>18</sup> La figura de Emerson fue tomando cada vez más peso en la obra de Cavell. En una de sus últimas obras, *Cities of words* (Cavell, 2005: 19-34) expresamente aborda lo que designa como “la cuestión de la capacidad de Emerson como filósofo”. Cavell señala que es una cuestión que le importa por varias razones. “En primer lugar... porque no quiero que se le niegue a un texto el título de filosofía si no adopta exactamente la forma que esperamos de la filosofía...”

escritor americano ha encontrado para figurar entre el canon de los cultivadores de la filosofía tienen plena significación. Expresan los modos con los que una filosofía académica se resiste ante quienes la interpelan desde fuera<sup>19</sup>, ante quienes no han encontrado cobijo fácil en las estructuras de la academia.

Sin embargo, para Cavell la propia filosofía política moderna estaba reclamando la aparición de un planteamiento filosófico como el de Emerson. Lo reclamaba la propia comprensión del consentimiento político, tal y como había sido desarrollado por Locke, y de una manera más penetrante por Milton<sup>20</sup>. Ciudadanos libres solo darán su consentimiento a una sociedad que no contradiga sus deseos de felicidad. Con lo cual se está reclamando algo que devuelve la filosofía a su origen, a la discusión ciudadana, y a una verificación personal desde la experiencia de lo cotidiano.

Milton, en su defensa del divorcio, desarrolla una argumentación que coincide con Locke, y permite comprender que en el matrimonio ha de darse la dimensión de mutua educación y felicidad que hace que la felicidad —si se nos permite el símil— no sea algo que la sociedad deba instituir “desde arriba”, sino que debe dejar que se desarrolles “desde abajo”. La felicidad en el matrimonio depende de la conversación entre los cónyuges<sup>21</sup>; va unida a que las mujeres y los hombres dialoguen sinceramente sobre sus vidas y superen la soledad.

---

En segundo lugar, es importante para la idea que Emerson se hace de sí mismo, de su tarea, o de su hado como escritor... En tercer lugar, es importante para la idea del perfeccionismo moral, que está en cierto modo vinculado a la idea de una manera filosófica o imaginación de la vida. En cuarto lugar, ... que ha sido acogido tanto por temperamentos políticamente radicales como conservadores” (Cavell, 2007: 43)

<sup>19</sup> Cavell principia su exposición de Emerson en el pasaje que se alude en la nota anterior con una serie de frase que van interpelando sobre el pensamiento emersoniano. Significativamente comienza así: “Me acuerdo del dicho de Emerson: «La virtud más requerida en sociedad es la conformidad. La confianza en sí mismo es su aversión»”.

<sup>20</sup> Ambos autores ya fueron aludidos con decisiva importancia en *Pursuits of Happiness* (Cavell, 1981). En *Cities of words* (Cavell, 2005) se confirma su central aportación para entender el significado político de las comedias de rematrimonio.

<sup>21</sup> Su argumentación puede ser aceptada incluso entre quienes defendiendo la estabilidad del vínculo matrimonial —o más estrictamente su indisolubilidad— reconocen que el matrimonio sólo surge por el consentimiento libre, mutuamente intercambiado entre los contrayentes, sin presiones, ni simulaciones, ni falsedades que hicieran sólo aparente ese consentimiento. Las causas de nulidad matrimonial entre quienes no aceptan el divorcio como institución protegen ese mismo bien: nadie contrae matrimonio contra su libertad. Milton añade un matiz que puede sonar más político que jurídico: ni contra el deseo de su felicidad. Por eso autores como

La posibilidad del divorcio —como de la separación o la nulidad matrimonial— subraya que el bien de los cónyuges (especialmente el de las mujeres<sup>22</sup>) va unido a su libertad, a su entrega, a su mutua coeducación. A una comunidad así están en condiciones de darle su pleno consentimiento a través de una conversación, de un diálogo, de una palabra que se comparte para la mutua edificación. Los matrimonios felices son escuelas de reconocimiento del otro, comunidades de superación por ellas mismas del escepticismo sobre las otras mentes.

Cavell considera con esta perspectiva que el consentimiento ciudadano tal y como lo plantea Locke tiene que albergar idénticas aspiraciones de ratificación por la experiencia propia y la libertad. Locke constituye una excepción en la modernidad en la medida en que el contrato social no supone un refuerzo del poder político, sino una limitación del mismo a las aspiraciones de los ciudadanos hacia una vida buena que ellos mismos reconozcan como tal y presten su consentimiento<sup>23</sup>. El ideal de la persecución de la felicidad que se incluye entre los fines de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos exige esa misma conversación ciudadana.

