

RESPONSABILIDAD Y DESACUERDOS MORALES.
STANLEY CAVELL SOBRE LA FILOSOFÍA, LO ORDINARIO
Y LA RACIONALIDAD

RESPONSIBILITY AND MORAL DISAGREEMENTS.
STANLEY CAVELL ON PHILOSOPHY, THE ORDINARY AND RATIONALITY

Guadalupe Reinoso¹

DOI: 10.26754/ojs_arif/a.rif.201924152

RESUMEN

La filosofía de S. Cavell emprende una revisión del pasado filosófico a través del análisis del escepticismo moderno. Esta revisión no intenta dar una respuesta al desafío, sino entender las motivaciones que hacen que el escéptico niegue con sus dudas nuestra confianza ordinaria en el mundo y en los otros. Para el autor norteamericano lo que el desafío escéptico revela es que se establece una diferenciación entre cómo opera nuestro concepto de conocimiento en relación con el problema del mundo externo y cómo opera el concepto de auto-conocimiento en relación con el problema de las otras mentes. Desde mi perspectiva, esta diferencia establece a su vez, modos diferentes de comprender la naturaleza de los desacuerdos.

Los desacuerdos en moral han sido generalmente evaluados bajo el ideal de las virtudes epistémicas que funcionan para el concepto de conocimiento. Cavell revisa críticamente este ideal e interpreta a los desacuerdos no como fallas epistémicas a superar, sino como desacuerdos en los que los participantes deben hacerse responsables de lo que dicen sin que necesariamente se busque un acuerdo definitivo. Esto implica, desde mi lectura, una modificación en el modo en el que interpretamos nuestro concepto de racionalidad.

PALABRAS CLAVE: S. Cavell, filosofía, lo ordinario, desacuerdos morales, racionalidad.

¹ ORCID: 0000-0003-0003-5732.

ABSTRACT

The philosophy of S. Cavell begins a review of the philosophical past through the analysis of modern skepticism. This review is not intended to give an answer to the challenge, but to understand the motivations that make the skeptic deny his ordinary confidence in the world and in others with his doubts. For the North American author, what the skeptical challenge reveals is that a differentiation is established between how our concept of knowledge operates in relation to the problem of the external world and how the concept of self-knowledge operates in relation to the problem of other minds. From my point of view, this difference in turn establishes different ways of understanding the nature of disagreements.

Moral disagreements have generally been evaluated under the ideal of epistemic virtues that work for the concept of knowledge. Cavell critically reviews this ideal and interprets disagreements not as epistemic failures to overcome, but as disagreements in which participants must take responsibility for what they say without necessarily seeking a definitive agreement. This implies, from my reading, a modification in the way in which we interpret our concept of rationality.

KEYWORDS: S. Cavell, Philosophy, the Ordinary, Moral Disagreements, Rationality.

“Me anima la desconfianza hacia toda conjetura elevada y la simpatía por los viejos prejuicios y afanosas opiniones de la humanidad; están mal expresados, pero bien fundados”.

(G. Santayana)²

1. EL CRITICISMO FILOSÓFICO: REVISIÓN SIN REFUTACIÓN

La filosofía de Stanley Cavell (1926-2018) puede ser entendida como una filosofía que pregunta por sí misma, por la relación con su propia historia y por aquello que la diferencia de otras manifestaciones de la cultura como la literatura y la ciencia. Desde este enfoque, se niega que esta tarea se establezca como una meta-filosofía entendida como una filosofía de la filosofía (Cf. Cavell 1976: xviii). Así, la interrogación de la filosofía por sí misma es asumida como una pregunta filosófica y parte de su labor consiste en esta revisión de sí misma no de modo

² G. Santayana, *Skepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy*, New York, Charles Scribner's Sons, 1923. Citado en Faerna (2008: 67).

abstracto, sino situado, al preguntar por las dificultades que se nos aparecen cuando nosotros mismo hacemos filosofía. La relación con el pasado en clave de *criticismo* filosófico exige, para Cavell, un reconocimiento del sujeto que interroga como un sujeto siempre situado en un presente particular que determina la clase de interrogantes que se formulan. En “Foreword: Audience for Philosophy”, las primeras páginas de la compilación de ensayos titulado, *Must we mean what we say?* (1976) señala refiriéndose al fenómeno de lo moderno:

The essential fact of (what I refer to as) the modern lies in the relation between the present practice of an enterprise and the history of that enterprise, in the fact that this relation has become problematic. Innovation in philosophy has characteristically gone together with a repudiation (...) of most of the history of the subject. But in the later Wittgenstein, the repudiation of the past has a transformed significance, as though containing the consciousness that history will not go away, except through our perfect acknowledgment of it (in particular, our acknowledgment that it is not past), and that one's practice and ambition can be identified only against the continuous experience of the past (...) But 'the past' does not in this context refer simply to the historical past; it refers to one's own past, to what is past, or what has passed, within oneself, (Cavell 1976: xix-xx)³.

