



Análisis
Revista de investigación filosófica

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Análisis. Revista de investigación filosófica

ISSNe: 2386-8066

<https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/analisis>

Vol. 6, n.º 2 (2019)

Análisis. Revista de investigación filosófica está presente en:

Bases de datos:

Philosopher's Index, ERIH PLUS, Latindex, Latindex 2.0, ISOC, Dialnet, REDIB, MLA (aceptado para incluirse en la próxima actualización).

Directorios:

ULRICH'S, DOAJ, MIAR, Dulcinea.

CONTACTO:

[analisis.revista@unizar.es](mailto: analisis.revista@unizar.es)

EDITA:

Prensas de la Universidad de Zaragoza

Edificio de Geológicas
Universidad de Zaragoza
Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza
[mailto:puz@unizar.es](mailto: puz@unizar.es)
<http://puz.unizar.es>
[puz@unizar.es](mailto: puz@unizar.es)

PEDIDOS: contactar con Prensas de la Universidad de Zaragoza

Análisis. Revista de investigación filosófica

ISSNe: 2386-8066

<https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/analisis>

DIRECCIÓN

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA, Universidad de Zaragoza

David PÉREZ CHICO, Universidad de Zaragoza

CONSEJO DE REDACCIÓN

Juan José ACERO FERNÁNDEZ, Universidad de Granada

José Javier BENÉITEZ PRUDENCIO, Universidad de Castilla-La Mancha

Fernando BRONCANO RODRÍGUEZ, Universidad Carlos III

Pol CAPDEVILA CASTELLS, Universidad Pompeu Fabra

Cristina CORREDOR LANAS, Universidad de Valladolid

Jesús EZQUERRO MARTÍNEZ, Universidad del País Vasco

Ángel Manuel FAERNA GARCÍA-BERMEJO, Universidad de Castilla-La Mancha

Juan Manuel FORTE MONGE, Universidad Complutense de Madrid

Juan José GARCÍA NORRO, Universidad Complutense de Madrid

Susana GÓMEZ LÓPEZ, Universidad Complutense de Madrid

María José GUERRA PALMERO, Universidad de La Laguna

Antonio Manuel LIZ GUTIÉRREZ, Universidad de La Laguna

Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Universidad de La Laguna

Juan Carlos VELASCO ARROYO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

COMITÉ EDITORIAL

Gordon C. BEARN, Lehigh University, EE.UU.

Juan José COLOMINA ALMIÑANA, The University of Texas at Austin, EE.UU.

Andrés CRELIER, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Mario De CARO, Tufts University, EE.UU.

Víctor J. KREBS, Pontificia Universidad Católica, Perú.

Ricardo MALIANDI, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

José MEDINA, Vanderbilt University, EE.UU.

Ernest SOSA, Rutgers Iniversity, EE.UU.

Astrid WAGNER, Technische Universität Berlin, Alemania.



Análisis

Revista de investigación filosófica

Vol. 6, Núm. 2 (2019)

NÚMERO MONOGRÁFICO SOBRE LA FILOSOFÍA DE STANLEY CAVELL

Índice / Summary

ARTÍCULOS / ARTICLES

- Melancolía de mujeres *Solas*. Un ensayo cavelliano/
Melancholy, Women and the film Solas. A Cavellian Essay
José V. BONET-SÁNCHEZ y David GARCÍA-RAMOS 109-127
- Cantar con voz propia (y que se escuche).
Puentes entre perfeccionismo moral y justicia epistémica/
To Sing with one's own voice (an to be heard).
Bridges among moral perfectionism and epistemic justice
Isabel G. GAMERO CABRERA 129-151
- 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 REINOSO 153-166

Escepticismo, tragedia y vulnerabilidad cognitiva. Una lección de Cavell/ <i>Scepticism, tragedy and cognitive vulnerability. A lesson from Cavell</i> Javier VILANOVA ARIAS	167-185
Philosophical Awakening/ <i>Despertar filosófico</i> Victor J. KREBS	187-196
Lecturas políticas de Stanley Cavell: la reivindicación de la alegría en el compromiso por la justicia/ <i>Stanley Cavell political readings: the reinvindication of joy in the commitment for justice</i> Antonio LASTRA y José-Alfredo PERIS-CANCIO	197-214
CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA / BOOK REVIEWS	
Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica/ <i>Ortega and Wittgenstein. Essays on practical philosophy</i> Victoria PÉREZ MONTERROSO	217-221
Santayana y la filosofía de la mente actual/ <i>Santayana and contemporary philosophy of mind</i> Daniel MORENO MORENO	223-230
La filosofía de la ciencia, el realismo científico y la pervivencia del empirismo lógico/ <i>Philosophy of Science, scientific realism and the survival of logical empiricism</i> Juan Vicente MAYORAL DE LUCAS	231-243
NORMAS PARA LOS AUTORES / AUTHOR GUIDELINES	245-248

PRESENTACIÓN

Atrás han quedado los tiempos en que presentar a Stanley Cavell (1926-2018) requería señalar lo injusto que era que su obra no fuese más y mejor conocida. Hoy en día, menos de dos años después de su fallecimiento esta maniobra ya no es necesaria. Por un lado porque su obra ha sido traducida a un gran número de idiomas, entre ellos el nuestro en el que ya contamos con magníficas traducciones de la mayoría de las obras del extenso corpus cavelliano. Y por otro lado su obra se conoce cada vez mejor. Para esto ha sido necesario que sucesivas generaciones de estudiosos de la obra de Cavell pongan en relación los numerosos y aparentemente heterogéneos intereses de este (el cine de la época dorada de Hollywood, Shakespeare, el romanticismo, el escepticismo, Emerson Thoreau, Austin, Wittgenstein, etc.) en un número creciente de estudios monográficos, obras colectivas e incluso una publicación dedicada en exclusiva a la divulgación y el comentario crítico de la obra de Cavell (nos referimos a *Conversations. The Journal of Cavellian Studies*). Los editores de *Análisis* hemos querido contribuir a este esfuerzo con un volumen colectivo que pretendemos que sea nuestro modesto homenaje a la obra de un autor que, estamos seguro, aún tiene mucho que enseñarnos y que seguirá dando que hablar en los próximos años.

Somos conscientes de que es prácticamente imposible reunir el número de trabajos necesarios para cubrir por completo el amplio espectro filosófico cavelliano, pero así y todo hemos logrado reunir una serie de trabajos en los que se trata con todo el rigor necesario algunas de las cuestiones principales del pensamiento de Cavell: el cine (principalmente los así llamados por nuestro autor “melodramas de la mujer desconocida”) en el artículo de José Bonet-Sánchez y David García-Ramos; y también en el de Isabel Gamero Cabrera que lo relaciona con el escepticismo y la injusticia epistémica; el artículo de Guadalupe Reinoso se ocupa de otra cuestión de actualidad pero que ya estaba presente en la tercera parte de la que quizá sea la obra cumbre de Cavell (*The Claim of Reason*), nos referimos a la cuestión de los desacuerdos morales; en su artículo, Javier Vilanova se ocupa de una de las aportaciones más originales de Cavell: “la verdad del escepticismo” y la analiza desde varios frentes, siendo uno de ellos el de los análisis de Cavell de los dramas shakesperianos para concluir que se trata de una versión existencial

del falibilismo epistémico; en estrecha relación con el diagnóstico anterior Victor Krebs se ocupa de un aspecto que permea toda la obra de Cavell, concretamente el del lugar que le corresponde a los sentimientos y a la experiencia estética en la tarea filosófica; Antonio Lastra y José-Alfredo Peris-Cancio insisten en su contribución en la importancia que tiene que la práctica de la filosofía sea receptiva a otras formas expresivas de la razón (la literatura, el cine, la ópera...), en su caso en el contexto dibujado por la teoría política y el compromiso cavelliano por la justicia en diálogo con Rawls.

LOS EDITORES

ARTÍCULOS
ARTICLES

MELANCOLÍA DE MUJERES *SOLAS*. UN ENSAYO CAVELLIANO

MELANCHOLY, WOMEN AND THE FILM SOLAS.
A CAVELLIAN ESSAY

José V. Bonet-Sánchez
David García-Ramos

DOI: 10.26754/ojs_arif/a.rif.201924128

RESUMEN

En este trabajo vamos a relacionar la película de Benito Zambrano *Solas* (1999) con el género o familia de films del melodrama de la mujer desconocida que propone Cavell (2009). Para ello, después de introducir el “método” asociativo cavelliano, vamos a presentar los rasgos más característicos de dicho género y la imagen de la mujer que en ellos se dibuja: el autoconocimiento de la protagonista, su relación con el mundo masculino, su emancipación del mismo a través de la conquista de la voz. El resto del trabajo consiste en una propuesta de lectura de la película de Zambrano, dentro de un marco cavelliano, pero subrayando el papel de la melancolía como mito cultural (Bartra 2001), la relación de la mujer con el sacrificio victimario (Girard 1995) y la conquista de la voz como apropiación del orden simbólico, clave para su autocomprensión (Cavell 2002b). Sugerimos, en fin, que el género cavelliano puede “aprender” algo de *Solas* en todos esos órdenes.

PALABRAS CLAVE: lo ordinario/familiar; mujer desconocida; escepticismo; sacrificio; vulnerabilidad existencial.

ABSTRACT

This paper connects Benito Zambrano's film *Solas* (1999) with the melodrama of the unknown woman genre or family of films proposed by Cavell (2009). To achieve this aim, the Cavellian associative “method” will be first introduced and then the most characteristic traits of said genre and the image of the woman it depicts will be described, particularly the self-knowledge of the female lead character, her relationship with the male world, her emancipation from it through the voice she

Recibido: 16/12/2019. Aceptado: 16/12/2019

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 6, n.º 2 (2019): 109-127

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)

conquers. The rest of the paper consists of a reading proposal of Zambrano's film within a Cavellian framework albeit highlighting melancholy as a cultural myth (Bartra 2001), the woman's relationship to the victim's sacrifice (Girard 2007) and the conquest of a voice as an appropriation of the symbolic order, which is key to self-understanding (Cavell 2002b). It is finally suggested that the Cavellian genre may "learn" something from Solas in all the above said orders.

KEYWORDS: the ordinary/domestic; unknown woman; skepticism; sacrifice; existential vulnerability.

1. SOBRE CINE Y TERAPIA FILOSÓFICA

Decir que el cine está hecho para la filosofía, o incluso que "es" filosofía, son hipérbolos que literalmente no pueden ser verdaderas, pero que tienen sentido cuando se trata de la filosofía cinemática de Stanley Cavell. ¿Qué sentido? En "La filosofía como una disciplina humanística" señalaba Bernard Williams que, en el trasfondo de la filosofía y, con ella, de las humanidades todas está "la cuestión de entendernos mejor a nosotros mismos y nuestras actividades" (Williams 2011: 211). Suponiendo que él esté en lo cierto, podríamos proseguir creativamente su idea del siguiente modo. Por un lado, cabe llamar antropología filosófica a la elaboración articulada de esa cuestión que, al menos de modo indirecto, parece hallarse en el trasfondo de los diversos estudios filosóficos (Bonet 2018). Por otro lado, yendo ahora más allá de las fronteras, siempre difusas, de la filosofía, resultaría que el modo cavelliano de remitirse unas a otras la filosofía, la tragedia, la ópera y el cine —y la lista podría continuar—, trataría de responder a esa misma cuestión. Tal es la primera hipótesis de este trabajo. Según ella, la original ensayística de Cavell no solo sería una aportación a la filosofía de las artes, sino también una contribución tentativa a la antropología filosófica o, al menos, a la cuestión de cómo "entendernos mejor a nosotros mismos y nuestras actividades".

¿Puede hablarse, en esa ensayística, de método, o de algo parecido? De método, difícilmente. Pero de algo parecido, sí: de asociación de ideas e imágenes, de comparaciones y metáforas, todas las cuales explotan la existencia de nexos asociativos entre cosas distintas y son una constante en el discurso de Cavell (Bonet 2017). Tales nexos tienen en la literatura y las bellas artes un papel acaso constitutivo¹. Freud consideró la asociación como un método terapéutico, método

¹ Limitándonos al caso eminente de García Lorca, véase Álvarez de Miranda 2011.

que ejerció una influencia considerable en la antropología cultural, particularmente en el análisis de los símbolos rituales (Turner, 1980). Dan Sperber (1988) distinguía el dispositivo cognitivo, que establece conexiones literales entre experiencia y memoria, del dispositivo simbólico, que establece conexiones de forma indirecta a través de asociaciones y metáforas (Bonet y Bonet 2016, caps. 6-7).

Mas debemos preguntarnos qué es lo que faculta al pensar asociativo para poner de relieve cosas importantes y servir de vehículo a lo que no deja de ser una investigación. La referencia a Freud, insoslayable cuando se habla de melodramas de desconocimiento de la mujer, nos da una pista: que el método asociativo permite ensayar una vía de acceso al universo de lo inconsciente. Y ahora podemos aventurar una segunda hipótesis: que la cuestión de cómo entendernos mejor a nosotros mismos y nuestras actividades (la cuestión antropológica, para abreviar) se refiere a algo que, en parte, se desliza en el terreno inconsciente, que más o menos entendemos —porque lo vivimos—, pero no del todo o con suficiente claridad. Algo que en las prácticas ordinarias de nuestro vivir —y en el mundo de “lo ordinario” de Cavell— permanece no pocas veces semioculto y que, por ello, el método asociativo y las artes nos ayudan a convocar, en tanto que el análisis filosófico nos ayuda a conceptualizarlo, a entenderlo mejor o de forma más explícita. Método asociativo y análisis filosófico son en este sentido complementarios —y, debemos añadir, no solo para Cavell, sino para el quehacer filosófico en general—. En la filosofía de Cavell, las películas, como las tragedias, desempeñan un papel semejante al que juegan los experimentos mentales en la epistemología analítica: contribuyen a esclarecer el alcance de conceptos que el autor tiende a presentar por vía de imagen, al tiempo que proveen de “carne” —de objeto “material”— a la argumentación o al despliegue del discurso, ayudando a revelar aquello que la filosofía trata de tematizar.

De acuerdo con las hipótesis avanzadas, nos preguntaremos si, más allá del Hollywood clásico, la caracterización de Cavell es aplicable también de algún modo relevante a la cinematografía actual, para lo cual estudiaremos un caso: la escasamente glamourosa película *Solas*, de Benito Zambrano, que nada tiene que ver formalmente con aquel gran cine americano, sino que es una modesta *opera prima* de producción española, que evoca a la Andalucía más hondamente rural. La pondremos en relación con la categoría de Cavell de melodrama de mujer desconocida para examinar en qué medida es posible llevar a cabo un aprendizaje bidireccional: cómo la filosofía de *Contesting Tears* contribuye a leer esta película más reciente y, a la inversa, hasta qué punto el film de Zambrano pone de relieve insuficiencias del análisis cavelliano. Para ampliar dicho análisis recurriremos a la

antropología cultural de Roger Bartra y a la obra de René Girard. Dos autores que tienen en común con Cavell la facilidad para transitar con sentido entre distintas disciplinas y géneros textuales y una relación crítica pero positiva con Freud.

Nuestra tentativa de ampliación presupone una tercera hipótesis: que los estudios cavellianos, en tanto en cuanto enfocan la cuestión antropológica, pueden valer fuera del marco cultural y tecnológico para el que fueron específicamente diseñados, en la medida —variable en cada caso— en que logren poner de relieve características de los seres humanos que trascienden fronteras de espacio y tiempo. Así, lo que enseña Cavell de las películas del periodo clásico de Hollywood, sean comedias o melodramas, o de la ópera, podría clarificar una película española de hace veinte años. Ello supuesto, seguiremos este orden: estudiar algunos rasgos centrales del melodrama de la mujer desconocida para ponerlos a continuación en relación con *Solas*. Después, conectaremos la psicopatología típicamente femenina que, en las películas de su género melodramático, Cavell analiza sirviéndose de Freud con lo que Bartra llama el *mito* de la melancolía, para concluir esa sección con la categoría de vulnerabilidad existencial, que se aplica nítidamente a *Solas* y acaso retrospectivamente a las restantes películas de este ciclo melodramático. Finalmente, casi por necesidad y sin pretenderlo a priori, vincularemos el tema cavelliano de la voz y la conversación, que tan nítidamente aparece en *Solas*, con las categorías girardianas de víctima y sacrificio, que vienen exigidas tanto por el film de Zambrano como por las películas del género cavelliano.