Para Cavell, la gran carencia<sup>24</sup> de la *Teoría de la Justicia* (1971) de Rawls es haber omitido las aspiraciones de una filosofía perfeccionista, del corte de Emerson o

---

Francesco D'Agostino, reflexionando sobre la situación de la familia cristiana en el mundo de hoy, habla de la transición de la misma desde visiones institucionales hacia visiones que la configuren como una “comunidad de vida y amor”, sin disolverse en argumentos meramente individualistas (D'Agostino, 1991).

<sup>22</sup> La figura clave para expresar dicha libertad y consentimiento es la figura de Nora en *Casa de muñecas*. Otra de las referencias que está continuamente presente en la obra de Cavell, y que tiene un lugar estratégico tanto en *Pursuits of Happiness*, como en *Cities of words*, en la que dedica un capítulo a la obra de Ibsen (Cavell, 2005: 247-264).

<sup>23</sup> Cavell señala con mucha penetración y capacidad de síntesis la defensa de los derechos naturales del individuo frente al escepticismo utilitarista de Hume, que “planteará tan cómica e ingeniosamente... «En vano nos preguntarán en qué documento se ha registrado ese estatuto de nuestras libertades»... «No fue escrito en pergamino, ni en hojas o cortezas de árbol», pero Locke había planteado la cuestión un siglo antes, y la había respondido. La respuesta de Locke: «El mundo nunca ha existido, ni existirá, sin cierto número de hombres en ese estado [de naturaleza]». (Cavell, 2007: 79)

<sup>24</sup> Algo que trató ya en *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism* (Cavell, 1990), pero que *Cities of words* desarrolla con profusión. Estamos tentados de preguntar, ¿no puede ser valorada esta última obra como una alternativa en la lectura de la filosofía de Rawls, más en concreto de sus *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Rawls, 2000)? ¿No resulta patente la diferencia entre dos modos de plantear la evolución del pensamiento moderno? Mientras que para Rawls lo decisivo es una vuelta a Hume, Kant y Hegel, la indagación de Cavell no sólo incluye a Platón y Aristóteles, sino también a autores como Nietzsche, Emerson

Nietzsche, que viene a coincidir con la aspiración más netamente filosófica. La propuesta rawlsiana busca satisfacer las exigencias del deontologismo (el papel del deber y de la justificación de la norma de filosofía de Kant) así como las del teleologismo (el cálculo racional de bienes que puede encontrarse en Mill). Pero ignora que las personas puedan exigir que el propio orden de la justicia no deje al margen sus aspiraciones de libertad (Cavell 2003: xiii)<sup>25</sup>.

La propuesta de Rawls busca condensar las aspiraciones morales de la filosofía moderna y se concibe como una culminación de la misma, en la medida que los principios de la justicia —y su prolongación en el consenso entrecruzado del liberalismo político (Rawls, 2005) o en la esfera internacional a través del derecho de gentes (Rawls, 2001)— representan lo que una persona razonable y racional no debería dejar de admitir. Pero, plantea Cavell, ¿una persona así pone entre paréntesis su relación con los otros?<sup>26</sup>.

---

o Freud, a literatos como Shakespeare, Ibsen, Henry James o G.B. Shaw, al propio Rawls, y a las películas del Hollywood clásico sobre los géneros del rematrimonio o del melodrama de la mujer desconocida? ¿Hace falta una mayor prueba de dos estilos de hacer filosofía en los que la constrictión intelectual de Rawls hacia sus planteamientos es respondida por Cavell por la reclamación de una constante necesidad de libertad en la indagación filosófica? Sobre esto último ya había justificado años antes: "...según mi manera de pensar, es como si el cine hubiera sido creado para la filosofía —para reconducir todo lo que la filosofía ha dicho sobre la realidad y su representación, sobre el arte y la imitación, sobre la grandeza y el convencionalismo, sobre el juicio y el placer, sobre el escepticismo y la trascendencia, sobre el lenguaje y la expresión—.

<sup>25</sup> Para Cavell la *Teoría de la Justicia* parece utilizar el artificio de la posición original y del velo de la ignorancia para hurtar lo que es materia de la reflexión filosófica principal a juicio del perfeccionismo: "...quiénes resultamos ser, cuál es nuestra postura hacia el grado de conformidad con la justicia que hemos alcanzado... sin el registro del perfeccionismo moral la teoría de Rawls no puede alcanzar su meta de ser capaz de decir (a sí mismo, al menos) que uno mismo está por encima de todo reproche, o más bien de hacer aquello a lo que esa exigencia, si pudiera decirse, se refiere" (Cavell, 2007: 188).