Esa pregunta por el pasado desde el reconocimiento del presente es lo que le permite al autor norteamericano entender la tarea de la filosofía contemporánea no como una refutación de los problemas modernos, sino como una práctica de revisión y de búsqueda de sentido. La pregunta por la clase de desacuerdos que tenemos con las prácticas filosóficas del pasado —sin asumir que la única meta filosófica sea el principio de unicidad racional, esto es, que la tarea sea la de convergencia en un acuerdo definitivo— supone que la evaluación de los desacuerdos filosóficos no se reduce sólo a un modelo de impugnaciones.

³ “El hecho esencial de (a lo que me refiero como) lo moderno radica en la relación entre la práctica actual de una empresa y la historia de esa empresa, en el hecho de que esta relación se ha vuelto problemática. La innovación en filosofía ha ido característicamente junto con un repudio (...) de la mayor parte de la historia del tema. Pero en el último Wittgenstein, el repudio del pasado tiene un significado transformado, como si contuviera la conciencia de que la historia no desaparecerá, excepto a través de nuestro reconocimiento perfecto de ella (en particular, nuestro reconocimiento de que no es pasado), y que la práctica y la ambición de uno solo pueden identificarse contra la experiencia continua del pasado (...) Pero ‘el pasado’ en este contexto no se refiere simplemente al pasado histórico; se refiere al pasado de uno, a lo que es pasado o lo que ha pasado dentro de uno mismo”, (mi traducción).

Dos preguntas pueden servir de clave de lectura para la obra de Cavell, especialmente para el primer período y se formulan en relación con la herencia filosófica que somete a criticismo: por un lado no busca refutar u ofrecer argumentos en contra del escéptico moderno, más bien busca comprender los motivos que impulsan al escéptico a plantear el tipo de dudas que establece. De esta forma la pregunta cardinal es ¿cuál es la *verdad* —el sentido— del escepticismo? La segunda cuestión se articula con la primera ya que Cavell entiende que el escéptico niega lo que nos resulta más cotidiano y confiable de ahí que el interrogante quede formulado del siguiente modo: ¿cuál es el estatus de lo *ordinario*? La verdad debe ser entendida en el contexto de pensamiento cavelliano cómo una pregunta por el sentido del escepticismo, porque el escéptico duda de lo que duda, porque el escéptico niega nuestras intuiciones más básicas con sus dudas. La respuesta a la pregunta por la verdad del escepticismo no ofrece un respuesta refutatoria, sino una comprensión de los motivos que nos llevan vernos tentados por una posición que socava nuestra confianza ordinaria en el mundo y en los otros y en los modos de interactuar entre nosotros y el mundo. Desde la perspectiva de Cavell no hay una oposición entre esta confianza ordinaria y esta pretendida negación de lo ordinario, más bien hay que entender cómo opera esta duda al buscar alejarse de lo cotidiano. “el problema no es cómo refutar al escéptico, sino cómo reconducirlo a la creencia; cómo reconciliar, en definitiva, sus dudas con nuestras certezas” (Faerna 2008: 65).

En cuanto a lo ordinario, la lectura de Cavell invita a considerar que la filosofía no entra en conflicto —ni en contraposición— con el lenguaje cotidiano cuando niega aquello que sabemos o tenemos por verdadero (como la existencia del mundo exterior, etc.), más bien refleja el intento por escapar a las formas de vida que son lo único que puede proporcionar coherencia a la expresión de lo sabido o tenido por verdadero en nuestro lenguaje más cotidiano. Comprender los motivos profundos que llevan a este intento es aquello que configura la tarea de la filosofía. Precisamente, para Cavell la aplicación del procedimiento desarrollado por la filosofía del lenguaje ordinario a los casos y ejemplos utilizados por el escéptico, no implica una refutación y crítica del escepticismo moderno y, en general, tampoco se configura como rechazo de la filosofía tradicional en conjunto. Si bien esta modalidad de Oxford tiene la pretensión de constituirse como un nuevo método, conserva respecto al pasado filosófico una relación compleja que no puede describirse sólo bajo los parámetros de ruptura o de vanguardia. De aquí se desprende una idea de revisión, y no simplemente de repudio, que consiste en el ofrecimiento de nuevas lecturas que tensionen —muestren nuevos matices

de— las ya establecidas. Pero eso también implica que, como nuevo lector, debe contextualizar ese pasado en nuestro presente, teniendo en cuenta que quien realiza la “revisión” siempre es un sujeto situado que debe asumir la responsabilidad de la lectura que está realizando.