2. MELODRAMAS CAVELLIANOS Y ESCEPTICISMO

Contesting tears, Más allá de las lágrimas en la versión española, es el libro recopilatorio de los principales ensayos de Cavell sobre el género o subgénero que nos interesa. Seguramente no es lo mejor del autor, ya que su peligrosa tendencia a las digresiones ocupa en alguno de esos ensayos un lugar excesivamente visible —por momentos, la escena toda—. La intuición, sin embargo, es brillante y no hace falta insistir —ya lo hace el autor— en cuán bien cuadra con la sensibilidad feminista de nuestros días. Esa intuición seminal la encontramos en un párrafo de los capítulos finales de *En busca de lo ordinario* —una colección más consistente, en nuestra opinión— que vamos a citar *in extenso*:

Si cierta imagen de la intimidad humana, a saber, matrimonio o domesticación, es el equivalente ficcional de lo que los filósofos del lenguaje ordinario entienden por lo ordinario, llámese a esto la imagen del día a día [*everyday*] como lo doméstico, entonces la amenaza a lo ordinario que la filosofía denomina escepticismo debería

aparecer en la amenaza a las formas de matrimonio que es la favorita de la ficción, a saber, en las formas del melodrama y la tragedia. En consecuencia, el melodrama puede verse como una interpretación del cogito de Descartes, y, a la inversa, el cogito puede verse como una interpretación del advenimiento del melodrama —del momento (privado y público) en que la teatralización del yo deviene la única prueba de su libertad y existencia—. Todo esto está dicho de puntillas. (Cavell 2002a: 209; traducción modificada).

‘Lo ordinario’ nos parece aquí, más que una categoría epistemológica, una existencial que el matrimonio y la vida doméstica ejemplifican perfectamente, donde el sí mismo se muestra como otro y el yo se encuentra “teatralizado” en presencia de alguien muy cercano; tanto que se desdobra en cómo me veo yo y cómo creo que me ve el otro o la otra. Se sigue que el yo siempre lo es para otro. Es el yo, pero en el marco de la alteridad de la que resulta lo doméstico —cotidiano, familiar— y la domesticación, ambivalencia trágica que pone a prueba la libertad y existencia propias, la subsunción del ego en el alter ego, la consunción por él que muestra paradigmáticamente Cukor en *Luz de gas*. Sucede todo como si el cogito cartesiano fuera a su vez melodramático, tal como aparece en la 2ª Meditación de *prima philosophia*, abrumado por una duda nebulosa que parece tragarse todo, a la manera heideggeriana.

Y, sin embargo, en ese párrafo seminal falta mencionar algo, alguien: la mujer desconocida. Sabemos que la noción de desconocimiento y el título final del género, se lo suministra a Cavell el hallazgo de *Letter from an unknown woman* —hasta entonces, hablaba de melodramas “tipo *Luz de gas*”—. No cabe duda de que, para Cavell, el cine, en general, y el melodrama, en particular, es el reino de mujeres individuales. Pero, como señala Martine de Gaudemar, en un soberbio comentario del género “o familia de films”, centrado en *Luz de gas*, el cogito representa la subjetividad humana en general, que no es estrictamente masculina ni femenina: “el Cogito es el acto que declara la parte desconocida de todo ser humano” (de Gaudemar 2011: 225).

Cavell insiste en definir su melodrama como un “género” cinematográfico acotado modélicamente por cuatro films: *Luz de gas* (George Cukor, *Gaslight*, 1944); *Carta de una desconocida* (Max Ophuls, *Letter from an unknown woman*, 1942), que da título al grupo; *La extraña pasajera* (Irving Rapper, *Nom, voyager*, 1942) y *Stella Dallas* (King Vidor, 1937). El problema no es solo, o no es tanto, el reducido número de películas que integra el alegado género, sino más aún el que, al decir de nuestro autor, “cada miembro cuestiona la pertenencia al grupo de los otros cuatro miembros, esto es, compiten entre ellos por definir el género” (Cavell 2009: 36).

Proyectando su propio itinerario temático, pretende Cavell considerar este género como “derivado” de las comedias de enredo matrimonial hollywoodiense que él analizó profusamente. Así, el melodrama de la mujer desconocida sería un género derivado resultante de la “negación” de sus “hermanas mayores”, las comedias, en varios sentidos. El principal: tales melodramas niegan a la mujer indefectiblemente la felicidad del matrimonio (Sanmartín & Peris-Cancio 2017: 167). Por lo demás, en las comedias aparece una figura paterna —con la materna ausente— que secunda los deseos de la hija/mujer, que no se llevan adelante sin que medie una “conversación” con su marido. En los melodramas, por el contrario, no hay segunda oportunidad matrimonial; no hay compañero ni, mucho menos, colega de conversación; y en vez de un padre más o menos condescendiente, aparece una madre problemática, de una u otra manera (id. 21-28). Pensamos que lo que une a ambos géneros es, en realidad, la cuestión antropológica y existencial a la que los personajes han de dar respuesta desde lo que Cavell llama el escepticismo moderno. Esa respuesta se articularía bien dentro del matrimonio, como lugar de educación de la mujer —caso de las comedias de enredo matrimonial—, bien fuera de él —caso de los melodramas de la mujer desconocida—. Cabría decir que la conversación, en su modo ideal —las comedias de enredo matrimonial—, o en el modo conflictivo de una conversación prohibida, rota, imaginada, se constituye en el marco genérico común a ambos subgéneros.

Claro que todo eso es demasiado general y necesitaría de puntualizaciones caso por caso. Desde un punto de vista lógico, si dos géneros o subgéneros exhiben caracteres opuestos, bajo ciertas descripciones, ¿cuál es el original y cuál el derivado? Lo que es evidente es que el análisis de Cavell comenzó con las comedias, por lo cual es *su* estudio de los melodramas —más que las películas mismas— el que se define en función de aquel análisis. De todos modos, para una interpretación antropológica, la cuestión de los géneros no es tan relevante. De Gaudemar habla, de pasada, de “familias de films” (2011: 223). Nada impide que interpretemos esta expresión al modo wittgensteiniano: entre las películas de cada género o subgénero existen parecidos de familia.

Lo que diferencia a Cavell de otras formas de crítica de cine es precisamente su recurso —bien que asociativo— a conceptos filosóficos densos, como los de escepticismo y el mucho más inhabitual de lo ordinario. Ambos son correlativos y, además, como bien se observa en estos melodramas (pero no solo en ellos), componen un triángulo con el desconocimiento de la mujer. Tales ingredientes y otros más, como la melancolía o la voz, funcionan en el film en paralelo; pero el análisis impone separarlos artificialmente, para que avance nuestra comprensión.

Comencemos por el escepticismo. La pregunta cavelliana por su “verdad”, que el autor ha cultivado una y otra vez, ha hecho correr ríos de tinta, tanto por el alcance del escepticismo o sus motivos —dicho cartesianamente— como por la interpretación que hay que dar al problema. En su forma más sencilla, que sintoniza con la literatura y el melodrama, “el escepticismo nos reenvía a nuestros propios límites y a las dificultades que encontramos para pensar lo real y comunicar con los otros” (Domenach 2011: 208), dificultades que, a su vez, nos remiten “a los límites de nuestro interés por los otros” (id. 214). Otras veces, el propio Cavell llega a definirlo como “la capacidad e incluso el deseo del lenguaje ordinario de negarse a sí mismo, en particular de negar su capacidad de poner el mundo en palabras, la capacidad de aplicarse a las cosas que tenemos en común o de pasarlas por alto” (Cavell 2002a: 234)². Rorty (2005) distinguía, ya en la obra mayor de Cavell, *The Claim of Reason*, tres acepciones diferentes: a) el escepticismo epistemológico del filósofo profesional, ligado a las teorías modernas de las ideas (Descartes, Hume); b) el escepticismo que él llama romántico, sobre la capacidad del lenguaje de decir las cosas tal y como son; c) el escepticismo existencialista o sartreano sobre la precariedad o arbitrariedad de la existencia. Por otro lado, y haciendo uso del nexos asociativo, la amenaza escéptica puede dar la vuelta, de manera que ya no sea yo lo amenazado, sino lo amenazante: así, a propósito de Lévinas: “el problema consiste en reconocerme a mí mismo negando al otro, en comprender que llevo el caos en mí”, que “el escándalo soy yo” (Cavell 2014: 225). Tal podría ser el sentido d), que el protagonista de *Carta* descubre con horror en sí mismo al final del film.

En todo caso, ante tamaña multivocidad del concepto, cobra todo su sentido nuestra sugerencia metódica de esclarecer los conceptos cavellianos por medio de las imágenes y las narraciones que los melodramas representan. Característica genial de *Luz de gas* es el modo en que los planos a), b) y c) se intersectan hasta el borde mismo del abismo. Dominada (“domesticada”, en más de un sentido) por el genio maligno de Gregory, Paula duda de sí misma, de sus sentidos, del mundo, de la relación entre su mente y su cuerpo, de su memoria, de los demás. Tampoco las palabras son fuente de conocimiento, comunicación o confianza, sino lo contrario, de confusión y de ulteriores humillaciones. Pero, incluso en la frontera

² En esta misma dirección, “El ‘escepticismo’, tal como Cavell llega a usar el término, puede caracterizarse toscamente como el rechazo a aceptar o reconocer nuestra responsabilidad por el significado, o la falta de significado, de nuestras palabras y, por lo tanto, por la (falta de) inteligibilidad del mundo” (Baz 2018: 18).

de la locura³, el problema de Paula no es epistemológico (a), sino existencial y práctico (c)⁴; no se trata de qué tesis es correcta respecto de la realidad, o de si los otros tienen rostros reales o ficticios, sino del problema práctico de cómo vivir, cómo afrontar lo real, la relación consigo misma y con los otros, sin saber que el genio maligno que, en el relato cartesiano, no pasa de ser una hipótesis ficticia, en la “realidad” modificada o imaginaria del film es la sustancia que se oculta y sustrae a cualquier reconocimiento, arrojando a Paula al terrible *solus ipse*, con el horizonte de una clínica psiquiátrica (como aquella en la que supuestamente murió su madre) que permita al malvado esposo buscar bien y a fondo su única verdad, a la que sacrifica la vida y la cordura de Paula: las joyas de la difunta. En todo caso, la duda de Paula se cierne sobre todo lo doméstico, lo cotidiano. Dada su manifiesta “incapacidad” para tratar con el mundo social, la casa se convierte en lugar de encierro, en prisión —algo así como la cubeta de John Pollock—.

Derivada —ahora sí— de la anterior, la segunda característica rabiosamente original⁵ del escepticismo cavelliano y su correlativa lucha por lo ordinario es su carácter dinámico. No se trata de demostrar tesis alguna, sino de una lucha por el sentido de la realidad, de los otros y de nosotros mismos, en que la vida consiste, que tiene al mismo tiempo un alcance ético. Por eso se dijo también que, “a la inversa, el cogito puede verse como una interpretación del advenimiento del melodrama”. Esta lectura melodramática del escepticismo como una lucha sin cuartel ni final, que no concluye con demostración alguna —si acaso, con la muerte— es el característico giro existencial de Cavell, quien tiene razón al reivindicar que “creencia no es el nombre de mi relación con la existencia del mundo y de mí mismo y otros en él; y que insistir en que sí lo es está en desacuerdo con nuestra palabra ordinaria ‘creencia’” (2002a: 61)

En *Luz de gas*, con un marido que manipula una y otra vez la escena, Paula apenas se dirige tampoco a las sirvientas —a quienes Gregory pide que hablen siempre y solo con él—, ni a nadie, hasta desconocerse ella misma, quedando oculta —velada, desconocida— también para las vecinas. La noción de desconocimiento

³ Apunte personal de JvBS: Mi madre, cuando éramos niños y quería decirnos algo así como “me vais a volver loca”, exclamaba “¡me estais haciendo *Luz de gas!*” (y nunca, por cierto, *Luz que agoniza*, como titularon en castellano la cinta de Cukor).

⁴ Los artículos citados de Domenach y Baz avalan esa misma interpretación.

⁵ No pretendemos con ello que Cavell sea “la voz filosófica en lengua inglesa más importante de la segunda mitad del siglo XX” (Baz 2018: 9), ni siquiera que su interpretación de Austin o el segundo Wittgenstein resulten totalmente convincentes.

anuda en un término y varias imágenes invisibilidad, falta de reconocimiento y duda (propia y ajena) sobre la existencia y cordura de la protagonista. El elemento narrativo —film, tragedia, ópera— interviene, impregnando de narratividad los conceptos filosóficos, de modo que uno y otros contribuyan a esclarecer nuestra situación vital. Y el escepticismo aparece como el exacto correlato del mundo ordinario que Gregory quiere robarle a Paula:

Lo cotidiano no es, pues, meramente un tema entre otros por el que podrían interesarse los filósofos, sino un tema en el que un filósofo está destinado a tener interés en la medida en que busque algún tipo de respuesta a la amenaza del escepticismo (2002a: 254).

Sandra Laugier explica que lo ordinario cavelliano no es un concepto, sino lo recién dicho: un tema, que procede del trascendentalismo de Emerson y Thoreau y se reinventa en Europa con la filosofía del lenguaje ordinario. En Cavell consistiría en una “intersección de lo familiar y lo extraño común a la antropología, el psicoanálisis y la filosofía” (Laugier 2008: 169). Mas no debe entenderse en modo alguno como la restauración del mundo familiar a resguardo ya de sospechas escépticas. Al contrario, como apunta Cora Diamond, “es dentro de la cotidiano donde radican las formas y variedades de repudio de nuestros juegos de lenguaje y la distancia respecto de ellos, la posibilidad de ser atormentados por el ocultamiento, la separatividad, la alteridad de los otros” (Diamond 2006: 113). De ahí que “la idea de estar totalmente a salvo del escepticismo [en el sentido de Cavell] sea, a fin de cuentas, una forma de escepticismo” (Putnam 2006, 128). Así y todo, al decir de Cavell, la hostilidad hacia lo ordinario es ni más ni menos que “la materia prima de los melodramas”, que serían un “esfuerzo hiperbólico par recuperar la confianza, también hiperbólica, en la familiaridad o banalidad del mundo” (Cavell 2009: 74-76).

Nótese la ocurrencia del término “familiar”, que Cavell tiende a caracterizar con prototipos de Freud. Hablamos del matrimonio, lugar donde se da la diferencia entre lo masculino y lo femenino; y, en consonancia con ello, de la ausencia o la presencia de las figuras paterna y materna, de la ausencia o presencia de hijos. Sorprende comprobar que en los films citados de melodrama de la mujer desconocida, y tal como destaca Cavell, la figura paterna ni está ni se le espera. La materna es otra cosa. Ciertamente es que en *Luz de gas* tiene contornos simbólicos e imprecisos (id. 123), mientras que en *Carta* la única maternidad relevante es la de la protagonista. *Stella Dallas*, en cambio, ha sido visto como un melodrama sobre esta maternidad de la protagonista. En *Now, Voyager*, en cambio, estamos ante una madre de perfil tan freudiano —limitativo, represor—, que viene compensada

por el psiquiatra. Su madre ve a Charlotte como un patito feo, y así se ve ella a sí misma. El viaje de placer por el mundo —no olvidemos que en el género abundan las mujeres burguesas de posición acomodada— produce en ella una *metamorfosis* —otro rasgo de los melodrama de la mujer desconocida cavellianos— en los brazos de un Jerry enamorado de un patito que, por ello mismo, deja de serlo, aunque él le haya ocultado la cara B de su personalidad: su matrimonio con una mujer enferma, a la que no puede o quiere abandonar. Ella misma, Charlotte, desaparecida ya de la escena —y de su horizonte mental— su molesta madre, decide por sí misma, sin sentirse obligada por ningún imperativo moral o afectivo, cumplir libremente la tarea materna que la enferma no puede realizar ni nadie le ha encomendado. Con un yo —por cierto— “teatralizado” que —como se dijo al comienzo de la sección— prueba su existencia y libertad propias, Charlotte asume voluntariamente y sin compensaciones las cargas de un matrimonio que la vida, digámoslo así, le ha negado. Pues bien, *Solas* es netamente un melodrama maternal por partida doble, enlazando dos experiencias de maternidad —la de Rosa y la de María—.

La metáfora del desconocimiento (*unknowledge*), cuya imagen es para Cavell la del aria operística, como “expresión de lo inexpresable” es sugestiva. En *Luz de gas*, Gregory invisibiliza a Paula para que ni ella, ni las sirvientas ni vecino alguno pueda reconocerla. En *La extraña pasajera*, ocurre algo similar pero menos deliberado: ni Charlotte ni su madre reconocen a la protagonista, hasta que, operada su metamorfosis, el patito feo se transfigura y pide la palabra. Más complejo es aún el juego del concepto en *Carta*. Cabría decir, con cierta ironía, que Stefan ha identificado a Lisa dos veces como una acompañante deseable; lo que no logra —ni posiblemente desee— establecer es su identidad personal lockeana, o sea, que es *la misma* las dos veces. Al reconocer esta realidad que para él permanecía oculta, por desinterés y narcisismo, siendo a la vez consciente de su liviandad personal y su diletantismo, la imagen de sí que le devuelve la carta es la de un monstruo que, a decir verdad, no vale la pena que siga viviendo. En parte porque se percata de otro desconocimiento aún más radical (sustancial, metafísico): hubo otro Stefan (Stefan Jr., digamos), hijo suyo que nunca conoció ni reconoció, cuya entidad, por cierto, se agotó para Lisa en su condición de hijo de su padre, de “cosa” de él⁶.

⁶ “...Lisa mentions, as if they were the things that have given her life meaning, ‘the moments I’ve had with you and your child’. She identifies the child, not as hers or theirs, but as his” (Hunt 2006: 65).