<sup>26</sup> Rawls concibe que los principios de la justicia no serán rechazados por una persona racional y razonable, y con ello introduce la idea de que una persona así está "por encima de todo reproche". Ante la misma, Cavell objeta: "Decir algo similar a 'estoy por encima de todo reproche' es poner fin a mi relación con el otro y, en este sentido, dañar la textura de mi sociedad" (Cavell, 2007: 194). Y objeta con toda gravedad: "Cuanto más llegue a presentarse la sociedad como un 'proyecto voluntario', es decir, cuanto más me parezca que soy responsable de la manera en que es, más me expongo a preguntarme si puedo querer una sociedad con el actual grado de desigualdad esté a mi favor (Por esto el consentimiento de arriba sigue siendo un problema). Con el advenimiento de la democracia resulta posible un nuevo sentimiento de culpa política, que surge de una nueva intimidad civil, de la cual, por decirlo así, nos había protegido la jerarquía" (Cavell, 2007: 201).

Las exigencias del reconocimiento del otro, la necesidad de superar adecuadamente el escepticismo acerca del mismo, apuntan a que, en la posición original, diseñada por Rawls para actualizar la hipótesis metodológica del “estado de naturaleza”, se fuerza a los que entran en la misma a renunciar a plantearse lo que más importa en la vida y, por tanto, a renunciar a la filosofía<sup>27</sup>.

Pero, como ya hemos apuntado, no es un asunto marginal. Resulta perfectamente coherente con la propuesta de Rawls. Su lectura de filosofía moderna parece tener como finalidad lograr un asentimiento racional avalado a sus principios de la justicia. Cavell señala consecuencias poco deseables de esta propuesta: la propia democracia americana podrá crear, estará creando de hecho, nuevos problemas de justificación de la desigualdad, en la medida en que se trata de una desigualdad moralmente justificada; unido a lo anterior, si la aspiración de los ciudadanos que suscriben la teoría de la justicia es ser considerados por encima de todo reproche, en ese mismo instante está negando la relación con el otro.

---

<sup>27</sup> Cavell sostiene que a la filosofía le corresponde favorecer la actitud de la vigilancia intelectual, la advertencia contra los riesgos del conformismo, o, en un grado mayor de gravedad, de la alienación, de estar captando de un modo interesado una visión distorsionada de la realidad. Para Cavell la alienación de los relativamente aventajados amenaza tanto la democracia como la de los que sufren una desventaja relativa. ¿Qué tipo de amenaza? Él mismo responde: “La amenaza no es la del resentimiento o la envidia, sino la del desdén y el esnobismo culpable, una tendencia a distanciarse de los costes culpables de la democracia, del descenso del gusto, la mendacidad del discurso público, la intolerancia de la diferencia. El desdén puede entenderse como una reacción que embota la culpa de la ventaja, un embrutecimiento de la imaginación política que nos hace indiferentes a la desigualdad y aquiescentes al estado de naturaleza que exige (como advertía Locke) allí donde no es efectivo el consentimiento compartido” (Cavell, 2007: 202). El perfeccionista emersoniano no se resigna ante esa realidad, sino que tiene capacidad de crítica y de propuesta: “... observa esas vida de su sociedad y se da cuenta de que alguien con buen corazón no desearía llevar esa vida inequívocamente, por mucho que quisiera, con cierta cargazón del corazón, obedecer las leyes de la sociedad... lo que falta, en términos emersonianos, es liberalidad de pensamiento, imaginación de la aventura y cierto grado de regocijo y asombro ante las diferencias de los otros, cosas a las que todos tienen derecho a aspirar. Las artes importan, en consecuencia, en la medida en que son piedras de toque indispensables de tales ideales” (Ibidem).

#### 4. LA NECESIDAD DE NO TERMINAR SINO DE PROLONGAR LA CONVERSACIÓN POLÍTICA

La pregunta defensiva que se le puede hacer a Cavell en estos momentos resulta fácil de enunciar: ¿Qué alternativa propone a la Teoría de la Justicia? La respuesta se puede extraer de lo que hemos expuesto hasta este mismo momento. No se trata de proponer una alternativa, sino de denunciar un modo de hacer filosofía política que la cierra en principios de una teoría política, que tienden a clausurar la aportación filosófica.