En la revisión iniciada por Cavell del problema del escepticismo se establecen una diferenciación entre dos problemas: el problema del mundo externo y el problema de las otras mentes. Esta asimetría planteada otorga pistas en el modo de entender la particularidad de los desacuerdos morales y los modos en lo que asumimos nuestra racionalidad opera.

2. ESCEPTICISMO Y EL RECHAZO DE LO ORDINARIO: EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO Y EL PROBLEMA DE LAS OTRAS MENTES

Hay tres elementos claves que tejen el primer periodo de pensamiento de Stanley Cavell, especialmente en *Must we mean what we say?* (1976) y en *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (1979) y que articulan buena parte de la obra posterior, especialmente, *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism* (1994): la evaluación del escepticismo moderno, la metodología de la filosofía del lenguaje ordinario heredada de su maestro Austin y las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein⁴. De modo original Cavell interpreta

⁴ Importa entender que en esta trama de herencias no se interpreta a Wittgenstein como un representante de la filosofía del lenguaje ordinario, ya que los procedimientos de Austin se diferencian del método del austríaco: el primero supone que las distinciones que pueden plantearse a partir de las descripciones de los usos de expresiones en el lenguaje cotidiano permiten entender ciertos temas filosóficos. Para Smith (2005) el método de Austin parece tener el propósito de construir una teoría iluminadora y explicativa de lo real ya que “cuanto más distinciones conceptuales uno hace, tanto mejor puede entender la realidad; el lenguaje ordinario es la primera y quizás más importante fuente de distinciones conceptuales; así, las observaciones sobre el uso del lenguaje ordinario son un instrumento poderoso en la comprensión de los fenómenos que queremos entender” (Smith 2005: 145); el segundo, en cambio, posee un método que emplea observaciones sobre el uso del lenguaje ordinario pero cuya finalidad es hacer una “terapia” que disipe las confusiones conceptuales porque “los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por la simplicidad y cotidianidad (se puede no reparar en algo —porque siempre se tiene ante los ojos). Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre” (IF §129). Unos años antes, en el *Cuaderno Azul* (1976), Wittgenstein explicaba estas confusiones conceptuales de la siguiente manera: “un filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido, un hombre que no vea lo que todo el mundo ve; por otra parte, su desacuerdo con el sentido común no es

la filosofía de Wittgenstein, sirviéndose de una peculiar valoración de “la verdad” del escepticismo moderno (esto es, el que paradigmáticamente presentó Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* —1641—, de decisiva fortuna en las discusiones epistemológicas y ontológicas hasta la fecha). Cavell no reduce la cuestión escéptica en Wittgenstein a un espacio exclusivamente epistemológico; entiende, en cambio, que constituye la expresión de “un impulso a negar la condición humana” presente asimismo en manifestaciones culturales como la literatura, el cine, el arte.

Si bien la interpretación que Cavell ofrece sobre el escepticismo resulta novedosa, es fácil reconocer en ella la herencia wittgensteiniana de que determinadas formulaciones filosóficas son observaciones gramaticales: no se refieren a cuestiones de hecho que puedan contrastarse empíricamente, sino que expresan el modo en que usamos nuestros conceptos y determinan la significación de nuestras formulaciones. De este modo, el propio Wittgenstein no habría podido (ni habría pretendido) sustraerse al valor de la pregunta escéptica (Cf. Corredor 2018). Para el norteamericano las lecturas que sostienen que Wittgenstein formula una exitosa estrategia anti-escéptica, reducen el valor que expresa dicha problemática y no evidencian la importancia que la cuestión entrañaba para el austríaco ni el lugar que le asigna a lo ordinario en su filosofía. En este sentido y aplicado al tratamiento del escepticismo en *Sobre la Certeza*, las opiniones sobre los ejemplos que utiliza Moore en contra del escéptico sólo cobran relevancia si se comprende que para Wittgenstein exhiben interés filosófico aun cuando no puedan considerarse una refutación del escepticismo. El ansia por defender el sentido común, como queda expuesta en las estrategias de Moore y su búsqueda de una solución, demuestra su filiación a una concepción tradicional de la filosofía que entiende que el problema del conocimiento requiere una respuesta constructiva⁵. Por el contrario,