Centrados en la figura de la mujer, Cavell y otros lectores del género, sobre todo de *Carta*, se olvidan de conferir algún papel sustantivo a los niños que brevemente aparecen y desaparecen en el argumento, que sufren una especie de singular *desconocimiento*. De entrada, no se les reconoce más entidad que la que tienen en función de sus padres y cuidadores. Curiosa esta manera de mirar la infancia que los hijos e hijas de Freud llevamos a cabo sin recato alguno. Quizá sea, en el caso de nuestro autor, porque su ausencia era una de las condiciones implícitas de la felicidad de las comedias de enredo⁷. Pero *La extraña pasajera* muestra que ese ya no es el caso. Y tanto *Carta* como *Stella Dallas* y *Solas* patentizarán algo más, mucho más de estos componentes del mundo familiar ordinario. Sobre lo cual la revisión de *Solas* arrojará una luz singular.

3. PIDO LA VOZ Y LA PALABRA: SOLAS

¿Qué tiene que ver con todo esto *Solas*, una película local traducida a ningún idioma, que, no solo se entiende con dificultad (por su sonido *amateur*), sino que, con 20 años a sus espaldas, empieza ya a ser olvidada? Como los melodramas cavellianos, *Solas*, cuyo director dedica “a mi madre, a todas las madres”, trata del sufrimiento de las mujeres. Trátase también, sin duda, de metamorfosis y desconocimiento, con una duda escéptica comparable a la sufrida por Paula, esta vez por culpa del maltrato físico del padre y de la humillación psicológica de un novio que la deja embarazada pero no la quiere. Los 90 minutos justos del film se dividen en dos mitades, cada una de ellas con un clímax donde la protagonista, María, intenta mantener una conversación (tema central de las comedias de enredo, según Cavell, pero también, en su imposibilidad, de los melodramas de la mujer desconocida). La primera, con su novio, Juan. Tanto él como el padre —y quizá sea esto lo peor del film— son estereotipos sin el menor atisbo de alma humana. Habiendo sabido él del embarazo unos días antes, le molesta que María venga a importunarle, en lugar de presentarse ella solita en el Centro de planificación para abortar —“y encima gratis, si las mujeres de ahora no os podéis quejar”—. Para compensarla por no acompañarla —porque no le da la real gana—, además, le ofrece dinero. Ya puestos, para aprovechar el molesto encuentro, intenta que María

⁷ Tal y como señala el propio Cavell (1981: 58): “(...) las películas de nuestro género [comedias de rematrimonio] son (...) enfáticas en su rechazo de los hijos para la esencia del matrimonio” (la traducción es nuestra). Sin embargo, hay que añadir que en varios melodramas la presencia de los niños es, como veremos, fundamental. Y por ello, precisamente, es llamativo que la lectura de Cavell en *Contesting Tears* sea superficial al respecto, a nuestro entender.

le haga una felación —no estamos ya en aquel Hollywood—, “como tú sabes, como a mí me gusta”. Ella se resiste a abortar y le propone hacerse cargo del niño “entre los dos”. La negativa de Juan no puede ser más humillante⁸. Es él quien pronuncia su “no” explícito al matrimonio (“yo paso”), que ella asume por entero (“ni muerta quiero un hijo tuyo”). No volverán a verse. Mas, a renglón seguido, en una escena potente y estremecedora, sin palabras, María piensa ansiosamente en arrojarse a las vías del tren que en ese momento circula, mientras se ve a sí misma el día de mañana como una mendiga sola que arrastra los pies y los cachivaches que ha recopilado por la calle.

En los melodramas cavellianos el padre es una figura ausente. En *Solas*, no —ojalá lo fuera—. Aunque en el film tenga un papel secundario y de soslayo, fue él quien marcó a fuego la historia de María y todos sus hermanos —y su madre—. Cavell dice con razón que sus melodramas hablan siempre de la maldad masculina. Esa regla la cumple el film de Zambrano por partida doble (el padre, el novio). La excusa narrativa de la trama se empieza a contar en el primer fotograma. El padre y la madre, Rosa, han ido a Sevilla para una intervención quirúrgica importante. Después de algunos días cuidando de él a todas horas en el hospital, Rosa va a dormir a casa de María, un habitáculo húmedo y oscuro, sin ningún detalle personal ni comida en la nevera, sito en un barrio periférico de quinquis y drogas. Es allí donde conoce al vecino, un hombre viudo y bueno —la “prueba” es que no pegaba a su mujer—. El film se va llenando con la humanidad de pequeños detalles de Rosa, que dignifica el zulo hasta convertirlo en vivienda. Atiende al vecino cuando enferma, lo que da lugar a una bonita y austera escena sensual, cuando él olfatea a Rosa, para comprobar que no huele a viejo ni a meado —ambos se estremecen—. Rosa, aún atemorizada por su marido, no juzga a nadie, y menos aún a su hija, cuando la ve borracha perdida, como hacía “su viejo” cada vez que les zurraba. Rosa le recuerda que tenía vocación de princesa, consigue que coma una tortilla francesa —María, alcohólica, solo bebe, siempre bebe, y hasta ese momento no había podido tragar bocado alguno— y le teje una chaquetilla que la hija llevará con un orgullo recuperado, perdido tanto tiempo atrás.

Que ya no protagonicen la escena señoras burguesas de los años 40, sino mujeres trabajadoras del campo o la ciudad, tiene consecuencias inmediatas. El mundo ordinario que se le atraganta a María es, en primer lugar, el laboral, perfecta alegoría de una vida que se le antoja despreciable. Trabaja inestablemente

⁸ “Entre nosotros siempre estuvieron las cosas claras: si quieres una polla, yo te presto la mía. Hasta ahí llega nuestra relación”.

en lo único que sabe: “limpiando la mierda de otros”. La rabia y el resentimiento estallan, literalmente, en forma de odio de clase. Y encima, los tíos, los hombres, “nos dejáis preñás, pero luego quien se jode somos nosotras”. Lo que María añora se explica bien con imágenes o categorías de Cavell: mantener una conversación y tener voz en su propia historia. ¿Cómo presentar mejor los conceptos modernos de subjetividad, agencia e intersubjetividad? En los melodramas cavellianos, se plantea la cuestión del destino del espíritu como “el destino de la voz” (2009: 121). Como las mujeres de los melodramas cavellianos, María se encuentra de hecho encerrada en un estado de incomunicación radical que recuerda a la locura, “como si aún no poseyera la capacidad de hablar” (2009: 41). Solo grita o maldice. No es que ella sea sociable o insociable, por naturaleza o por aprendizaje, es que necesita hablar y que le escuchen. En el pueblo aborrecía los chismorreos, la pública exhibición de detalles personales. En la ciudad, acaba, sin darse cuenta, echándolo de menos: nadie le importa a nadie. Y a una se le forma una bola en el estómago.

El problema de María con el aborto no es moral (“me importa un coño si estás acuerdo o no, el problema es mío y yo decido...”). Es existencial. Ya no solo aflora su rabia. Tiene también miedo. “¿De qué?”. “De to(do). De ir sola. De que me duela. De que no estoy segura...”. Sobre todo, de lo último porque, como está recordando merced a la cercanía de su madre, “un hijo nunca es un error”. De casi todo ello nos enteramos en el segundo intento de conversación, que esta vez sí lo es —aunque resulte increíble, desde un punto de vista realista—, y ocurre sin buscarla, con el viejo vecino. Nunca antes habían cruzado ni media palabra, pero la partida de Rosa para el pueblo les empuja a compartir una larga sesión nocturna. María debuta en la cocina, ambos comen, beben y juegan a cartas. Y, sobre todo, hablan. El viejo está dispuesto a acompañarla a la clínica —a pesar de desaprobárselo—, pero, dado que María, no obstante sus terribles dudas, en realidad quiere tener al bebé y lo ve como la posibilidad de un cambio de vida —una metamorfosis—, le propone una salida, una pequeña locura: ser el abuelo adoptivo del niño, “dispuesto a correr con la responsabilidad que en tal caso me corresponda”.

Hemos visto cómo el análisis cavelliano de los melodrama de la mujer desconocida resulta significativamente útil para la lectura de *Solas*. En los párrafos que siguen propondremos, con ayudas de Bartra y Girard, la tarea inversa de mejorar las lecturas cavellianas a partir del film de Benito Zambrano.

4. DE LA MELANCOLÍA A LA VULNERABILIDAD EXISTENCIAL

En la página final de *Contesting Tears* Cavell presenta como *leitmotiv* del libro entero las jaquecas o migrañas que periódicamente sumían en un estado melancólico a su madre, que había renunciado a una carrera musical para enclaustrarse en un mundo ordinario de mucha menor categoría (2009: 331). Esta experiencia, que Cavell aborda autobiográficamente en otras ocasiones (2002b: 43-46), es la que lanza su análisis del cine clásico *à la recherche* de Freud y del tema de la histeria o, dicho más vulgarmente, de la locura estereotípicamente femenina. Una primera constatación se le impone al lector de Cavell: no se abordan aquí los textos de Freud en términos estrictamente médicos o clínicos. Trátase de “concebir el psicoanálisis como una forma de filosofía” (2009: 146) o, lo que viene a ser prácticamente lo mismo, como una forma de lectura (id. 180). De ahí que —a nuestro entender— no le importen demasiado a nuestro autor las diferencias freudianas entre histeria y melancolía, por ejemplo.

Parafraseando a Bartra (2000), podríamos decir que el lugar natural de existencia de la melancolía es el mito: “Pienso en la melancolía *como* cultura y, hasta cierto punto, en la cultura *como* melancolía” (Bartra 2001: 12). Téngase en cuenta que es en los mitos donde, en la muy relevante y fundada opinión de Bartra, la cultura aparece como “cifrada” en negativo (2000). Así, la bilis negra, se convirtió en uno de los mitos culturales de más larga y azarosa duración, atravesando contextos religiosos, médicos y epocales. En la cultura moderna, como símbolo del desequilibrio y la muerte, la melancolía encuentra espacio precisamente como amenaza a (como lo otro de) la racionalidad y el orden mental (2018: 9). En la España renacentista que analiza, era un mal de frontera, de pueblos desplazados y migrantes.

Lo interesante de los mitos que fundan cultura, porque nutren sus raíces, es que cristalizan siempre en el mismo tipo de individuos: los expulsados, los últimos, los extranjeros (*étrangeres*), los extraños o raritos (*étrangeres, queers*), los otros de nosotros; en una palabra, las víctimas. Que la mujer se presente en los melodramas de la mujer desconocida como víctima es algo que no debería extrañarnos en absoluto. Ello no obstante, la melancolía del siglo de oro no estaba tatuada con el sexo femenino —si exceptuamos la presencia de las brujas y las místicas entre las víctimas de la enfermedad—. Pero, en algún momento, este mito/enfermedad del alma mutó, se feminizó. Ese es el giro freudiano que recogen *Luz de Gas*, *La extraña pasajera* y, con todos ellos, Cavell.

¿Es ese también el caso de *Solas*? No exactamente. Hay en el film hasta tres escenas que evocan el melancólico final de *El Padrino III*, cuando a su sanguinario protagonista no le queda más que sentarse en una silla sin nada ni nadie que le acompañe. Fascinado por Coppola, Zambrano traslada esa mirada a Rosa, sentada,

con la mirada perdida, como recordando —“esta vieja está cada vez más chocha”, comenta su tierno marido en una de esas escenas—. En su caso, no se trata de una existencia vaciada de sentido, sino, al contrario, una corriente de vida y gratitud que va a prolongarse en el tiempo. Tampoco María, la protagonista, es melancólica ni depresiva. Ella es, por un lado, alcohólica, disfuncional; por otro, está llena de rabia, sin ninguna concesión a la languidez melancólica. La melancolía, en todo caso, es algo que le acecha, no tanto interiormente, como desde fuera, socialmente. María es una persona vulnerable.

La llamada psiquiatría antropológica, inspirada en Jaspers y, en parte, en *Ser y tiempo* (Heidegger), toma como dato de partida la vulnerabilidad existencial de los seres humanos y el modo en que, en situaciones límite, se plantean y responden a preguntas sobre su lugar en el mundo, la justificación de la propia existencia y las propias decisiones o el mejor modo de sobrellevar las propias contradicciones. No hace falta ser un experto para advertir (o para “leer”, como simplemente nos propuso Cavell) que el tipo melancólico (que, como en el siglo de Oro, nada tiene que ver con el sexo en esta escuela), tendente a la depresión severa, vulnerable a la irreversibilidad de las decisiones y a la responsabilidad personal, no encaja en el personaje de María. Ella ha sufrido un trauma, el maltrato de su padre, que le impide incluso relatar la propia historia con coherencia. Como dice Fuchs, en términos heideggerianos sorprendentemente cercanos a los de Cavell, se ha quebrado su confianza básica en la fiabilidad del mundo y en lo ordinario como lugar hospitalario o doméstico (*the housing of everydayness*, Fuchs 2018: 44). Pero la situación límite que representan el embarazo y el descubrimiento del verdadero ser de su novio plantea una posibilidad de reorientar su vida, de recobrar la voz y el protagonismo, de volver a entender y relatar su propia vida. Por eso, en el momento decisivo y más conmovedor del film, María exclama: “No quiero que me acompañes [a abortar] ni que me digas que estás de acuerdo. Yo lo que quiero es que me digas que mi vida va a cambiar”, que su hijo (que será hija, Rosa, como la abuela) no va a criarse en la misma miseria que su madre. Su salida de la crisis existencial no va a ser de naturaleza clínica. María acepta la ayuda del abuelo adoptivo. No necesita cambiar de trabajo. Feliz con la niña y la compañía del otrora vecino, deciden incluso vivir en el campo, símbolo del fin de la melancolía de los transterrados a la ciudad.

5. DE VÍCTIMAS Y SACRIFICIOS

En los melodramas cavellianos hay siempre un sacrificio y alguna víctima; la mujer protagonista es inmolada, cuando no se sacrifica voluntariamente. Para

René Girard (1995) el sacrificio es el modo en que las sociedades resuelven sus crisis más desestabilizadoras, todas las cuales remiten a una crisis primigenia, producida por una rivalidad mimética que desembocaba en una guerra de todos contra todos. De esa crisis, de esa violencia extrema, se podría salir solo a través del sacrificio de una víctima expiatoria sobre la que pudieran recaer las culpas de todos y de todo, una víctima que no pudiera devolver el golpe, con lo cual el ciclo vindicativo podría detenerse. Se trata de sacrificios colectivos, lo que no parece ser el caso de nuestros melodramas fílmicos. Sin embargo, la lucha de la mujer va a ser contra toda la sociedad, como queda patente, por ejemplo, en *La Venus rubia* (1932). Siguiendo con Girard (1985), las mujeres siempre han estado en el desvelamiento de las mentiras románticas, aunque sean también susceptibles de caer en ellas. En *Crimen y castigo*, es el amor de una mujer, Sophia/Sonya, el que salvará a Raskolnikov, no ya como víctima que se sacrifica, sino más bien como una figura de desobediencia civil que, por cierto, desmonta el mito de la melancolía —la de Raskolnikov— y conquista para la mujer el papel protagonista de la historia⁹. De eso van también los melodramas analizados.

En *Solas*, María se escucha a sí misma, por primera vez en un relato completo, en la conversación final con el vecino, en la que es ella quien “lleva la voz cantante”. Solo el vecino ha sabido escuchar esa voz, ha aprendido el lenguaje de las mujeres —el de María y también el de Rosa—, como dice Cavell a propósito de la voz lírica femenina en la ópera (2002: 173-221). Los otros hombres que pueblan *Solas* son incapaces de entender esa lengua que, cuando es escuchada y acogida, se vuelve capaz de engendrar y dar a luz una nueva situación; en el caso de María, en *Solas*, una nueva vida literalmente, con la que oponerse a la lógica sacrificial.

René Girard afirma haberse esforzado toda la vida en escuchar y transcribir “la voix méconnue du réel” (2004: 7). Cavell, por su parte, concluye su relato autobiográfico preguntándose: “¿Podría jurar (...) que soy consciente de que la lengua materna de la música de mi madre es también la mía?” (2002b: 220-221). Esa voz desconocida es la voz de las víctimas, quizá la parte desconocida de todo ser humano, a la que solo se hace justicia esforzándose en escucharla y aprenderla; lo que lleva implícito una respuesta, una conversación. La lengua femenina de los melodramas es lengua extranjera que la sociedad ha de aprender a escuchar; como la lengua del migrante, la del refugiado, la del expulsado.

Lo que no suele advertirse, y Cavell tampoco lo hace (ni Hunt 2006), es que a veces hay otra víctima indefensa, señaladamente en *Carta...*, donde Lisa sacrifica a

⁹ Girard no habla de melancolía, pero sí de enfermedad ontológica o metafísica (Girard, 1985).

su hijo dos veces. La primera, al ocultarle a él y a todo el mundo la paternidad de Stefan. ¿Por qué motivo? Para que su amor fuera desinteresado, no como el de las otras mujeres, que siempre le pedían algo. Tal “pureza” amorosa priva al niño de su padre y de una ayuda que acabará recibiendo de otro hombre, su marido —otra víctima, en el film—. La segunda vez, la definitiva, al encerrarlo en un sanatorio donde finalmente morirá, ofrecido otra vez al amor idolátrico de Lisa por un hombre que no lo merecía, por quien ella sacrifica absolutamente todo, su propia vida y las de los demás.