Para no cerrar la conversación filosófica hace falta abrir las puertas a la aportación de las personas, a que sus juicios estéticos, que conllevan la fuerza del placer intelectual experimentado en primera persona<sup>28</sup>. Pero en tiempos en que la alianza entre el poder político y económico condicionan continuamente el discurso público de manera que el ciudadano solo puede aspirar a un resignado aprendizaje, la filosofía invita, según Cavell, a una sana chifladura<sup>29</sup> y a la alegría<sup>30</sup>. Solo así, señala Cavell, se estará en condiciones de defender la democracia, que

---

<sup>28</sup> Cavell lo señala en su memorable texto de interpretación del baile de Fred Astaire en *The Band Wagon* (“Melodías de Broadway”, Vincente Minnelli, 1953): “Mi propuesta provoca una perplejidad aún mayor —incluso a mis propios ojos— cuando afirmo que el caso de Astaire no solo plantea una reivindicación estética en nombre del placer compartido de su arte, sino también cierta reivindicación política en virtud de la cual su modo artístico —modo que, digamos, se apropia de sus logros de la danza negra— no solo resulta, a mi juicio, aceptable, sino que encarna un asombroso embellecimiento de la cultura norteamericana, un embellecimiento que convierte mi alabanza de su obra en expresión de mi aceptación de la parcial democracia estadounidense más feliz u optimista de lo que de otra manera sería” (Cavell, 2014: 96-97).

<sup>29</sup> Una manera paradójica de proponer la reivindicación perfeccionista de la lucidez filosófica: “La justicia del título de ‘comedias chifladas’, usado para nombrar un género de Hollywood que incluye indiscriminadamente las comedias de enredo matrimonial, reside en que esas comedias sugieren en conjunto que la elevada promesa que América se ha hecho a sí misma de ser algo nuevo para el mundo la deja sin protección contra el (auto)reproche de no vivir según esa promesa. Eso otorga a sus ciudadanos, en el mejor caso, la tendencia a estar —como en la descripción que hace Clark Gable en *Sucedió una noche*— chiflados” (Cavell, 2007: 202).

<sup>30</sup> La figura de Emerson resulta clave para reivindicar la alegría: “Una crítica característica de Emerson consiste en decir que carece de sentido de la tragedia, pues, de otro modo, ¿cómo puede parecer que predica tan persistentemente la alegría? Pero supongamos que lo que Emerson percibe, cuando habla de que sus conciudadanos viven en un estado de secreta melancolía, es que, en una democracia, que depende de la voluntad de actuar por el bien común, la desesperación es una emoción política, que menoscaba tanto la participación como la paciencia” (Cavell, 2007: 39).

depende de la voluntad de actuar por el bien común. La alegría es necesaria, parafraseando a Cavell, al menos en la misma proporción en que la desesperación atenta contra la ilusión, el deseo de participar y de ser perseverantes en la búsqueda de la felicidad y del bien. Pero nada mejor que concluir así esta contribución al merecido homenaje que se dedica a su obra:

Así, cuando Emerson pide al escolar americano que... nos eleve y alegre, está pidiendo un paso de valor político, que nos garantice que no estamos solos en nuestro compromiso con la justicia, que nuestro sentido de una identidad inalcanzada no es una escapatoria, sino más bien un indicio de nuestro compromiso con la ciudad inalcanzada, un compromiso dentro de aquel que mantenemos, del que, como sabemos, no hay ninguna buena razón para desistir (Cavell 2007: 39).

Antonio Lastra

Escuela de Filosofía del Ateneo de Valencia  
antonioastra@latorredevirrey.es

José-Alfredo Peris-Cancio

Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir  
alfredo.peris@ucv.es

## BIBLIOGRAFÍA

- CAVELL, S. (1979): *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press. [Cavell, S. (2003). *Reivindicaciones de la razón*. (D. Ribes Nicolás, Trad.) Madrid: Síntesis].
- CAVELL, S. (1981): *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge MA: Harvard University Press. [Cavell, S. (1999). *La búsqueda de la felicidad. La comedia de enredo matrimonial en Hollywood*. (E. Iriarte & J. Cerdán, Trads.) Barcelona: Paidós-Ibérica].
- CAVELL, S. (1990): *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism. The Carus Lectures, 1988*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- CAVELL, S. (1996): *Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*. Chicago: The University of Chicago Press. [Cavell, S. (2009). *Más allá de las lágrimas*. (D. Pérez Chico, Trad.) Boadilla del Monte, Madrid: Machadolibros].
- CAVELL, S. (2002): *Must We Mean What We Say?* Cambridge, New York: Cambridge University Press. [Cavell, S. (2017). *¿Debemos querer decir lo que decimos?* (D. Ribes Nicolás, Trad.) Zaragoza: Universidad de Zaragoza].
- CAVELL, S. (2003): *Disowning Knowledge. In Seven Plays of Shakespeare. Updated edition*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press. [Cavell, S. (2016). *Conocimiento repudiado en siete obras de Shakespeare*. (Antonio Lastra, A. Llopis, Trads.) Madrid: Apeiron].