tampoco el del científico, que discrepa de las toscas opiniones del hombre de la calle. Es decir, su desacuerdo no está basado en un conocimiento de hecho más sutil. Por tanto, tenemos que buscar las fuentes de su perplejidad” (Wittgenstein 1976: 92). Sin embargo, y desde la lectura de Cavell, Austin y Wittgenstein comparten el diagnóstico sobre el escepticismo y es la noción de *crítica* enriquecida la que permite mostrar este “aire de familia”.

⁵ Así se establece una profunda diferencia entre los modos de concebir el método en filosofía de Moore y Wittgenstein. En el caso del británico, sigue vigente el compromiso con cierta noción de *análisis* asociado a una concepción del lenguaje que supone *el* significado ordinario compartido que revela una *cosmovisión* del sentido común (Ver Moore 1984). Wittgenstein, en cambio, revela en su segunda filosofía un profundo rechazo por esta noción de análisis en relación con su nuevo enfoque praxiológico y plural sobre el lenguaje. Fann plantea esta modificación en el método filosófico exhibido por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*

Wittgenstein no busca refuta el escepticismo moderno, sino señalar, a partir de su tratamiento terapéutico, su valor filosófico.

El problema del escepticismo moderno, a partir del proceso de la duda, puso en entredicho, en primer lugar, la posibilidad de conocer y probar la existencia del mundo circundante, y, en segundo lugar, extendió esta problemática a la posibilidad de conocer y saber que existen otros como *yo*. La primera cuestión refiere a cómo heredamos el concepto de conocimiento y la búsqueda de certezas y garantías epistémicas de la filosofía moderna. La segunda cuestión, es cómo se configura la noción de sujeto y la de autoconocimiento, tópicos centrales para delimitar el estatus y el modo de comprensión de la dimensión moral y práctica de nuestras formas de vida. Desde el enfoque de Cavell se presenta una asimetría entre las dudas generales y las altas exigencias impuestas al concepto de conocimiento y las bajas exigencias epistémicas en nuestro trato con otros. Así, el concepto de fallo o error epistémico que opera en el caso del problema del mundo externo se modifica con respecto al caso de las otras mentes, ya que, según Cavell, el que yo falle en alguna proyección no me lleva a la duda general de la existencia de los otros porque las proyecciones son siempre restringidas: “ya sé todo lo que el escéptico concluye, que mi ignorancia de la existencia de los otros no es el destino de mi condición natural como cognoscente humano, sino mi modo de habitar esa condición”, (Cavell 2003, citado en Pérez Chico 2008: 60). Asumiendo las enseñanzas de Wittgenstein se muestra que aquello que el escéptico revela no es una discordancia e incompreensión que se manifiesta entre nosotros y una realidad —externa y ajena—, sino entre nosotros y nuestro lenguaje, entre nosotros y nuestras maneras de actuar y de describir lo que hacemos. Es por esto mismo que se habla de mitología, superstición o embrujo del lenguaje porque no se trata de un error (Cf. Bouveresse, 2001). Lo que se señala con estas reflexiones es que el tipo de criterios a los que apelamos y gobiernan nuestra vida cotidiana con otros son criterios que no otorgan certeza en tanto ideal epistémico como los que exige el epistemólogo moderno: “lo que se pone en entredicho en este segundo desafío es ‘el bloqueo del yo como fuente de validez’” (Cf. Cavell 2003: p. 14). Es decir, la posibilidad de error en el trato con otros no es el resultado de una investigación, sino de cómo asumo, vivo, la falibilidad de las relaciones humanas.

(1953) respecto al desarrollado en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918): “en vez de buscar los principios unificadores, que oscurecen los detalles y llevan a la abstracción de esencias, nos llamará la atención, caso por caso, de ‘usos’ lingüísticos reales o imaginarios” (Fann 1992: 103).