Al introducir esta perspectiva filial y no menos victimaria en el análisis de los melodramas, es obligado detenerse un momento en *Stella Dallas*, prototipo de los “melodramas maternales” que tanto ha interesado a las teorías filmicas feministas. Ann Kaplan (1985) se preguntaba si es correcto valorar como “bueno” el sacrificio de una madre que renuncia a su maternidad, incluso a que su hija Laurel tenga una buena imagen de ella —más que merecida—. Linda Williams (1984) llegó a apuntar los costes y la pérdida que ello representa para la propia hija; un tema que Cavell, aun dialogando con ambas autoras, no llega ni siquiera a mencionar. Preguntamos: ¿no está siendo Laurel obligada a sacrificar la imagen de su madre, a destrozar la idea de que tuvo una madre que la quiso con todo su corazón? Es esa lógica sacrificial la que logra romper María en *Solas*. La mejor respuesta a la vulnerabilidad existencial que arrastramos todos los personajes, ya melodramáticos, ya de carne y hueso, es una metamorfosis no sacrificial que alumbra una oportunidad y un futuro sin ninguna víctima.

José V. Bonet-Sanchez
Universidad de Valencia
josev.bonet@gmail.com

David García-Ramos
Escuela de Doctorado de la Universidad Católica de Valencia
david.garcia@ucv.es

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ DE MIRANDA, A. (2011): *La metáfora y el mito*, Sevilla, Editorial Renacimiento.
- BARTRA, R. (2000): “El mito del salvaje”. *Ciencias*, nº 60-61, pp. 88-96.
- BARTRA, R. (2001): *Cultura y melancolía: Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BAZ, A. (2018): “Stanley Cavell’s Argument of the Ordinary”. *Nordic Wittgenstein Review*, nº 7(2), pp. 9-48.
- BONET SÁNCHEZ, J. V. (2017): “La filosofía pasado el mañana. Arte, filosofía y narcisismo: el pensar asociativo de Stanley Cavell”, *Scio*, nº 13, pp. 229-236.
- BONET-SÁNCHEZ, J. V. (2018): “Un alma en dos cuerpos. Del amor y la antropología”. En Luisa Paz Rodríguez (ed.), *Patologías existenciales. Enfoques filosófico-antropológicos*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 347-357.
- BONET-SÁNCHEZ, J. V., y BONET PONCE, C. (2016): *Sobre palabras, juego y acción*. Universidad Católica de Valencia.
- CAVELL, S. (1981): *Pursuits of happiness: The Hollywood comedy of remarriage*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- CAVELL, S. (2002a): *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo* (D. Ribes, Trad.). Madrid; València: Cátedra; Universitat de València.
- CAVELL, S. (2002b): *Un tono de filosofía: Ejercicios autobiográficos* (A. Lastra, Trad.). Madrid: Antonio Machado.
- CAVELL, S. (2009): *Más allá de las lágrimas*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- CRARY, A. y S. SHIEH, eds. (2006): *Reading Cavell*, London, Routledge.
- DE GAUDEMAR, M. (2011): “Le personnage de la femme inconnue”. *Revue internationale de philosophie*, nº 256(2), pp. 221-238.
- DIAMOND, C. (2006): “The difficulties of reality and philosophy”, in Alice Crary & Stanford Sihieh (eds.), *Reading Cavell*, London, Routledge, pp. 98-119.
- DOMENACH, É. (2011): “La vérité du scepticisme”, le destin d’une expression. *Revue internationale de philosophie*, nº 256(2), pp. 201-220.
- FUCHS, T. (2018): “Existential vulnerability: toward a psychopathology of limit situations”. En Luisa Paz Rodríguez (ed.), *Patologías existenciales. Enfoques filosófico-antropológicos*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 39-53.
- GIRARD, R. (1985): *Mentira romántica y verdad novelesca* (J. Jordá, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- GIRARD, R. (1995): *La violencia y lo sagrado* (J. Jordá, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- GIRARD, R. (2004): *La voix méconnue du réel: Une théorie des mythes archaïques et modernes*. Paris: Le Livre de poche.
- GOODMAN, R. B. (Ed.). (2005): *Contending with Stanley Cavell*. Oxford: Oxford University Press.
- GOULD, T. (1987): “Stanley Cavell and the Plight of the Ordinary”, in J. H. Smith & W. Kerrigan, *Images In Our Souls. Cavell, Psychoanalysis, and Cinema*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- HUNT, L. H. (2006): “The Paradox of the Unknown Lover: A Reading of «Letter from an Unknown Woman»”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, n° 64(1), pp. 55-66.
- KAPLAN, A. (1985): “Replies to Linda Williams ‘Something else besides a Mother’...”, *Cinema Journal*, n° 24/2, pp. 40-43.
- LAUGIER, S. (2008): “L’ordinaire transatlantique”, *L’Homme*, n° 187-188, pp. 169-199.
- PUTNAM, H. (2006): Philosophy and the education of grownups: Stanley Cavell and skepticism, en Crary & Sieh, cit.
- RORTY, R. (2005): “Cavell on Skepticism”, en R. B. Goodman, *Contending with Stanley Cavell*, Oxford University Press, pp. 10-21.
- SANMARTÍN ESPLUGUES, J., y PERIS-CANCIO, J. A. (2017): *Cuadernos de Filosofía y Cine 02. Principios personalistas en la filmografía de Frank Capra*. Valencia: Universidad Católica de Valencia.
- SPERBER, D. (1988): *El simbolismo en general* (J. M. García de la Mora, Trad.). Barcelona: Anthropos.
- TURNER, V. (1980): *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- WILLIAMS, B. (2011): *La filosofía como una disciplina humanística*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMS, L. (1984): “‘Something else besides a Mother’: Stella Dallas and the Maternal Melodrama”, *Cinema Journal*, n° 24/1, pp. 2-27.

CANTAR CON VOZ PROPIA (Y QUE SE ESCUCHE).
PUENTES ENTRE PERFECCIONISMO MORAL
Y JUSTICIA EPISTÉMICA

*TO SING WITH ONE'S OWN VOICE (AND TO BE HEARD).
BRIDGES AMONG MORAL PERFECTIONISM AND EPISTEMIC JUSTICE*

Isabel G. Gamero Cabrera
DOI: 10.26754/ojs_arif/a.rif.201924067

RESUMEN

En este artículo comparo el tratamiento que hace Stanley Cavell del escepticismo y del drama de la mujer desconocida con el diagnóstico de injusticia epistémica que propone José Medina, para en primer lugar, comprender cómo se dan los procesos de silenciamiento y de falta de reconocimiento que dañan a personas y colectivos infrarepresentados. En segundo lugar, contrasto las vías de solución que estos dos autores ofrecen a estas dificultades, con especial interés en la conjugación de elementos epistémicos, éticos y políticos que proponen; así como en su consideración del arte y las emociones como elementos que rebasan la comprensión moderna y cartesiana de la filosofía y cumplen un papel fundamental para superar las dificultades mencionadas. Se traerán a colación además algunos ejemplos artísticos para ilustrar los argumentos de estos autores.

PALABRAS CLAVE: escepticismo, reconocimiento, perfeccionismo, lenguaje cotidiano, violencia epistémica.

ABSTRACT

In this paper, I compare Stanley Cavell's understanding about the scepticism and the drama of the unknown woman with José Medina's diagnose on epistemic injustice, in order to understand, firstly, how are conducted the processes of silencing and lack of acknowledgement, which harm underrepresented people and collectives. Secondly, I contrast the solutions that Cavell and Medina pose to these problems, with an especial interest in the link they establish among epistemic, ethic and politic elements, and in their regard of arts and emotions, as factors that overflow the Modern and Cartesian

Recibido: 7/12/2019. Aceptado: 13/12/2019

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 6, n.º 2 (2019): 129-151

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)

understanding of philosophy and play a fundamental role in the overcoming of the aforementioned difficulties. Some artistic examples will be also brought up to illustrate Medina and Cavell's explanations.

KEYWORDS: scepticism, acknowledgement, perfectionism, ordinary language, epistemic violence.

1. EL ESCEPTICISMO Y SU SUPERACIÓN, EN LA OBRA DE CAVELL

1.1. Aproximación al concepto

El poeta es un fingidor...

En la primera parte de este artículo trataré el concepto de escepticismo de Cavell, así como su propuesta para resolver la duda escéptica. En primer lugar, quisiera destacar que aunque este autor encuentre el origen de esta duda en los albores de la filosofía moderna, concretamente en “la subjetivación de la existencia de Descartes” que pone “radicalmente en cuestión la existencia del mundo, de sí mismo y de los demás” (2007: 418), para Cavell, la duda escéptica no es solo propia de filósofos; sino que también se puede dar, y de hecho se da, en las relaciones humanas. En su aproximación cotidiana a la filosofía, le preocupa ante todo la actitud de desconfianza y extrañamiento del mundo que se puede dar en las relaciones humanas y que pueden llegar a destruirlas (Cavell, 2007: 419) y muestra esta posibilidad con ejemplos de obras de Shakespeare (la duda de Oteló sobre la fidelidad de Desdémona) y del cine clásico de Hollywood (el drama de la mujer desconocida, que trataré en el apartado 1.4 del artículo). Además, de todas las posibilidades de escepticismo que se pueden dar (la duda sobre la existencia del mundo, sobre la fiabilidad de los sentidos y la memoria, la incertidumbre acerca del futuro o la brecha que se abre entre palabras y cosas...) Cavell se va a ocupar especialmente de la duda sobre la existencia de las personas que nos rodean y sus emociones que denomina “escepticismo de otras mentes”, siguiendo el ensayo clásico de Austin (1975). Esto es, ¿cómo saber que las personas que están a nuestro alrededor son reales?, ¿cómo probar que no son autómatas o extraterrestres? (2009: 143). O a la manera del verso de Pessoa que encabeza este epígrafe: si un poeta puede fingir sus emociones tanto que confunde su dolor real con su dolor fingido, ¿cómo podemos saber si su dolor es verdadero?

En el siguiente apartado, profundizaré en el debate en torno al escepticismo y sus dificultades, siguiendo la explicación de Cavell.

1.2. Debates entre escépticos y antiescépticos

En su reconstrucción del debate entre escépticos y antiescépticos, Cavell contrasta las posturas, por un lado, de quienes sostienen que no es posible conocer las emociones de otras personas, a no ser que haya una prueba indudable que las demuestre (la duda de Otelo sobre la fidelidad de Desdémona); y por otro lado, estarían los antiescépticos que tratan de encontrar esta prueba y mostrar que el escéptico se equivoca. En este caso, Cavell (2002: 315) alude a las respuestas que han dado autores como Malcolm (1967) para tratar de superar la duda escéptica.

La principal dificultad de este debate estriba, según Cavell, en que el antiescéptico fracasa cuando intenta dar esa prueba y el debate se encalla y continúa sin solución, hasta nuestros días. La razón de este fracaso es que tanto defensores como detractores del escepticismo han entendido este problema de forma epistémica (2002: 331) y se centran en evaluar qué prueba podría ser considerada válida (o no) para refutar el escepticismo, olvidando así otros factores que pueden resultar relevantes para dirimir la duda escéptica.

Se podría usar una analogía química para ilustrar este debate y preguntar cómo se puede comprobar si el pedazo de metal dorado y brillante ante el que nos encontramos es oro o pirita: habría que olerlo (la pirita huele a azufre, el oro no huele) o calentarlo, golpearlo y tratar de modificarlo (el oro es más maleable que la pirita). ¿Cuál sería entonces la prueba que permitiría identificar un dolor, comprobar si es cierto y si es igual que el que sienten otras personas? Se puede plantear, por ejemplo, una prueba que mostrara que cuando dos personas tienen jaqueca, sus ondas cerebrales se activan en el mismo lugar de su cerebro. Sin embargo, Cavell destaca que una demostración de este tipo no resulta convincente para el escéptico, quien va a seguir preguntando si es el mismo, el mismísimo dolor, el que sienten él y otra persona cuando se golpean en el mismo sitio o tienen la misma onda en el encefalograma. Como aclara Cavell, la identificación y comparación no son criterios suficientes para afirmar la mismidad (2002: 319). Para explicar esto, da el ejemplo de dos coches exactamente iguales, fabricados el mismo día, en la misma fábrica (2002: 316). Son iguales, pero no son los mismos y ocupan distinto lugar en el espacio. Incluso, continuando con la metáfora de Cavell, si estos dos coches tuvieran un fallo idéntico en una misma parte del motor, no se trataría de un mismo fallo, sino de dos distintos. ¿Por qué en el caso del dolor de dos personas se trataría del mismo?

Una posible respuesta es, como mantiene Cavell siguiendo a Malcolm (1967: 141), que el dolor no es un objeto comparable, como un pedazo de pirita o un coche, sino una sensación como la del color que, incluso cuando se da en dos

lugares distintos en el espacio, sí se puede afirmar, sin lugar a dudas, que se trata del mismo (Cavell, 2002: 319). Esto es, existen “descripciones estándar” (2002: 320) que nos permiten comprobar si dos manchas distintas de azul son el mismo color (“es azul klein”, “es Pantone PQ-19-4045-TCX, también conocido como “*lapis blue*”, “tienen la misma longitud de onda”). Ahora bien, ¿son posibles estas descripciones en el caso del dolor?

Cavell considera que se podrían dar descripciones (por ejemplo, “es como un hormigueo”, “una punzada”, “una ardor”...) y localizaciones físicas (“en la sien derecha”, “donde está este hematoma”, “aquí donde sangra”) para identificar un dolor y compararlo con otros (2002: 320). Sin embargo, también destaca que por muchos criterios de descripción y comparación que se puedan dar del dolor y de sus síntomas, el escéptico va a mantener su duda. Esto se debe a que la duda escéptica no se refiere a las propiedades descriptibles y localizables del dolor, sino a su expresión, que puede ser falsa. Al ser posible fingir el dolor o que alguien tenga dolor y no lo exprese, el escéptico va a seguir manteniendo que no es posible conocer el dolor de los demás (2002: 321). Y extiende esta duda incluso hasta la percepción del color. Esto es, el escéptico plantea que no podemos saber si dos personas tienen la misma sensación (2002: 333), de tal forma que aunque estuviésemos ante manchas del mismo color azul, resultaría imposible saber si la forma como una persona las ve es igual que la de otras. ¿Y si cada persona ve el color de modo distinto?, ¿cómo es posible mostrar esto o refutarlo?

Esta dificultad persiste y se incrementa en el caso del dolor, que es una percepción privada y subjetiva, difícil de medir y comparar, por lo que fallan los criterios y pruebas que se puedan dar para mostrar la mismidad (2002: 319). A día de hoy (o incluso en ejemplos de ciencia ficción en los que es posible estar dentro de la cabeza de los demás¹) no parece haber una prueba fehaciente que demuestre que dos personas sienten el mismo dolor. Ante dos heridas similares o dos radiografías que muestran una fractura exactamente igual en dos húmeros, se podría pensar que a estas dos personas les duele igual, pero ¿cómo probar que se trata del mismo dolor? (2002: 319) ¿Cómo explicar a un varón cómo es el dolor

¹ Recomiendo *Black Museum* (2017), capítulo sexto de la cuarta temporada de *Black Mirror*, en el que se proponen distintos artilugios técnicos que permiten sentir exactamente lo mismo que otras personas, con consecuencias bastante siniestras y donde sigue persistiendo la duda sobre sí, a pesar de sentir lo mismo, esta sensación afecta igual a todas las personas, abriéndose así nuevos interrogantes (más éticos que epistémicos) que considero le interesarían bastante a Cavell y apoyarían su argumentación.

de la menstruación? El escéptico señala así la existencia de una fisura entre un hecho o realidad (la fractura del húmero, la mancha azul) y su expresión, y la duda escéptica se introduce por esta fisura y parece imposible de eliminar (2002: 323). Esta imposibilidad se hace más patente cuando no se trata de dolor físico, sino emocional: ¿cómo saber si alguien está triste, si no lo expresa? Y Cavell también recuerda que en el argumento del escéptico está presente la posibilidad de engaño al transmitir emociones (2002: 329): hay quien dice que tiene dolor, pero miente; hay actores que pueden llorar a propósito, los orgasmos se pueden fingir... Siendo posibles (y reales) estas actitudes, el escéptico se reafirma en esta fisura entre lo que nos dicen las personas y lo que realmente sienten, insiste en su duda y alcanza lo que Cavell denomina una “espeluznante conclusión” (2002: 321): la de que no podemos saber lo que las otras personas sienten, porque no podemos tener la misma sensación que ellas.