- CAVELL, S. (2003): Emerson's Constitutional Amending: Reading "Fate". En S. Cavell, *Emerson's Transcendental Etudes* (pp. 192-214). Stanford, California: Stanford University Press.
- CAVELL, S. (2005): *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press. [Cavell, S. (2007). *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*. (J. Alcoriza y A. Lastra. Trans.) Valencia: Pre-Textos.
- CAVELL, S. (2006): *Philosophy the Day After Tomorrow*. Cambridge MA: Harvard University Press. [Cavell, S. (2014). *La filosofía pasado el mañana*. (D. Paradela López. Trad.) Barcelona: Ediciones Alpha Decay.
- CAVELL, S. (2010): La filosofía como educación para adultos. En A. Lastra, *Stanley Cavell, mundos vistos y ciudades de palabras* (pp. 17-26). Madrid: Plaza y Valdés.
- FRYE, N. (1965): *A Natural Perspective*. New York: Columbia University Press.
- GRAMSCI, A. (1986): *Cuadernos de la cárcel, Vol. IV*. México: Ediciones Era.
- JACKSON, L. (2017): Reading Silence [Excerpt from Skepticism and Redemption: The Political Enactments of Stanley Cavell]. *Conversations: The Journal of Cavellian Studies*, 74-94.
- LASTRA, A. (2007): Stanley Cavell y la cultura contemporánea. En A. Lastra, *Emerson como educador* (pp. 145-163). Madrid: Verbum.
- LASTRA, A. (2010): El cine nos hace mejores. Una respuesta a Stanley Cavell. En A. Lastra, *Stanley Cavell, mundos vistos y ciudades de palabras* (pp. 105-117). Madrid, México: Plaza y Valdés.
- MACINTYRE, A. (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Indiana Press. [MacIntyre, A. (1995). *Justicia y racionalidad. Concepto y Contextos*. (Alejo G. Sisón. Trad.) Barcelona: Eiusa].
- MACINTYRE, A. (1994): *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. [MacIntyre, A. (1992). *Tres versiones rivales de la ética*. (Rogelio Rovira. Trd.) Madrid: Rialp].
- MACINTYRE, A. (1999): *Dependent Rational Animals*. London: Carus Publishing Company. [MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*. (B. Martínez de Murguía, Trad.) Barcelona: Paidós.
- MACINTYRE, A. (2007): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. [MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. (Amelia Valcárcel. Trad.) Barcelona: Crítica].
- NORRIS, A. (2006): Introduction: Stanley Cavell and the Claim to Community. En A. Norris, *The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy* (pp. 1-18). Stanford, California: Stanford University Press.
- NORRIS, A. (2006): Political Revisions: Stanley Cavell and Political Philosophy. En A. Norris, *The Claim to Community. Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy* (pp. 80-97). Stanford, California: Stanford University Press.

- PÉREZ CHICO, D. (2006a): La herencia emersoniana en Stanley Cavell: el perfeccionismo moral. *La Torre del Virrey*, 3-12.
- PÉREZ CHICO, D. (2006b): La verdad del escepticismo: consideración a partir de Cavell y el problema del mundo externo. *Laguna. Revista de Filosofía*, 49-76.
- PÉREZ CHICO, D. (2008): Escepticismo como tragedia intelectual: Stanley Cavell y el problema de las otras mentes. *Revista de Filosofía*, 45-65.
- PÉREZ CHICO, D. (2010): Filosofía sin lágrimas. En A. Lastra (ed.), *Stanley Cavell, mundos vistos y ciudades de palabras* (pp. 57-85). Madrid: Plaza y Valdés.
- RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2000): *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge (Mass), London: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2001): *The Law of Peoples (with "The Idea of Public Reason Revisited")*. Cambridge (Mass); London: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2005): *Political Liberalism. Expanded Edition*. New York: Columbia University Press.
- READ, R., y GOODENOUGH, J. (2005): *Film as Philosophy. Essays on Cinema After Wittgenstein and Cavell*. New York: Palgrave MacMillan.