Este modo falible de asumir los vínculos entre las personas no niega la centralidad del mutuo entendimiento. En palabras de Austin: “(...) creer en otra persona, en su autoridad y testimonio, es parte esencial del acto de comunicar, un acto que todos ejecutamos constantemente. Es una parte tan irreductible de nuestra experiencia (...) pero no hay ninguna ‘justificación’ de que lo hagamos como lo hacemos” (Austin 1989: 117). De esta manera, y como veremos en el último apartado, este modo de comprensión del trato entre personas como un trato falible que no posee un ideal de corrección epistémica modifica tanto el modo en el que los desacuerdos morales son entendidos como las posibilidades de lograr acuerdos definitivos en ese ámbito. Para determinar el alcance de esta perspectiva analizaremos primero el lugar que se le otorga a lo ordinario.

3. EL SABER DE LO ORDINARIO

Cavell combina las enseñanzas wittgensteinianas con la propuesta de la filosofía Oxford, que de manera novedosa expone una interpretación del lenguaje ordinario. Esto le permite corregir lo que ha llevado a muchos a malinterpretar la *verdad* del desafío escéptico porque entienden que dichos procedimientos se restringen a denunciar que el uso de los conceptos, por parte de los epistemólogos tradicionales, se sale del contexto de nuestros usos ordinarios. De este modo Cavell explora, a partir del problema del escepticismo y el intento filosófico de dar respuesta, el tema más general en el que está interesado y que vertebra gran parte de su obra: el estatuto de lo ordinario. No hay posibilidad de formular una respuesta desde nuestros compromisos metafísicos, sino comprender la motivación de las dudas radicales a través del reconocimiento del lenguaje que es el que articula lo ordinario, esto es, las esferas de la existencia humana: vida, pensamiento y acción. Sin embargo este reconocimiento no debe ser entendido como un saber —un *saber-que*— argumentativo preciso que refuta las dudas del escéptico. El lenguaje ordinario posee una vaguedad e imprecisión que no se relaciona con una falla epistémica de nuestra parte por lo que no requiere corrección o sustitutos por parte de la filosofía. Este enfoque exige más bien un nuevo modo de concebir el lenguaje que no lo entienda —en sus estadios más básicos— como un reflejo o representación de la realidad como su función principal, más bien como una habilidad, una práctica que debe ser comprendida como un *saber-cómo* que muchas veces opera de modo implícito. Esto no significa que no podamos analizar lo ordinario y preguntar por el vínculo entre realidad y lenguaje pero ya no será una pregunta atravesada por la noción de representación adecuada o inadecuada, sino

por una pregunta acerca de qué nos lleva a preguntar de este modo distante sobre aquello que es lo más cercano, qué nos hace olvidar o sentir extrañados en nuestra relación con los otros y con el lenguaje. De ahí que no se los considere como problemas ontológicos o epistemológicos, sino como problemas conceptuales y lingüísticos.

Como ya advirtió Pitkin (1984) la filosofía del lenguaje ordinario desde sus orígenes debió enfrentar dos acusaciones: la primera, que no poseía un método preciso ni científico para dar cuenta del lenguaje; la segunda, que la apelación al lenguaje ordinario como punto de referencia para la labor filosófica tiende a constreñir la especulación y detección de problemas. De otro modo, el sentido común muchas veces resulta conservador y otras tantas, equivocado, entonces: ¿por qué la filosofía debería ajustar sus reflexiones a un ámbito que parece reducir su capacidad crítica? Si lo que se procura es que la filosofía se despliegue en su poder crítico debería darse un fuerte contraste entre sentido común y filosofía (Cf. Pitkin 1984: 19-35 y ss.). Frente a la primera crítica puede decirse que el modo de comprender el lenguaje que propone este enfoque, como una práctica que presenta inconsistencia —no entendida como errores—, facilita nuevos enfoques semánticos sobre los problemas derivados del pensamiento abstracto: como ya dijimos no son problemas ontológicos, sino lingüísticos. De este modo, no se ofrecen pruebas en un sentido científico porque el modo de argumentación se establece a través de la construcción de ejemplos y el poder de convencimiento que los ejemplos tengan dependerá del lector; lo que el ejemplo ilumine dependerá de lo que resulta confuso para quien filosofa. De ahí, y frente a la segunda crítica, apelar el vínculo de conexión con el lenguaje ordinario no constriñe la labor filosofía, más bien le da coordenadas para operar al explicitar los usos lingüísticos más comunes. Es importante entender que no se apela a las creencias del hombre común, sino a las regularidades de nuestro lenguaje, a contextos comunes en los que la palabra “está en su elemento” y que permiten iluminar lo que no entendemos o lo que nos confunde al filosofar. En otras palabras, la apelación al lenguaje ordinario no es una mera constrictión para el quehacer del filósofo en el sentido de que debemos asumir las creencias del “hombre común” o su forma de expresarse, “lo obligatorio no es el cúmulo de los pareceres corrientes, sino el mismo lenguaje ordinario en el que se expresan. Y es obligatorio no porque el hombre corriente se normativo para el teórico, sino porque el lenguaje ordinario es también él de este último”, (Pitkin 1984: 38). Afín a estas recomendaciones Cavell señala que debemos prestar atención a los procedimientos y al tipo de ejemplos con los que trabaja el epistemólogo tradicional porque allí se descubre la dificultad en conciliar el carácter convincente de su investigación