En este momento, la carga de la prueba recae en el antiescéptico (2002: 332), quien se ve compelido a refutar al escéptico y mostrar que sí es posible conocer el dolor de otras personas. Sin embargo, le queda poco campo de acción y se encuentra en una situación difícil: cuando se le agotan los criterios, no le quedan muchos más argumentos (si es que cabe llamarlos así), del estilo “tiene que ser así”, “no puede ser de otra manera”; o puede continuar con afirmaciones en primera persona, más emocionales que argumentadas (como “yo lo sé”, “lo siento”), que siguen sin probar nada al escéptico (2002: 327). En desarrollos contemporáneos de la filosofía analítica han aparecido experimentos mentales y complicadas argumentaciones contrafácticas (trasplante de cerebros, clones perfectos, véase Parfit, 1984) que comienzan a tornarse extrañas y poco realistas y que, como muestra Cavell, tampoco demuestran nada: incluso en el caso de dos hermanos siameses a quienes les duelen brazos distintos, la dificultad seguiría siendo igual que la de discernir si se trata o no del mismo dolor que en el caso de dos personas distintas que se han golpeado con martillos la misma falange de sus respectivos índices derechos (2002: 326). En última instancia, el antiescéptico tiene que plantear lo que Cavell denomina “pequeños fragmentos de sadismos académicos” para mostrar que tiene razón (2003: 107), como pinchar el jilguero del ejemplo de Austin (1975) para saber si realmente era un pájaro de verdad o uno de trapo o abrir el cráneo de alguien para comprobar si realmente tiene cerebro en su interior (Wittgenstein, 2006: §118). Bajo esta perspectiva, el cuerpo humano se convierte en un objeto extraño y puesto en duda, como si, de alguna manera, se pudiera abrir y diseccionar para conocer su verdad; y ni siquiera con este recurso se lograría convencer al escéptico.

En este punto la argumentación se torna extraña, algo enrarecida y vacua: ya no se sabe muy bien ni qué pretende mostrar el antiescético, ni cómo se puede satisfacer la duda escéptica, ni siquiera quedarían claros conceptos como “mismidad” o “conocimiento”. Aparecen hombres de paja, posibles anfibologías, la comprensión peligra y parece que nunca se llegará a dar una respuesta satisfactoria a la duda escéptica. Ante estas dificultades, Cavell da un giro en su argumentación, mantiene que faltan piezas en el debate (2002: 328) y lo traslada desde este ámbito epistémico (y cabría decir, académico) a un ámbito ético y cotidiano, como paso a describir.

1.3. Tratamiento cotidiano del debate escéptico y su superación

No es verdad, dolor, yo te conozco...

Cavell localiza el origen del bloqueo del debate entre escépticos y antiescéticos en la falsa analogía que lleva a cabo el escéptico cuando iguala, en primer lugar, el conocimiento de objetos con el conocimiento de emociones y, en segundo lugar, cuando da por supuesto que el conocimiento de nuestras propias emociones es (o debe ser) igual al modo como conocemos las emociones de los demás. Y cuando el antiescético trata de refutar las tesis de su contendiente, ya ha aceptado estas analogías (2002: 334-335).

Esto es, cuando el antiescético intenta mostrar que el escéptico se equivoca, ya le ha concedido la tesis principal y más problemática: la de que el escepticismo se refiere al problema del conocimiento de las otras mentes y que esta forma de conocimiento es igual (o tiene que serlo) al modo como conocemos nuestras propias sensaciones (2002: 321). Sin embargo, este planteamiento ya conlleva un error inicial e insalvable: tanto el escéptico como el antiescético mantienen una falsa imagen de la experiencia interna: (2002: 341). Ambos asumen que el dolor (el nuestro y el de otras personas) procede, de alguna manera, del interior y luego emerge hacia fuera, de tal modo que para saber si nos duele algo, bastaría con una introspección, con “volver la vista hacia adentro” (2002: 338); pero esto resulta imposible en el caso del dolor de los demás. Vuelve a aparecer aquí la fisura que señaló el escéptico entre la sensación de dolor y su expresión, lo que bloquea el conocimiento del dolor de los demás. Y como se vio en el apartado anterior, las respuestas que puede dar el antiescético, los criterios de comprobación y pruebas que ofrece para intentar mostrar la verdad del dolor, reproducen esta misma dificultad y por este motivo, el debate se encalla.

Puede ser de utilidad recurrir a una metáfora² para mostrar dónde está el error de esta falsa analogía: tanto escépticos como antiescépticos entienden el dolor como si fuera el contenido de una olla borboteante, que expelle humo y huele de forma deliciosa. ¿Cómo saber realmente qué contiene? En el caso propio es sencillo: cada uno ha cocinado su propio guiso, conoce su contenido sin duda; pero el acceso a las ollas de los demás está vedado, a no ser que las abriésemos y probásemos, pero ¿cómo es posible hacer esto para comprobar el dolor de los demás? O incluso si fuera posible (con alguna prueba macabra), persiste la duda sobre la mismidad de la sensación: ¿cómo saber si cuando dices “sopa” te refieres a lo mismo que yo, si no puedo probar tu sopa?, ¿cómo saber si a todas personas les sabe igual el caldo?

Ante estas preguntas, que comienzan a tornarse absurdas e incluso macabras, Cavell plantea que esta forma de comprensión del dolor es errónea, ya que tanto escépticos como antiescépticos parecen asumir que todas cuestiones de existencia (de mostrar la existencia de algo, sean objetos o emociones) son un problema de conocimiento y que, por tanto, se pueden resolver con criterios epistémicos (2003: 90). Para Cavell, el proyecto de la modernidad estaba errado al proponer un único modelo de conocimiento (2003: 103) que extrapoló a todas las posibilidades cognoscitivas, incluso las que se refieren a sensaciones y relaciones con otros seres humanos. De este modo, considera que es un error pensar que las emociones de otras personas se pueden conocer del mismo modo como los conocimientos teóricos o los observables por los sentidos. Y destaca que en este caso se ha dado un uso muy reducido, con una sola acepción, del verbo “conocer”, cuando en realidad se puede decir “conocer” para aludir a actitudes muy distintas (dar datos, asentir, admitir algo, mostrar exasperación...) (2002: 330-331), que no se pueden unificar en un solo modelo de conocimiento, como el cartesiano o el científico.

Esto es, para Cavell buscar una respuesta al problema del conocimiento de otras mentes siguiendo el camino del *cogito* cartesiano es inviable, dado el planteamiento en primera persona del singular y aislado de los demás del sujeto de la epistemología cartesiana, que se aísla del mundo y da la impresión de que solo puede regresar a él con conocimiento objetivo y cierto (2007: 418). Si se mantiene este punto de partida, se ponen unas exigencias imposibles para obtener conocimiento y, además, se trata a otras personas como objetos, cabría decir

² La metáfora que usa Cavell para mostrar esta falsa analogía es la de entrar al patio de la casa de nuestro vecino (2002: 337), Wittgenstein, por su parte, usa la del escarabajo en cajas (1988:§293), me ha resultado más expresiva la de la olla.

quedan cosificadas. Tras mostrar que la forma de obtener conocimiento que privilegió Descartes se da en muy pocas ocasiones y que nos distancia de otros seres humanos y del mundo, Cavell se pregunta por qué esta forma anómala y poco frecuente de conocer se convierte en el paradigma filosófico y la exigencia del conocimiento, tanto de nosotros mismos, como del mundo y de las emociones de los demás. Además, ni siquiera obtenemos nuestra propia sensación de dolor por medio del conocimiento empírico, ya que se trata de una sensación, no un dato contrastable con la experiencia ni de una conclusión tras un razonamiento (2002: 330). ¿Por qué el escéptico exige una prueba que muestre la verdad del dolor de los demás, cuando ni siquiera la tenemos para nuestro propio dolor? Cavell destaca entonces que escépticos y antiescépticos tenían una imagen falsa sobre cómo conocemos nuestras sensaciones (como si fueran objetos o datos empíricos) y la trasladan, sin cuestionarla, a las sensaciones de los demás (2002: 335) y es justo ahí cuando el escéptico se queda sin argumentos.

A diferencia de esta imagen falsa que bloquea el debate, Cavell muestra cómo en contextos cotidianos los seres humanos tenemos, de hecho, experiencias o sensaciones comunes (sus ejemplos son zambullirse a la vez en un lago de agua fría o responder al oír llorar a un bebé, 2002: 339). Estas sensaciones compartidas no se deben a que tengamos un conocimiento certero de cómo sienten los demás, sino a una cierta familiaridad, más práctica que teórica, y que se puede aprender y entrenar (2002: 338). Esto es, cuando nos duele (por ejemplo, una muela), conocemos nuestras respuestas y actitudes ligadas a este dolor (reclinar la cabeza, entrecerrar los ojos, posar la mano sobre la mandíbula, tomar un ibuprofeno, llamar al dentista...) y asimismo podemos identificar actitudes similares en las acciones de otras personas e inferir que les duele de una manera similar a como nos duele a nosotros, sin que esto sea un conocimiento cierto y exacto, sino una concordancia o sintonía con las personas de nuestro entorno (2003: 90).

A partir de estas consideraciones, Cavell propone otro modelo de acercamiento a las emociones de los demás, basado en el reconocimiento, la empatía y compasión (2002: 340). No se trataría de un conocimiento teórico o contrastable, sino de una actitud, que abriría un ámbito de confianza y de responsabilidad, no de certeza (2003: 102). De esta manera, no habría una seguridad última o comprobación definitiva del dolor de los demás, que nos pueden engañar. En este punto, Cavell le da parte de razón al escéptico, lo que no admite es que el error y el engaño sean la norma de la expresión de las emociones (2002: 325), ni tampoco que de esta posibilidad se derive la conclusión escéptica de que no es posible conocer lo que sienten los demás (2002: 333). Esto es, el filósofo estadounidense no admite que el

escéptico ponga como modelo y exigencia del conocimiento un caso particular (el error o el engaño), que no es la norma en las relaciones humanas (2002: 325). Y en este sentido, también destaca que ni siquiera nuestro conocimiento de los objetos del mundo es exacto y completo: no vemos la parte de atrás ni el interior de los objetos que nos rodean, pero esto no significa que no conozcamos estos objetos o que no podamos interactuar con ellos, ya que de hecho, lo hacemos así (2002: 324). Cabría imaginar un armario que diera a un boquete en la pared, por una obra mal acabada, o un manzana de aspecto delicioso con el interior lleno de gusanos; pero estas posibilidades son excepciones, no la norma del conocimiento y, en ningún caso, anularían o impedirían nuestro trato cotidiano con objetos, armarios y manzanas. Se descubre entonces, continúa Cavell, que el escéptico mantenía un ideal de conocimiento imposible y lo extendía como exigencia al conocimiento de las emociones de otras personas, pero para Cavell, esta no es nuestra forma de conocer ni de relacionarnos. Es decir, que no podamos ver el interior de un objeto o no podamos conocer con certeza las emociones de otras personas no son incapacidades que debiliten el conocimiento humano y afirmen la duda escéptica, sino que es la forma misma como conocemos y nos relacionamos con otros (2002: 336). Esto es lo que Ángeles J. Perona ha denominado la “vulnerabilidad cognitiva” intrínseca a nuestra especie (2020): los seres humanos somos falibles, pero esto no nos impide conocer, ni relacionarnos con otros.

En conclusión, en el retorno al mundo y al lenguaje cotidiano que propone Cavell, el modelo de conocimiento (sobre todo de las emociones) no puede ser el de la comprobación científica; asimismo, la desconfianza y el descreimiento tampoco pueden ser la norma en nuestras relaciones, sino que son una posibilidad en casos particulares, que no se pueden erigir como modelo general, mucho menos como exigencia (2002: 325). De esta manera, y superando el modelo cartesiano de conocimiento (aislado y en la búsqueda de certeza), Cavell incluye un componente social y ético en el debate sobre la duda escéptica. Al no ser posible conocer con certeza las emociones de los demás, habría que intentar escucharlas, lograr que sean atendidas; teniendo además en cuenta que la falta de reconocimiento de las emociones de otras personas puede causar daño. La pregunta pertinente no es, entonces, cómo alcanzar infalibilidad en el conocimiento (lo que es imposible), sino qué clase de persona o de sociedad sería la que negara o no reconociera el dolor de los demás (2007: 60). Esta es uno de los temas principales del perfeccionismo moral cavelliano, que paso a describir.

Para Cavell, el problema del escepticismo es más ético que epistémico y abre cuestiones relativas a la responsabilidad de los seres humanos ante el dolor de los

demás (2003: 102). Al abandonar el ideal de perfección y certeza, ya no resulta posible tener un conocimiento seguro de lo que sienten otras personas, pero sí podemos (y debemos) aprender a reconocer sus emociones y responder ante ellas. Esta es una exigencia ética, antes que epistémica, que nos lleva a la pregunta sobre cómo nos relacionamos con otras personas y en qué clase de sociedad queremos vivir (2007: 24). Sin embargo, esto es complicado y existen numerosas dificultades tanto para aprender a expresar lo que sentimos, como para reconocer lo que sienten los demás; sería necesaria entonces una educación mutua para mejorar las relaciones y la sociedad. (2007: 37). Por ello, desde el perfeccionismo se rechaza cualquier postura conformista ante el estado del mundo y nuestras relaciones con los demás (2007: 25). Al ser contingentes, vivir en sociedad y saber que podemos mejorar, los seres humanos nos encontramos con la obligación ética de averiguar cuáles son nuestras posibilidades de acción, cómo podemos mejorar y cambiar lo que no nos satisface de nuestras relaciones con otras personas (2007: 60), sabiendo que nunca se alcanzará la perfección, pero que podemos (y debemos) hacer lo posible para que nuestra vida en común sea vivible. Se trata, en última instancia, de imaginar un mundo más justo (2007: 38)

Cavell concluye sus argumentos con la consideración de que este proceso de aprendizaje es muy difícil, especialmente si se circunscribe a un ámbito estrictamente filosófico, pero que, por otro lado, la expresión y el reconocimiento de emociones puede quedar mucho más clara con ayuda del arte y la poesía (2002: 342). De ahí que este autor recurra al teatro y al cine para mostrar sus tesis (como pasamos a ver) y que yo haya usado un verso de Machado como introducción de este apartado.

1.4. La desconocida

*Si no creyera en quien me escucha,
si no creyera en lo que duele...*

En el tratamiento cotidiano que Cavell hace de la duda escéptica, al abandonar el terreno epistémico y adentrarse en el ético, el problema del escepticismo se presenta como un drama del que nos debemos hacer cargo. No se trata de saber si podemos conocer (o no) otras mentes, sino de qué sucede cuando no reconocemos las emociones de las personas de nuestro entorno. Cuando el escepticismo deja de ser un concepto filosófico abstracto y se presenta como la duda hacia el dolor de otras personas es cuando se ve con claridad el drama del que debe hacerse cargo el perfeccionismo (2007:126). En concreto, y siguiendo a Mill (2010), para Cavell esta forma de escepticismo se ha dirigido especialmente a negar la experiencia

o las sensaciones de las mujeres que han estado silenciadas y sometidas en un mundo dominado por varones (2007: 119), lo que además de destruir la realidad de las mujeres, perjudica a la sociedad en su conjunto (2009: 88). Para mostrar esto, Cavell recurre al teatro (sobre todo de las tragedias de Shakespeare) y al cine (sobre todo del género que denomina “drama de la mujer desconocida”, 2009: 139), al reconocer el enorme poder de las imágenes en movimiento para mostrar, mejor que ninguna otra aproximación a la realidad, el dolor y el sufrimiento de las mujeres (2007: 91). Es decir, Cavell no usa estas películas como ejemplos de su teoría, sino que destaca que estos dramas muestran o encarnan esta forma de silenciar a las mujeres, de tal forma que al verlas, podemos repensar nuestras relaciones con los demás y decidir qué modelo de sociedad queremos vivir. (2007: 91). En lo que sigue, expondré las reflexiones de Cavell sobre la película *Luz de Gas* (Cuckor, 1944) en contraste con la duda de Descartes en sus *Meditaciones* para mostrar la realidad del drama escéptico.

Descartes inicia sus *Meditaciones* en el “reposo seguro en una apacible soledad” (1977: 8) de su habitación. Solo cuando su espíritu está tranquilo y libre de preocupación puede comenzar a dudar de todo lo que consideraba cierto. En primer lugar, destaca que el origen de casi todo su conocimiento procede de los sentidos, pero que estos le han engañado en el pasado “y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez” (1977: 8). ¿Por qué habría de confiar en ellos? Este sería el primer componente de la duda. En segundo lugar, reconoce que hay cosas de las que no puede dudar (como estar escribiendo mientras escribe), pero también recuerda haber soñado que escribía, por lo que asume “que no hay indicios concluyentes ni señales que basten para distinguir con claridad el sueño de la vigilia” (1977: 9); en consecuencia, tampoco puede confiar en que sea real lo más inmediato y cercano. Este sería el segundo componente. En tercer lugar, plantea la posibilidad de un genio maligno que le engaña y le hace creer “que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y ensueños” (1977: 11). Este genio sería el tercer componente de la duda. Al inicio de la segunda meditación, recopila estos componentes e incluye un cuarto: la desconfianza en su memoria, siendo posible “que nada de cuanto [su] mendaz memoria representa haya existido jamás” (1977: 12). ¿Qué puede entonces, Descartes, tener por verdadero? En sus palabras: “Acaso solo esto: que nada cierto hay en el mundo” (1977: 12). Esta conclusión que le podría llevar a la más alienante de todas las locura, si no fuera por el hallazgo del *cogito* y la afirmación de su subjetividad como mente que piensa, como base para la certeza y acceso a la verdad del mundo (1977: 14).

En *Luz de gas* están presentes estos cuatro componentes de la duda y llevan a Paula, la protagonista, a no poder creer nada sobre su mundo, lo que acerca a la locura. Sin embargo, al no ser un ejercicio aislado e hipotético de duda, como el de la argumentación cartesiana, sino la experiencia de una persona, de una mujer, queda mucho más claro el carácter trágico del escepticismo que destaca Cavell.

El escenario donde se inicia la duda de Paula parece similar al de Descartes, aunque irán surgiendo diferencias: al igual que el filósofo francés, Paula se encuentra sola y aislada del exterior; sin embargo, no lo hace por voluntad propia, sino por recomendación de su marido, Gregory, que evita que la visiten y que salga a la calle, con la excusa de que la está cuidando y protegiendo. De este modo, Paula permanece recluida en una antigua casona, cargada de recuerdos amargos, ya que allí asesinaron a su tía Alice, diez años atrás. Es en ese escenario opresivo donde sus dudas comienzan a aparecer. En primer lugar, no se puede fiar de sus sentidos: oye extraños ruidos que parecen proceder del techo de la casa y ve cómo la luz de gas de las lámparas (que dan título a la película) oscilan y titilan; mientras que las personas de su alrededor (Gregory, el ama de llaves y la cocinera) no ven ni escuchan nada anómalo y la desacreditan. En segundo lugar, también comienza a dudar de su memoria. Desde la primera escena de la película distintos personajes (con intención paternalista) recomiendan a Paula que olvide el pasado y todo lo relacionado con el asesinato de su tía y que siga adelante. Gregory también le dice que está despistada y que olvida y pierde cosas, como un reloj o un broche que él le regaló (aunque sea él quien los oculta). En tercer lugar, Paula tampoco puede distinguir si ciertos hechos ocurrieron en realidad o los soñó (el hallazgo de una carta que Gregory ocultó o, casi al final de la película, la visita del policía a la casa). Se encuentra entonces sola, sin poder resolver cuestiones del pasado y encerrada en un caserón donde sus sensaciones son negadas o cuestionadas. Al final de la película, comienza a desconfiar tanto de sí misma que hasta pierde el habla, la capacidad de argumentar y de explicarse (2009: 91). La vemos doblegada, insegura, llena de angustia y con miedo a enloquecer. Sin embargo, la confusión y las dudas de Paula no se deben a ningún genio maligno que pretendiera engañarla; en la película no es necesario postular la existencia de ninguna criatura, malvada e imaginaria, que engañara a Paula ya que es su propio marido el causante de todo el malestar de Paula. Vamos descubriendo cómo Gregory no se casó con Paula por amor (y que en realidad, ya estaba casado con otra mujer), sino por desear las joyas de su tía Alice, a quien asesinó. Gregory busca esas joyas cada noche en el desván de la casa y de ahí los extraños ruidos y oscilaciones de luz que tanto alteran a Paula y que él niega, con intención de perturbarla. Vemos así cómo las dudas de

Paula y la posibilidad de su locura no son hipotéticas ni superables con el *cogito*, como en el caso de Descartes; sino que tienen una causa muy real y que daña a Paula, cuyas sensaciones y miedos son causados (y al mismo tiempo negados) por la persona en la que parecía confiar más (Gregory), lo que casi la aniquila (2009: 88). En el diagnóstico de Cavell, Gregory encarna al escéptico (en un sentido moral, antes que epistémico) ya que no solo no reconoce el dolor Paula, sino que es él mismo el causante de ese dolor (2009: 108). Cavell llega a equiparar al escéptico con un torturador (2009: 94), que está tan obcecado en conseguir un ideal (las joyas) que destruye el mundo de quienes están a su alrededor y ni siquiera se da cuenta de ello.

En resumen, la situación de Paula es mucho más desesperante y sin salida que la de Descartes, ya que su duda no es hipotética, sino causada por otros y la acerca a una locura real, que amenaza su vida. Queda así clara la tesis de Cavell, según la cual, cuando el problema del escepticismo se traslada de un ámbito filosófico a uno cotidiano se ve como lo que era: una tragedia que exige una respuesta ética.

A diferencia de la argumentación cartesiana, Paula no puede superar su duda con un ejercicio de pensamiento aislado, con el *cogito*, ya que ella ha internalizado tanto sus dudas y se encuentra tan aislada del mundo e insegura respecto de sí misma, sus palabras y su cordura, que no puede afirmarse como sujeto del conocimiento. En su tratamiento cotidiano y ético del escepticismo, Cavell destaca que no es posible ningún *cogito* solitario, porque los seres humanos vivimos en sociedad, en relación con otras personas, que son tanto las que nos causan daño (como Gregory a Paula), como los que nos pueden ayudar a superar el escepticismo y regresar a una cierta normalidad o cotidianidad, en la que se pueda volver a confiar en los sentidos, en las palabras y en la memoria (2009: 117). En *Luz de gas*, la persona que ayuda a Paula es Brian, el policía que consigue entrar en la casa cuando Paula está sola, crear un vínculo con su pasado (conoció y admiró a su tía), escucharla, comprenderla y darle la razón. Gracias a la intervención de Brian, Paula descubre que no estaba imaginando nada, que sus dudas tenían sentido y que su marido la engañaba desde el principio. Solo entonces, ella puede recuperar su voz y afirmar su *cogito* (2009: 84). Este vínculo también queda claro en la escena final de la película, cuando Brian propone a Paula volver a visitarla en alguna ocasión para hablar (2009: 102).

En definitiva, ni la duda escéptica es un ejercicio teórico, separado de la realidad; ni se puede superar de forma solitaria y separada del mundo, porque los seres humanos somos seres sociales. Tanto el problema del escepticismo como su

superación adquieren entonces, en la propuesta de Cavell, una dimensión moral ineludible, en la que las relaciones humanas adquieren una importancia vital y donde el arte resulta más significativo y parece dar más respuestas y sentido que cualquier formulación teórica sobre el escepticismo. Por esto elegí como cita inicial de este apartado unas líneas de *La Mazza*, de Silvio Rodríguez³ que considero una ilustración, excelente y poética, de la superación del escepticismo en un contexto cotidiano: la duda escéptica que, en la búsqueda de un ideal inaccesible, niega el mundo más cercano y propio (el canto de los pájaros, nuestras sensaciones y emociones...) es un ejercicio filosófico brillante y cautivador, pero vacío de contenido e inhabitable. Esta forma de dudar, tan característica de la filosofía académica, resulta equiparable a “un eternizador de dioses del ocaso / júbilo hervido con trazo y lentejuela”, brillante pero que no lleva a ningún lugar. De modo similar, el ser humano descontextualizado, aislado y puesto en duda que protagoniza esta forma de filosofar no resulta tan distinto al “amasijo hecho de cuerdas y tendones” que cantó Silvio.

En la segunda parte de este artículo continuaré con esta metáfora y esta canción, a través de la comparación del perfeccionismo moral de Cavell y las consideraciones sobre justicia epistémica de José Medina.

2. LA INJUSTICIA EPISTÉMICA Y SU SUPERACIÓN, EN LA OBRA DE MEDINA

*Si no creyera en lo que queda,
si no creyera en lo que lucha...*

2.1. Aproximación al concepto

En la segunda parte de este artículo, analizaré el concepto de injusticia epistémica de José Medina, por considerar que tiene bastantes puntos en común y algunas diferencias con la propuesta de Cavell que van a resultar aclaradoras para entender los procesos de silenciamiento y su superación.

Medina inicia su obra con un diagnóstico crítico de las democracias contemporáneas que cabría considerar foucaultiano, ya que considera que en nues-

³ Como una alternativa al (inexcusable) predominio de voces masculinas, estadounidenses y europeas, que se dan en este artículo (y en los debates filosóficos, en general) recomiendo escuchar la versión de esta canción que hizo Mercedes Sosa, como mujer, indígena, latinoamericana, nacida en una de las regiones más pobres y periféricas del cono sur, con una voz y una forma de expresión que no suele ser escuchada ni reconocida en la filosofía.

tras sociedades se dan relaciones de poder y de resistencia desiguales; así como estructuras normativas que afectan a la distribución del reconocimiento y de la credibilidad, que no es igual para todas las personas (2013: 3). En estas diferencias encuentra una forma concreta de violencia (simbólica y estructural, antes que física) y que denomina “injusticia epistémica”, siguiendo el término acuñado por Miranda Fricker (2007).

Para el filósofo español, la injusticia epistémica es una forma de discriminación, basada en sesgos y vicios epistémicos, que bloquea las oportunidades de acceso y de participación de algunas personas en los procesos de conocimiento, lo que las perjudica (2013: 3). Como consecuencia, las palabras o testimonios de ciertas personas o colectivos no pueden ser escuchados ni atendidos de forma suficiente, debido a características o formas de expresión propias de esta persona o colectividad (por ejemplo, por el aspecto, el acento, la pertenencia a una minoría étnica o a su género...). Estas personas suelen ser descritas como “intelectualmente inferiores” (2013: 27), quedan dañadas al no recibir credibilidad, y además también van interiorizando la desconfianza en sí mismas y generando inseguridad y falta de autoestima, lo que limita sus posibilidades y oportunidades (2013: 40). Según Medina, la injusticia epistémica se da siempre de forma paralela a la injusticia social, no siendo separables (2013: 26). Vemos aquí la primera semejanza entre las propuestas de Cavell y Medina: ambos trasladan sus consideraciones filosóficas a la realidad humana y reconocen que hay personas que no reciben la misma credibilidad que otras, lo que genera dificultades a estas personas (y a la sociedad en general). Además, ambos concuerdan en que para resolver tales dificultades no basta con un análisis epistémico, sino que es necesario vincular la dimensión epistemológica con la ética. Ahora bien, Medina también incluye en su análisis consideraciones políticas, de activismo y de resistencia crítica (2013: 85), que no están tan presentes en la obra de Cavell.

De esta manera, Medina realiza una crítica similar a la que Cavell dirigió al escéptico: para el filósofo español, la causa de las injusticias epistémicas es un problema de conocimiento, semejante al del escepticismo de las otras mentes (2013: 42), que no se puede resolver en un ámbito exclusivamente teórico, sino que tanto su origen como su solución se han de buscar en la sociedad (2013: 64). Destaca así que cuando el problema del escepticismo se traslada a nuestras sociedades actuales se descubre que no era una actitud teórica e hipotética, sino un hecho: el de la incapacidad (ceguera, en términos de Medina, 2013: 35) que tienen algunas personas para reconocer las dificultades de otras personas y colectivos. Esto es, en nuestras sociedades hay personas con privilegios epistémicos (2013: 22), sus

expectativas vitales están cumplidas, reciben reconocimiento y tienen prestigio; están tan acostumbradas a su forma de ver la realidad y reciben tantos refuerzos positivos, que no llegan a ver las dificultades de otras personas que, por su forma de ser (su género, su raza, su orientación sexual...) están oprimidas, apenas logran ser reconocidas y no pueden hacer valer su versión de los hechos ni expresarse con su propia voz (2013: 40). En el mejor de los casos, son otros los que hablan en nombre de estas personas oprimidas; en el peor, acaban borradas, invisibilizadas y silenciadas, sin que su situación de opresión se pueda ver o solucionar (2013: 95). Nos encontramos ante un fallo de conocimiento, o de reconocimiento, si lo expresamos en términos cavellianos, que Medina acepta (2013: 267, especialmente nota 12), con consecuencias sociales y políticas que empeoran la vida de ciertas personas y colectivos, y de la sociedad en su conjunto.

Ambos autores coinciden entonces en señalar que hay fallos de reconocimiento epistémicos que tienen consecuencias éticas, en tanto afectan a la vida de personas y colectivos que quedan silenciados o invisibilizados y no logran alcanzar su propia voz o lo hacen con grandes dificultades. Sin embargo, y como vimos en la primera parte del artículo, para Cavell, el drama del escepticismo afectaba sobre todo a mujeres; mientras que Medina amplía el análisis de Cavell, al entender como formas de injusticia epistémica la falta de reconocimiento de personas de color, homosexuales, con creencia religiosa o por procesos de colonización o dominación, entre otras... Esta diferencia es, sin embargo, aparente: aunque el ámbito de la injusticia epistémica que propone Medina parezca ser más amplio que el de Cavell, no hay ninguna evidencia que muestre que este autor no estaría de acuerdo con el interés de Medina hacia otros colectivos que sufren falta de reconocimiento⁴.

A continuación, paso a detallar las diferencias entre la comprensión de los opresores y oprimidos que tienen estos dos autores, para aclarar sus posturas.

2.2. La doble ceguera del opresor

Si bien tanto Cavell como Medina coinciden en diagnosticar que las situaciones de invisibilización o acallamiento de las personas oprimidas se deben a un fallo de

⁴ Solo he encontrado una alusión de Cavell sobre matrimonios del mismo sexo y perfeccionismo moral: el autor entiende que las parejas del mismo sexo también tienen que resolver temas éticos, económicos y legales; tan solo considera “demasiado pronto”, o que él se encuentra “demasiado aislado”, para conocer las nuevas formas en las que esos matrimonios descubrirán cómo relacionarse con imaginación, exclusividad e igualdad (2007: 37). No encontré referencia de Cavell sobre discriminaciones por raza o religión.

reconocimiento de personas que no logran ver el daño que causan, Cavell mantiene que a él la historia o circunstancias del opresor (concretamente de Gregory en *Luz de gas*) le resultan irrelevantes (2009: 97) porque está más interesado en el sufrimiento de la mujer desconocida. Por el contrario, Medina analiza en detalle la forma de percibir y los errores de conocimiento de quienes están en situación de privilegio epistémico, al considerar que resulta imprescindible mostrar las fallas del conocimiento del escéptico para corregirlas y evitar el daño que causan (2013: 27). Una gran parte de su análisis se dirige entonces a entender cómo se dan los fallos de reconocimiento del opresor. Adoptando una postura contingente y falibilista (2013: 12), para Medina no existe nada así como “la visión total de la realidad”, lo que sería una pretensión metafísica inalcanzable que nos alejaría del contexto cotidiano donde él se ubica. Todos los seres humanos tenemos sesgos en nuestros procesos de conocimiento, incluso quien tiene privilegios epistémicos (2013: 28). Una de las causas de la injusticia epistémica se da cuando este sujeto privilegiado, social y epistémicamente, cree que su versión particular y sesgada de la realidad es la realidad en sí, manteniendo una postura que Medina denomina “arrogancia epistémica” (2013: 31), sustantivo que, por cierto, también emplea Cavell (2007: 25).

En el análisis de Medina, el escéptico adolece de una doble ceguera: por un lado no ve las dificultades concretas de quienes no tienen privilegios epistémicos (esta sería una ceguera a las discriminaciones que padecen, por ejemplo, mujeres o personas de color). Por otro lado, tampoco ve su propia ceguera, al considerar que su forma privilegiada de ver (y de vivir) es la única o la mejor. De este modo, no puede ver, entender o imaginar alternativas a su forma de vida, ni hechos que contradigan su visión privilegiada y parcial (2013: 75). Contaminado por el sesgo de confirmación, el sujeto epistemológicamente privilegiado solo aceptará los hechos que coincidan con su visión hegemónica y privilegiada de la realidad y rechazará (o ridiculizará o ni siquiera llegará a ver) aquellos hechos que contradigan esta visión, causando daño a quienes no logran ser reconocidos ni vistos en esta visión parcial, sesgada y arrogante (2013: 77).

Medina también destaca que esta doble ceguera es tanto cognitiva como emotiva (2013: 80), es decir, afecta a lo que puede (y no puede) ver el sujeto privilegiado epistémicamente (a su comprensión de la realidad), pero también conlleva un déficit de empatía o de sensibilidad ante las circunstancias de los menos privilegiados, que puede ser corregido con procesos de aprendizaje y con la exposición e involucración con las diferencias. De esta manera, y también a semejanza de Cavell, para Medina es necesario vincular el proceso de corrección de errores epistémicos con el desarrollo de una sensibilidad o empatía hacia

quienes sufren daño por no estar reconocidos y de esta manera se mejorará la vida en común en la sociedad (2013: 80). Sin embargo, como se verá en el siguiente apartado, estos autores entienden de modo diferente la posibilidad de acción y de resistencia de las personas menos reconocidas, lo que da lugar a distintas propuestas de solución de estas dificultades.

2.3. La lucidez y resistencia de las heroínas

En apartados anteriores he destacado semejanzas entre el concepto de injusticia epistémica de Medina y la falta de reconocimiento que diagnostica Cavell, ya que ambos trasladan estas dificultades a contextos cotidianos, destacan la importancia de consideraciones éticas en el debate sobre el escepticismo e incluyen consideraciones emocionales en sus propuestas, entendiendo que parte de la solución a las dificultades de reconocimiento tiene que ser el desarrollo de empatía y sensibilidad hacia las minorías no reconocidas. Sin embargo, la principal diferencia que se da entre estos dos autores es cómo entienden a las personas no reconocidas y su posibilidad de actuación y respuesta ante las injusticias que sufren.