—que depende del evidente carácter ordinario de sus reflexiones— con el hecho de que un contexto ordinario (práctico) su pregunta sobre esos mismos ejemplos resulte absurda (Cf. Cavell 2003: 194). Esto permite entender que la diferencia entre el filósofo tradicional y el que apela al lenguaje ordinario la encontramos en las motivaciones que dan inicio a sus respectivas investigaciones: el primero, sospecha que nuestra descripción del mundo debe ser errónea, que estamos juzgando mal una situación real. El segundo, entiende que estamos malentendiendo nuestra propia conceptualización de una situación evidente.

Ahora bien, el enfoque asumido desde el lenguaje ordinario tampoco supone simplemente presentar sutilezas lingüísticas, la pregunta por las circunstancias y los usos de las palabras son preguntas por el mundo (Cf. Pitkin 1984: 36). Tanto Cavell como Pitkin entienden que los conceptos de criterio, gramática y formas de vida buscan establecer el tipo de vínculo que se da entre lenguaje y mundo. La gramática rige las ‘posibilidades de los fenómenos’ regulando ‘la clase de afirmación que realizamos respecto de los fenómenos’ (IF §90/97). Nuestros conceptos dependen del mundo porque son el producto “no tanto del mundo directamente, sino de nuestras vidas orientadas en ese mundo” y porque además aprendemos lenguaje y mundo al mismo tiempo (Cf. Pitkin 1984: 164-65). Asimismo, los conceptos se determinan en dos sentidos, en un sentido convencional por los juegos de lenguaje; en el otro, depende de precondiciones naturales. El que sean esos juegos y no otros no se explica como una pura arbitrariedad, dependen también del mundo y del modo natural en el que lo habitamos. Pitkin habla de “convenciones naturales” como los “rasgos de nuestras vidas y de nuestro mundo que, lógicamente, podrían bien haber sido de otra manera, pero suceden de este modo entre los hombres en todos los tiempos y lugares” (Pitkin 1984: 199). Lo ordinario se configura tanto por las precondiciones naturales subyacentes como por las convenciones que son arbitrarias y por la tensión que genera el carácter difuso entre estos elementos. La apelación a lo común o la problemática del acuerdo a este nivel se vincula en Wittgenstein con el concepto “formas de vida” que recoge ambos sentidos, la arbitrariedad de las convenciones y los condicionamientos naturales. Wittgenstein se pregunta si “el acuerdo humano decide qué es cierto y qué es falso” y responde: “es lo que los seres humanos dicen lo que es cierto y falso, y ellos concuerdan en el lenguaje que usan. No se trata de un acuerdo de opiniones, sino de formas de vida” (IF 241). Con todo, esta apelación a la noción de acuerdo que parece estructura lo ordinario no supone un fundamentación a la que pueda apelarse como garantía epistémica para dirimir entre los desacuerdos que se presentan. Wittgenstein entendió que los juegos de lenguaje ‘solo funciona, por supuesto, [si]

prevalece cierto acuerdo; pero el concepto de acuerdo no entra dentro del juego de lenguaje' (Wittgenstein 2015, §430).

Desde mi lectura, la apelación al lenguaje corriente y a lo ordinario no supone ofrecer lo común como una respuesta definitiva a los problemas filosóficos porque "lo común" es siempre materia de disputa. Asumiendo que lo ordinario se organiza desde limitaciones naturales y ciertas concordancias entre los hombres no es concebido como el terreno de acuerdos en los modos en el que nos expresamos y actuamos. Más bien es un ámbito en el que desacuerdo florece de modo permanente precisamente porque no hay determinaciones definitivas. El caso de los desacuerdos morales refuerza algunos de estos aspectos.

4. LOS DESACUERDOS MORALES: RESPONSABILIDAD Y RACIONALIDAD

En *The Claim of reason*, después de indagar los motivos que llevan al escéptico a formular sus dudas, Cavell explora el problema de las evaluaciones epistémicas de nuestro conocimiento como modelo para evaluar el fenómeno de lo moral. El fenómeno de la adquisición y evaluación del conocimiento (y la negación del mismo por parte del escéptico) ha sido asumido como algo obvio y esencial para nuestras formas de entender la racionalidad. De ahí que la estrategia ensayada se inicie con la elucidación de la clase de desacuerdos y su resolución como se dan en la ciencia y la epistemología y los desacuerdos en la esfera de la moral en el horizonte de la elucidación por el modelo de racionalidad que opera en nuestras formas de evaluar los desacuerdos. Parece establecerse una diferencia entre los argumentos de la ciencia (y la matemática) y los argumentos morales; los segundos, a diferencias de los primeros, no pueden ser dirimidos racionalmente (Cavell 2003: 343). Pero para Cavell esta conclusión centrada en el fallo epistémico de los desacuerdos morales se asienta en dos supuestos que deben ser "revisados": uno relacionado al modo de entender la naturaleza de la racionalidad; el otro, sobre la especificidad de los argumentos morales. Así entendido, el concepto de razón que opera en la afirmación que entiende a los desacuerdos morales por fuera del arbitrio racional implica que "la racionalidad de un argumento depende de que conduzca desde premisas que todas las partes aceptan, mediante pasos que todos puedan seguir, a un acuerdo sobre una conclusión que han de aceptar todos" (Cavell 2003: 343). En cuanto a la particularidad de los argumentos morales "es que la meta de un argumento moral consiste en el acuerdo sobre alguna conclusión, en particular, sobre una conclusión concerniente a lo que debería hacerse" (Cavell 2003: 343-44).

En oposición a este modelo Cavell comienza a indagar otra forma de entender los desacuerdos morales en los que la noción de acuerdo y resolución racional, que postula la existencia de solo de una forma correcta en la que deben hacerse las cosas en cada caso, no operan cómo único modelo evaluativo. No es que se niegue la importancia de la búsqueda de acuerdos en moral, más bien se intenta remarcar que “no se sigue que sin acuerdo —y en particular, aparte del acuerdo al que se llega de modos particulares, e.g., aparte de la intimidación, y sin acuerdo sobre una conclusión acerca de lo que debería hacerse— el argumento no tenga sentido” (Cavell 2003: 344). En otras palabras, la falta de acuerdo en moral no es indicio de irracionalidad o de fracaso epistémico del mismo modo que “el fracaso en las reivindicaciones ordinarias de conocimiento no indican la deficiencia del conocimiento en su conjunto” (Cavell 2003: 345). A partir de estas intuiciones, Cavell analiza algunos supuestos vinculados tradicionalmente al tratamiento de los desacuerdos en estas dos esferas, como el que la ciencia parte de “hechos” y la moral de “convicciones”, esto deriva en desacuerdos entendidos como desacuerdos sobre cuestiones de hechos y desacuerdos sobre actitudes. Algunos problemas derivados de estos supuestos son: los desacuerdos sobre actitudes son desacuerdo morales; los desacuerdos que no concluyen en acuerdo racional son irracionales; el mejor modelo para comprender y evaluar los desacuerdos en cualquier esfera son los desacuerdos sobre cuestiones de hechos por lo que la ciencia es el paradigma de nuestro mejor conocimiento y de nuestros mejores argumentos para llegar a acuerdos. De ahí que se establezca como modelo de nuestra racionalidad. Sin embargo, “los filósofos morales, al tomarlas como modelos de racionalidad, modelos que la moralidad no acierta a encajar, deben asumir que saben no sólo por qué el acuerdo es esencial a la racionalidad, sino qué es lo que gestiona dicho acuerdo en la lógica y la ciencia” (Cavell 2003: 354). Retomando la recomendación metodológica descrita sucintamente al inicio del trabajo, Cavell afirma “si lo que hace racional no es el hecho del acuerdo sobre proposiciones particulares, o sobre los modos reconocidos de llegar al mismo, sino el hecho de un *compromiso* con ciertos modos de argumentación cuya naturaleza misma estriba en llegar a un tal acuerdo, entonces la moralidad puede ser racional sobre exactamente la misma base, a saber, que nos comprometemos con ciertos modos de argumentación” (Cavell 2003: 353). Cavell puede hacer este acercamiento pues entiende que en ambas esferas se da una similitud que radica en “la necesidad de un compromiso (o ‘acuerdo’) respecto a qué habrá de contar como un ‘argumento’ o una ‘razón’ dentro de cada dominio” (Cavell 2003: 354). Asumir este compromiso es lo que nos hace responsables de lo que decimos y creemos.