Como se vio en el apartado 1.4 del artículo, para Cavell las personas no reconocidas (las mujeres desconocidas) no podían ver su situación de opresión con claridad ni afirmarse por sí mismas, siendo necesaria la intervención de otras personas (sobre todo varones) que las “iluminaran”; por el contrario, Medina destaca la lucidez epistémica (2013: 44) de quienes se encuentran en situación de opresión, lo que les permite ser conscientes tanto de la propia situación de injusticia que viven como de otras similares y les concede una “ventaja epistémica” (2013: 73) que facilitará que logren su propia voz. Esto es, para Medina las personas que están sometidas a injusticia epistémica ya han desarrollado empatía o sensibilidad ante cualquier forma de opresión, lo que (siempre que puedan ser escuchadas) las convierte en las personas más adecuadas para la fricción epistémica (2013: 78), esto es, para iniciar discursos y acciones que contradigan la versión hegemónica y privilegiada de los hechos y mejorar así, tanto su realidad, como la de otras personas o colectivos que también sufren.

Como ya se ha señalado, Medina tiene una concepción foucaultiana de las relaciones sociales, en la que siempre hay una tensa relación de poder entre dos extremos: el privilegiado y el oprimido, que puede ejercer resistencias críticas para mejorar su situación (2013: 14). Por el contrario, Cavell apenas concede posibilidad de acción a la mujer desconocida, quien no podía reconocer la opresión que sufría ni alzar su propia voz si no recibía ayuda de otras personas

(sobre todo varones sensibilizados con esta situación de opresión) que la creyeran y establecieran relaciones de confianza con ella. Lejos de esta comprensión (y a pesar de que también emplee ejemplos filmicos), Medina trae a colación casos de luchas históricas y sociales, en las que se superaron injusticias epistémicas cuando personas oprimidas lograron alzar su voz, posicionarse y se negaron a seguir las normas de los epistémicamente privilegiados, presentando alternativas críticas y emancipadoras que lograron mejorar sus circunstancias y las de toda la sociedad. Medina denomina a estas personas “heroínas epistémicas” (2013: 225) y algunos de sus ejemplos son Juana Inés de la Cruz y Rosa Parks: la primera se opuso a la discriminación de las mujeres y minorías étnicas en materia educativa, exigiendo una misma educación y formación para todas las personas; la segunda se opuso a la segregación racial en los espacios públicos en Estados Unidos y logró que se derogaran normas discriminatorias hacia las personas de color (2013: 229).

A diferencia entonces de las mujeres desconocidas, silenciadas y ciegas a su propia opresión que caracterizaban los ejemplos de Cavell, Medina destaca el papel relevante y la lucidez que tienen las personas oprimidas para reconocer su propia situación de opresión y otras semejantes e iniciar luchas (epistémicas y políticas) para ser escuchadas y reconocidas. Sin embargo, esto no le lleva a una comprensión individualista (y cabría decir, solipsista) de estas luchas. Medina se muestra cauto con los relatos que enaltecen a estas heroínas y las separan de su contexto y del entorno que permitió el inicio de sus luchas, considerando que estos relatos elogiosos y aislados son una forma de error epistémico, originado en la concepción en exceso individualista de la sociedad que se da en las culturas occidentales (2013: 187) y que, como consecuencia, dificulta la comprensión de estas luchas, dando una explicación reduccionista, e incluso ingenua (*naive*, 2013: 235) de cómo se han dado las conquistas sociales en la historia. Esto es, aunque Medina valore la valentía de estas heroínas para luchar contra la opresión que sufrían y lograr justicia (epistémica, social y política), también destaca que nadie puede iniciar una lucha y transformación social y política en solitario, sino que, en primer lugar, es necesario que esta persona adquiera las herramientas para comprender su situación injusta y cambiarla (por ejemplo, que Sor Juana aprendiera a leer y a valorar el conocimiento; que Parks fuera miembro fundacional y secretaria de una agrupación antirracista (la NAACP, *National Association for the Advancement of Colored People* [Asociación nacional por el avance de las personas de color], Medina, 2013: 239). En segundo lugar, también es necesario que otras personas (oprimidas y privilegiadas), reconozcan esta lucha y la continúen. En este sentido, Medina destaca que la lucidez y las fricciones epistémicas son tanto individuales como colectivas (2013: 229). Esto es,

los actos particulares de resistencia y fricción requieren de un tejido social anterior que los posibilite y les dé sentido (si no hubiera existido una lucha antirracista previa, que se concretó en la detención de tres mujeres de color por negarse a ceder su asiento en el autobús a un varón blanco, lo que generó un gran malestar social; la acción de Rosa Parks quizá no hubiera sido tan significativa, 2013: 235). Posteriormente, también es necesaria una lucha colectiva y continuada en el tiempo (2013: 114), para lograr que esos momentos de rebeldía no se queden en hechos aislados anecdóticos; sino que se repitan en lo que Medina denomina “acciones en cadena” (2013: 244) que se traduzcan en consecuencias reales a nivel social y político que mejoran las situaciones de estas personas y de la sociedad en general (por ejemplo, con la prohibición de segregación de personas de color en espacios públicos en Estados Unidos).

Para acabar este contraste, queda observar cómo el reconocimiento de Medina de las acciones de resistencia de las personas que parecían estar más oprimidas, y que posteriormente se traducen en transformaciones sociales y políticas que mejoran la vida en común de una sociedad, apenas está presente en la propuesta de Cavell quien, como ya sabemos, se muestra más interesado en el daño que sufren personas particulares (la mujer desconocida) en una dimensión interpersonal, de tal forma que la superación del escepticismo y el momento de reconocimiento se da entre dos personas, especialmente (pero no solo) en una relación de pareja. La antítesis de la mujer desconocida, según la obra de Cavell, es la mujer reconocida y tratada como una igual por su marido o compañero, que ilustra con los finales felices de las comedias de enredo matrimonial (2007: 127). Si bien es cierto que Cavell reconoce en numerosas ocasiones que sus análisis no se refieren únicamente a matrimonios, sino que entiende este vínculo como el mejor ejemplo de relaciones cotidianas elegidas (a diferencia de la familia) y de una vida en común que se da bajo el mismo techo, que también se podría entender como una amistad continuada a lo largo del tiempo (2007: 36), cabe destacar que el análisis de Cavell se da en un terreno ante todo ético e interpersonal; mientras que Medina lo amplía al incluir una dimensión política de lucha y resistencia que tiene como consecuencia la transformación de leyes y normas que afectan y mejoran a la sociedad en su conjunto.

3. AL FINAL DE ESTE VIAJE...

Pese a las diferencias de amplitud de sus ejemplos, de su escala del análisis y de consideración de la política que he destacado en esta comparativa entre las

propuestas de José Medina y Stanley Cavell, cabe destacar que ambos autores parten de un diagnóstico similar (la falta de reconocimiento que sufren algunos colectivos), al cual le dan un tratamiento similar (cotidiano y con la vinculación de consideraciones éticas y epistemológicas) y se dirigen a un objetivo similar: la superación de tales dificultades de reconocimiento, para lograr una vida en conjunto mejor para todos los habitantes de esta sociedad. Asimismo, también renuncian a cualquier ideal de perfección que nos desoriente y separe de nuestras circunstancias cotidianas y reales. Esta búsqueda de una vida mejor para todos, al tiempo que se renuncia a cualquier consideración ideal también supone una semejanza entre estos dos autores, en el concepto de perfeccionismo moral de Cavell (descrito en el apartado 1.3) y lo que Medina denomina “meliorismo” (2013: 12).

Estas semejanzas se pueden explicar, en parte, por la herencia que ambos autores reciben de la filosofía del lenguaje ordinario del segundo Wittgenstein, quien criticó la presencia de exigencias ideales en filosofía que nos distanciaban de nuestra realidad cotidiana y no nos permitían avanzar (1988: §107) y recomendaba como tarea del filósofo reconducir las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano (1988: §116). En la transposición a un terreno ético y político de estas consideraciones de Wittgenstein, tanto Cavell como Medina destacan que el filósofo no debe ser ajeno al mundo ni a las dificultades que le rodean y que debe superar planteamientos ideales y solipsistas para tratar de comprender y solucionar las dificultades cotidianas y reales de los seres humanos que corren el riesgo de no ser comprendidas (o ni siquiera vistas) si se mantienen consideraciones idealistas que nos distancien de la vida en común.

Otro elemento que quisiera destacar de la crítica que desarrollan estos dos autores en oposición a la filosofía idealista y separada de la vida cotidiana es su consideración positiva de las emociones, como un factor muy relevante para tratar de superar las consideraciones escépticas que nieguen o cuestionen el dolor de las personas de nuestro entorno. Los procesos de desarrollo de empatía y sensibilización ante quienes sufren que ambos destacan, así como la vinculación que llevan a cabo entre consideraciones epistemológicas y éticas para superar el drama del escepticismo (o la falta de reconocimiento del dolor de los demás) cobran una gran importancia en nuestra actualidad sociopolítica. Es mi intención, entonces y para concluir, reivindicar a Cavell y Medina como voces críticas necesarias, no solo para tornar más cotidiana la filosofía académica, sino para buscar respuestas y propuestas de acción ante algunas de las dificultades del momento en el que nos ha tocado vivir.

Esto es, en el auge de la posverdad que se da en estos días, numerosas personas con privilegios epistémicos y poder político (no daré nombres porque no deseo darles relevancia ni voz) actúan como el escéptico al que se oponían Medina y Cavell. Desde su posición de poder y privilegio, estas personas niegan hechos contrastados y probados (como la violencia de género o el cambio climático), causando daño así a numerosos colectivos (mujeres víctimas de violencia de género y sus familias, habitantes de la Amazonia tras los incendios de agosto de 2019, todas las personas que se han visto obligadas a migrar por motivos climáticos y ambientales...), lo que se traduce en un empeoramiento de la vida en común en nuestras sociedades...

Ante hechos como estos, considero imprescindible reivindicar las propuestas de Cavell y Medina descritas en estas páginas, y empezar a hacer visibles los daños que causan la falta de reconocimiento y ceguera epistémica propias de la posverdad. Sin embargo, y como han mostrado estos autores, este no es un debate que se pueda dirimir en términos estrictamente epistémicos (sería como dar estadísticas de feminicidios a alguien que niega la violencia de género); sino que es preciso introducir consideraciones éticas y políticas en estos debates y tener en cuenta las emociones. También habría que imaginar acciones y formas de reivindicación y lucha en las que se diera voz (esto es, no hablar por ellas) a las personas silenciadas, aumentando la sensibilidad hacia sus dificultades⁵; así como volver a plantear la pregunta perfeccionista sobre en qué tipo de sociedad queremos vivir y qué podemos hacer para mejorarla.

Isabel Gamero Cabrera
Universidad Complutense de Madrid
ig.gamero@filos.ucm.es

⁵ La performance del colectivo chileno Las Tesis que se hizo en Santiago de Chile el 25 de noviembre de 2019 para denunciar la violencia de la policía chilena contra las mujeres, y luego se reprodujo en más de 30 países, podría ser un muy buen ejemplo de esta forma de reivindicación que muestra y sensibiliza.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, John L. (1975): “Otras mentes”, *Ensayos filosóficos*, Madrid: Revista de Occidente, pp. 87-117.
- CAVELL, Stanley (2002): “Conocimiento y reconocimiento”, *¿Debemos querer decir lo que decimos?* Zaragoza: Prensas de la Universidad, pp. 311-343.
- CAVELL, Stanley (2003): *Reivindicaciones de la razón*, Madrid: Síntesis.
- CAVELL, Stanley (2007): *Ciudades de palabras*, Valencia: Pretextos.
- CAVELL, Stanley (2009): *Más allá de las lágrimas*, Madrid: Antonio Machado.
- DESCARTES, René (1977): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara.
- FRICKER, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Nueva York: Oxford UP.
- JIMÉNEZ PERONA, Ángeles (2020): “From cognitive vulnerability to pessimistic fallibilism”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XII-1 (En prensa).
- MALCOLM, Norman (1967): “The Privacy of Experience”, A. Stroll (ed.) *New Essays on Theory of Knowledge*, Nueva York: Harper, pp. 129-158.
- MEDINA, José (2013): *The Epistemology of Resistance*, Nueva York, Oxford: Oxford UP.
- MILL, John Stuart (2010): *El sometimiento de la mujer*, Madrid: Alianza.
- PARFIT, Derek (1984): *Reasons and persons*, Oxford, Nueva York: Clarendon.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1988): *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Crítica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2006): *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa.

FILMOGRAFÍA

- CUCKOR, George (dir.) (1944): *Gaslight* (España: *Luz que agoniza*. Latinoamérica: *Luz de Gas*), Metro Goldwyn Mayer: Estados Unidos.
- MCCARTHY COLM (dir.) (2017): “Black Museum”, *Black Mirror* (Temporada 4, episodio 6), Netflix: Estados Unidos.

DISCOGRAFÍA

- RODRÍGUEZ, Silvio (1982): “La maza”, *Unicornio*, EGREM: Cuba.
- SOSA, Mercedes (2009): “La maza”, *Cantora*, disco 1, Sony: Estados Unidos y Argentina.

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 afanasas 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.

ESCEPTICISMO, TRAGEDIA Y VULNERABILIDAD COGNITIVA. UNA LECCIÓN DE CAVELL¹

*SCEPTICISM, TRAGEDY AND COGNITIVE VULNERABILITY.
A LESSON FROM CAVELL*

Javier Vilanova Arias

DOI: 10.26754/ojs_arif/a.rif.201924060

RESUMEN

Se reexamina la noción de Stanley Cavell de “la verdad en el escepticismo” primero echando un vistazo a las interpretaciones clásicas, a continuación siguiendo una línea interpretativa más reciente que la contrasta con los planteamientos epistemológicos de *Sobre la Certeza* de Wittgenstein, y finalmente tomando como referencia elementos del análisis de Cavell de los dramas shakespearianos. Se concluye que la noción apunta especialmente a la dimensión existencial o vital del falibilismo epistémico, que lo conecta con la noción de vulnerabilidad cognitiva.

PALABRAS CLAVE: escepticismo, conocimiento, drama, falibilismo, vulnerabilidad cognitiva.

ABSTRACT

Stanley Cavell's idea of “the truth in scepticism” is revisited, first by following classic interpretations, second by comparing it with Wittgenstein epistemological approach in *On Certainty*, and finally by applying Cavell own treatment of shakespearean drama. The analysis concludes that the core of the notion points to the existential or vital side of epistemic fallibilism, what is related to the notion of cognitive vulnerability.

KEYWORDS: scepticism, knowledge, drama, fallibilism, cognitive vulnerability.

¹ Esta investigación ha sido financiada por FEDER/Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, Agencia Estatal de Investigación, dentro del Proyecto *Prácticas argumentativas y pragmática de las razones* (número de referencia PGC2018-095941-B-I00) así como por el Proyecto *Cognitive Vulnerability, Verosimilitude and Truth* (número de referencia FFI2017-84826-P) y los grupos de investigación complutense 930664 y 930370.

1. CAVELL ENTRE DOS AGUAS

Una de las peculiaridades de ese pensador peculiar en sí que es Stanley Cavell es una inusitada habilidad para surcar los lindes en los que se encuentran o desde donde se separan tradiciones, debates o posturas diversas y casi siempre (al menos en la versión oficial del asunto) opuestas. Puede decirse esto de toda su obra, a medio camino o más bien yendo y viniendo desde la filosofía de corte académico a la reflexión generalista (no por nada Cavell tiende a concitar más interés fuera de los círculos filosóficos que en su seno). Como filósofo, en un principio Cavell se nos presenta como un filósofo del lenguaje, con una fuerte tendencia a enfocarse en problemas epistemológicos, pero en su caso las investigaciones sobre el decir y el saber le llevan, más pronto que tarde, a cuestiones éticas, existenciales o territorios insospechados como el análisis literario o la crítica cinematográfica. También se nos aparece, en un principio, como un filósofo analítico que dialoga con otros filósofos analíticos como Wisdom, Margolis o Beardsley, pero en el banquete de ideas terminan congregándose interlocutores nada asiduos, como Shakespeare o Thoreau, y manjares exóticos como el perfeccionismo moral o la comunión con la naturaleza.

Cuando nos centramos en el tema que vamos a tratar en este trabajo, el de los límites y fundamentos de conocimiento, la postura de Cavell más que nunca se posiciona en ese complicado si no imposible equilibrio entre respuestas estándares que en tanto que rivales semejan incompatibles. En un principio Cavell parece estar entre los “no fundamentadores”, es decir, entre aquellos que consideran a la vez innecesaria e imposible la aportación de pruebas de que nuestras creencias se encuentran debidamente justificadas, y consecuentemente rechaza el debate realismo-escepticismo. Y sin embargo, una y otra vez vuelve sobre la cuestión de los fundamentos epistémicos en busca de claves que permitan comprender nuestra forma de estar en el mundo, nuestro decir y hacer, y no duda en llevar el planteamiento del problema mucho más lejos de sus predecesores haciéndolo a la vez más radical y más urgente.