La significación de la moral de cómo efectuar la descripción de una acción (...) sugiere que la ‘fundamentación’ epistemológica de la moralidad tan a menudo buscada (...) es un conocimiento de *personas*” (Cavell 2003: 357). Pero como ya vimos al analizar el problema de las otras mentes, al nivel de las personas el modelo epistemológico de conocimiento transparente no parece aplicarse. El trato entre personas siempre es falible de ahí que “para vivir en el mismo mundo moral no tenemos que estar de acuerdo el uno con el otro, pero hemos de conocer y respetar las diferencias mutuas” (Cavell 2003: 363). Ahora bien, y desde este enfoque, los desacuerdos florecen no porque estemos confundidos, o fallemos epistémicamente o porque seamos irracionales, el desacuerdo es un modo de la organización de lo ordinario que involucra sujetos concretos y diferentes, configuraciones sociales cambiantes, demandas fluctuantes. Esto no implica negar la posibilidad de búsqueda de acuerdos, sino una conciencia de la responsabilidad que tenemos frente a las creencias, opiniones y prácticas que poseemos porque son creencias, opiniones y prácticas adquiridas que pueden, a través del estudio de los contextos en los que emergen y la deliberación, ser potencialmente modificadas. De este modo, la apelación a lo ordinario y a la metodología propuesta por la filosofía del lenguaje corriente modifica, desde mi perspectiva, el modo en el que entendemos los desacuerdos y su posible resolución y el modo en el que la filosofía tradicional entendió cómo la racionalidad opera en los contextos de conflicto. Los desacuerdos profundos o irresolubles no siempre son indicios de nuestra falta de racionalidad; cierta clase de desacuerdos muestran más bien que nuestra racionalidad radica en la responsabilidad y respeto mutuo que asumamos frente al desacuerdo y no en lograr acuerdos definitivos.

Guadalupe Reinoso
FFyH, SeCyT, UNC
guadareino@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, J. L., (1989): “Otras mentes” en *Ensayos filosóficos*, Madrid: Alianza, pp. 87-117.
- BOUVERESSE, J. (2001): *La demanda de la filosofía: ¿qué quiere la filosofía y qué podemos querer de ella?*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- CAVELL, S. (1976): *Must we mean what we say? A Book of Essays*, United States of America: Cambridge University Press. [*¿Debemos querer lo que decimos?*, 2019, tr. Diego Ribes, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza].

- CAVELL, S. (1979): *The claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, United States of America: Oxford University Press. [Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia, 2003, tr. D. Ribes, Madrid: Síntesis].
- CAVELL, S. (1988): *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago: The University of Chicago Press. [En busca de lo ordinario, 2002, tr. D. Ribes, Madrid: Cátedra].
- CORREDOR, C. (2018): “La extrañeza de las palabras más familiares”, *Análisis, Revista de investigación filosófica*, vol. 5, n° 2, pp. 387-397.
- FAERNA, A. M. (2008): “El escéptico reconciliado” en Jacobo Muñoz y Francisco José Martín (eds.), *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 65-82.
- FANN, K. T. (1992): *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid: Técnos.
- MOORE, G.E. (1984): *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid: Orbis.
- REINOSO, G. (2014): “La recuperación del sujeto”, *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, Pedro Karczmarczyk (ed.) La Plata: Universidad Nacional de la Plata, pp. 241-258.
- PÉREZ CHICO, D. (2008): “Escepticismo como tragedia intelectual: Stanley Cavell y el problema de las otras mentes”, *Revista de Filosofía*, vol. 33, n° 1, pp. 45-65.
- PÉREZ CHICO, D., y BARROSO, M. (2009): *Encuentros con Stanley Cavell*, Madrid: Plaza y Valdés.
- PITKIN, H. (1984): *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia. Sobre el significado de Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- SMITH, P. (2005): “Dudas y Sospechas sobre ‘Dudad y sospechas’”, en *Relativismo y racionalidad*, Hoyos, L. E. (ed.), Colombia: Unilibros, pp. 145-164.
- WITTGENSTEIN, L. (1976): *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid: Técnos.
- WITTGENSTEIN, L. (2009): *Obra completa*, Madrid: Gredos, Colección Biblioteca de Grandes Pensadores volumen I: *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*.
- WITTGENSTEIN, L. (2015): *Zettel*, Berkeley: University of California Press.