Seguramente donde mejor se aprecia mejor el gusto por la tensión y las medias aguas de la postura de Cavell respecto a la fundamentación del conocimiento es en ese *dictum* que se ha dado en llamar “la verdad del escepticismo”, y que hace su entrada hacia el final de la primera parte de CR. Aquí, aunque ha rechazado tanto la pregunta sobre los fundamentos como los argumentos de los que procuran la respuesta negativa, Cavell de improviso reconoce una coherencia y hasta un sentido en la duda escéptica. En tanto que se propone recusar la seguridad con la que el filósofo dogmático declara haber fundado convenientemente nuestro

conocimiento del mundo y con ello asegurado los pilares sobre los que basamos nuestro decir y nuestro hacer, el escéptico apunta a algo fundamental que el realista ha perdido de vista y sobre lo que, dicho coloquialmente, “tiene más razón que él”. Ésta es la “verdad del escepticismo”, o, más bien, *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.*” (CR: 241)²

Cavell parece colocarnos aquí al borde de una paradoja, cuando no una grosera contradicción. Es como si propusiera la cuadratura del círculo: el escéptico está equivocado pero tampoco está falto de razón, porque es el mismo hecho que hace manifiesto su error el que hace visible una importante verdad. Una suerte de *koan* no muy disímil al que esboza Wittgenstein en *Sobre la Certeza*: el escéptico intenta dudar algo que simplemente no se puede dudar, pero entender lo fallido de su intento es sumamente revelador para nosotros. Pero en Cavell el gambito es más audaz y la tensión mucho más fuerte: en Wittgenstein el escéptico es un niño torpe que intentado llevar a cabo una jugada imposible resalta aquellas reglas que por básicas nadie se ocupa jamás en explicitar (y que de hecho no son explicables a quien no juega al juego); en Cavell más bien semeja una suerte de conspiranoico genial que en su loca empresa ha vislumbrado algo fundamental pero inefable.

Es esto último (si se quiere, la novedad de Cavell versus Wittgenstein) lo que aquí me apresto a entender mejor, y, también, explorar más allá incluso de la cuestión exegética acerca de lo que Cavell quiso decir o dejar de decir. Quizá así obtengamos una lección que nos ayude a entender mejor un asunto que, manido y remanido como está en la literatura contemporánea, todavía deja la sensación de que algo crucial sigue ausente. Para ello, comenzaré echando un vistazo general y, ya lo aviso, interesado a algunas interpretaciones representativas de la literatura sobre el tema. A partir de ahí, intentaré desenredar la madeja siguiendo un doble hilo, el de la comparación con el autor que sirve de referencia continua al propio Cavell, Ludwig Wittgenstein (haciendo parada y fonda en el tratamiento que el último hace de la cuestión en *Sobre la Certeza*, el cual a pesar de que es prácticamente ignorado por Cavell, permite apreciar mejor el juego de coincidencias y desencuentros entre ambos), y el de la lectura que de diversas obras de literatura y cine proporciona

² Cavell, como es habitual en él, nunca ha sido muy prolijo a la hora de explicar el concepto, que aparece y reaparece en toda su obra bajo distintas formulaciones y apelativos. Quizás la más precisa sea una de las más tempranas: *lo que sugiere el escepticismo es que dado que no podemos conocer que el mundo existe, su presencia no puede ser una cuestión de conocimiento. El mundo tiene que ser aceptado; del mismo modo que la presencia de los otros no es algo que se pueda conocer, sino reconocer* (MWM: 324).

Cavell, con especial atención a un puñado de dramas shakespearianos. Por último, intentaré ir un “pasito más allá” de la cuestión exegética en torno a su propuesta, en busca de alguna pista adicional sobre lo que puede aportar o no la duda escéptica a la autocomprensión de nuestro quehacer mediante el lenguaje.

2. HISTORIA DE UNA INTERPRETACIÓN

Comenzaré recordando que la problemática en torno al escepticismo aparece en *The Claim of Reason* como uno de los ejes, si no el eje principal, sobre los que articula su particular recepción de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Una de las principales innovaciones de la concepción del lenguaje del austriaco es la de sustituir las reglas necesarias y a priori que determinan la aplicación correcta de un concepto por una familia de criterios variables, diversos y flexibles que más que compartir hacemos coincidir los hablantes en la aplicación de las palabras. Estos criterios son, claro está, los que usamos los hablantes comunes en la vida cotidiana, por lo que no son producto de una investigación o una demostración filosófica, científica o en general teórica sino de un largo historial de aplicaciones en común de las palabras (son un producto histórico o, dicho en sus propias palabras, son parte de la historia natural del ser humano). De ahí que no tenga sentido preguntarse sobre su corrección o incorrección, y toda investigación que el filósofo plantee en torno a ello (o en general, toda investigación que pretenda probar por qué son cómo son) está condenada al fracaso desde el principio.

Hasta aquí se puede apreciar con nitidez ya una de las reivindicaciones que se deben conceder al escéptico: aquella que impugna los intentos de Descartes, Kant, Frege y compañía de fundamentar las reglas del lenguaje y el conocimiento. Pero ¿hay algún otro grano de verdad en el escepticismo?, ¿hay alguna otra demanda a la que debemos prestar atención?, ¿nos informan, alertan o iluminan de alguna manera sus argumentos y apelaciones sobre la naturaleza de nuestro lenguaje, y no solo respecto a lo que los filósofos han dicho o querrían poder decir sobre él, sino a lo que los hablantes comunes ya saben o quizá ignoran sobre él? ¿Cuál o cuáles son las verdades del escéptico?

Exploremos someramente lo que se ha dicho al respecto. Comenzaré con las interpretaciones que, por decirlo así, conceden menos al escéptico y, en sintonía con ello, preservan más elementos de la epistemológica clásica. Corresponden más o menos a lo que Putnam (2006: p. 141) llama “*standard*”, y Shieh (2006: p. 147) “*refusal interpretation*” que podemos encontrar en Mulhall 1994 o Williams 1995. Fundamentalmente se basan en el reconocimiento de que si bien podemos entender la

proposición general que describe la duda del escéptico (todas nuestras pretensiones de conocimiento están injustificadas), es imposible que el escéptico pueda emitir un enunciado que exprese esa duda de manera inteligible en ningún contexto de habla, pues al abolir los criterios que utilizamos cotidianamente para determinar si una creencia está justificada o no el mismo escéptico nos deja sin medios para entender su proferencia. De este modo el escéptico estaría, involuntariamente, mostrándonos lo irracional de todo intento de rechazar *in toto* nuestras reglas de juego epistémico-lingüísticas. En el caso de Mulhall, quien seguramente es quien más satisfactoriamente ha dado cuerpo a esta forma de ver las cosas, se obtiene una conclusión positiva: Cavell estaría describiendo algún tipo de fundamentación, aunque sea un tanto especial y más débil que la ansiada por los modernos, la que se deriva de la “refutación” o “rechazo” de los argumentos escépticos.

En mi opinión, el problema con esta línea exegética es que intenta encajar a Cavell dentro del debate teórico tradicional, lo que solo puede hacer forzando las cosas. Por un lado, sigue poniendo el foco en la cuestión de la validez de nuestras reglas epistémicas y lingüísticas, y sigue reduciendo esa validez a la existencia de pruebas, evidencias, argumentos... Por otro lado, el hecho de que se acepte como argumento para el realista la reducción al absurdo de la duda escéptica indica que se sigue alojando el debate filosófico “fuera” e incluso “por encima” del discurso cotidiano. La “verdad del escepticismo” y con ella la postura de Cavell aparece como una reflexión general sobre el todo de nuestras prácticas epistémicas y lingüísticas. Tendría, en definitiva, un carácter metalingüístico y en buena medida apriorístico, algo que no cabe dentro de la concepción de la filosofía y el lenguaje de Wittgenstein que Cavell asume como trasfondo de su investigación.

Próxima a esta línea exegética, pero ya alejándose del planteamiento epistemológico clásico, se sitúan Hamawaki 2006 y Shieh 2006. Para Hamawaki, el rechazo de la inteligibilidad de la duda escéptica revela la existencia de un tipo de legitimidad por defecto para nuestra confianza cotidiana en nuestros criterios epistémicos (bastante próxima a la legitimidad negativa de Martin Davies). De ahí que “la verdad en el escepticismo” venga a ser el reconocimiento de esta confianza por defecto en la veracidad de nuestros sentidos que nos acompaña en nuestra vida cotidiana y que ni puede ni debe ser justificada epistémicamente: *The unavailability of an inquiry that puts our senses as a whole on trial all at once, that seeks to establish the trustworthiness of our senses tout court, is equivalent to the existence of a default assumption of trustworthiness. Only if such an inquiry were intelligible would it make sense to suppose, as the skeptic does, that sensory experience is not trustworthy unless it can be shown to be trustworthy* (Hamawaki 2006: p. 240).

Por su parte Shieh 2006, muy atento a la trama por la que discurre CR, donde el tema del escepticismo aparece en el contexto del rechazo al racionalismo de la filosofía tradicional y su sustitución por una filosofía del lenguaje común, cifra la moraleja del escepticismo no tanto en la configuración de una nueva postura en el debate epistemológico como el rechazo de todo él. Así, si partimos de que 1) hay un acuerdo o sintonía (*atunement*) entre modos de hacer y decir de los humanos, y 2) este acuerdo es solo y nada más que un hecho, entonces la “verdad del escepticismo” radica en el hecho de que las preguntas filosóficas tradicionales no podrá ser respondidas (no se dará con la fundamentación, con la prueba de corrección o necesidad) y por lo tanto solo queda hacer el tipo de reflexión de la filosofía del lenguaje ordinario: *But perhaps it must be accepted that what this philosophical conversation with the skeptic can teach us is never any final, positive thesis, something that can take us definitively beyond traditional philosophy. To think that there could be such a teaching is precisely to remain committed to the traditional conception of philosophizing from which the philosopher of the ordinary strives to depart. So, I will venture this: if there is auth in skepticism, it is that the very idea of a final break with skepticism or with traditional philosophy is itself continuous with the impulse to skepticism.* (Shieh 2006: p. 154).

Las interpretaciones de Shieh y Aramaki, aunque son más sensibles a los aspectos vitales y acertadamente colocan al escéptico a medio camino del debate tradicional al nuevo planteamiento que surge a partir de Wittgenstein, permanecen, a mi modo de ver, en el viejo modo de ver las cosas de los filósofos “fundamentadores”. En el fondo, siguen poniendo el foco en el rechazo al escepticismo más que en el rechazo a las verdades necesarias, distanciándose así de las intenciones de Cavell al desarrollar el hilo argumental de CR.

Esa es, me parece la vía que siguen tanto Bax 2013 como David Perez Chico 2020a, recurriendo para ello a la comparación con *Sobre la Certeza*, la obra que es, a día de hoy, el modelo de deriva pragmática en la concepción epistemológica³. Sin duda, uno de los nudos argumentales principales de la última obra de Wittgenstein es precisamente ese en que se acusa a la teoría tradicional de haber olvidado el

³ Recordemos que “el Wittgenstein” al que recurre Cavell tanto en MWM como en CR es, fundamentalmente, el de las *Investigaciones*, y que durante toda su vida prácticamente guardó silencio en torno a OC. Por otro lado, Cavell en ocasiones declara que “su” Wittgenstein no habría llegado a entender satisfactoriamente aquello a lo que apunta la verdad del escepticismo, y, por lo tanto, la naturaleza no epistémica de nuestra intimidad con el mundo. El hecho de que Wittgenstein aborde esta última cuestión en OC es la que inspira tanto a Bax como a Pérez Chico a llevar a cabo una “fusión de horizontes” entre ambos autores.

carácter vivido de las creencias, el papel que juegan en nuestra actuación y en nuestro modo de ver y sentir las cosas. Cuando uno observa cómo se despliegan las creencias en nuestra vida cotidiana (más como actitudes o pautas de conducta que como estados mentales), de paso descubre que las certezas bajo cuyo trasfondo transcurre no son asumidas como necesarias por disponer de pruebas irrefutables de su verdad, pero tampoco porque las hayamos deducido como condiciones de posibilidad de nuestra experiencia y acción. Lo son simplemente porque forman parte de nuestra forma de vivir y relacionarnos con nuestro entorno y nuestros semejantes. De ahí que la duda escéptica nos resulta absurda no porque nos resulte contradictoria con respecto a lo que creemos o creemos saber, sino porque no podemos concebir qué deberíamos hacer o pensar si fuera el caso. Chantal Bax no duda en identificar este punto de OC directamente con la verdad del escepticismo: *Explained along Cavellian lines, in other words, sceptical doubt is not senseless because we always already know beforehand where to draw the line between what can and what cannot be questioned. It is rather the case that when we probe the sceptic's questions – instead of rejecting them out of hand – they either turn out to not express any clear doubts at all, or show themselves to be of a perfectly everyday and therefore non-sceptical kind* (Bax 2013: p. 13).

Del hecho de que, estrictamente hablando, el escéptico no ha sido refutado, extrae Bax una interesantísima conclusión que, como veremos, ocupará un lugar importante en mi propia exégesis: *While Wittgenstein can, with Cavell, be said to question the sceptic's self-understanding, On Certainty first and foremost exposes what Cavell calls the truth of scepticism, regardless of Turvey's and McGinn's critique of this phrase. Moreover, as I explained in the fourth section, it is precisely because Wittgenstein recognizes the truth contained in scepticism that he cannot be said to justify the unconditional exclusion of deviant diverging voices. A confrontation with deviance or divergence, namely, is at the same time a confrontation with the groundlessness of one's own certainties, and it cannot be stated beforehand how one will respond to such a realization* (Id: p. 15)⁴.

Pérez Chico 2019 es, en mi opinión, quién apuesta por una lectura más rompedora tanto de SC como de CR, y por ello a quien sigo más de cerca en este trabajo. Se centra en uno de los puntos claves en el enfoque de Cavell: la seguridad que se tiene en la relación con el mundo no es un logro cognitivo sino un punto de

⁴ Recordemos que la insistencia en que la opinión del escéptico no puede ser refutada y por lo tanto queda siempre abierta la puerta a otros modos de ver las cosas, es una de las peculiaridades del tratamiento de Cavell del tema que se suelen contraponer al tratamiento wittgensteiniano. Según Bax, este rasgo no sería tan distintivo de Cavell cuando pasamos del Wittgenstein de PI al de OC.

partida existencial. Se sigue, de ahí, que la certeza que poseemos respecto a nuestras creencias básicas (las que por decirlo así ordenan nuestra vida) no es epistémica sino vital, no es lógica sino existencial: *Esta verdad significa al menos dos cosas: (1) que las limitaciones de nuestro conocimiento no son fallos o fracasos en nuestro intento por conocer, sino que son consustanciales a, están arraigadas en, nuestra condición; y (2) que la existencia del mundo no es algo en lo que creemos (CR, p. 240). No es algo que tenga que ser probado, sino algo que debe ser aceptado, algo que damos por supuesto.* (Pérez Chico 2020a: 19).

Aceptar esto supone renunciar a la aspiración al fundamento y consiguientemente, aceptar la fragilidad de nuestros modos de vida. Esto, que a primera vista puede parecer doloroso y hasta descorazonador, deja de serlo tan pronto como reconocemos que la solidez que pretende conquistar el filósofo tradicional con sus fundamentos inamovibles no es necesaria, y que basta esa intimidad con la naturaleza a la que apunta Thoreau y esa aceptación del otro implícita en la compartición de criterios y acciones en prácticas colectivas: *Mi lectura de SC concede al escéptico su verdad —que nuestra relación más básica con el mundo no está justificada, que es frágil y que no es algo constituido de una vez y para siempre, que es algo sobre lo que estamos normalmente de acuerdo pero no siempre, ni todos, ni en la misma medida y que bien podía haber sido de otro modo—, pero no por ello nos vemos obligados a dudar de que a pesar de todo nuestra relación más básica con el mundo es perfecta tal y como es y que al estar articulada por [nuestros] criterios [y certezas], [nuestras] palabras son las apropiadas para ser aplicadas donde y cuando (Id: p. 21)*

Emitiré ahora un diagnóstico final en torno a este racimo de interpretaciones fugazmente visitadas en las páginas precedentes. Como se ha podido ver, la práctica totalidad sitúan el tema de la “verdad en el escepticismo” dentro de la reflexión metateórica acerca de los modos de proceder lícito e ilícitos (o más o menos convenientes) para el filósofo, atribuyendo a Cavell una postura “negativa” en el mismo (rechazaría como el escéptico la posibilidad de justificación del sistema epistémico, al menos el tipo de justificación que el filósofo tradicional requiere). En las recepciones más tibias, se opta por un tipo de justificación más débil que la clásica (Mullhal, Shieh...), en las más osadas (Bax, Pérez Chico...), se renuncia a los viejos modos de hacer filosofía y se opta decididamente por el examen gramatical del discurso cotidiano. Unas y otras se centran, pues, en el debate filosófico (en todo caso la verdad del escepticismo es una verdad para el filósofo, no para el hombre de la calle). Les falta, en este sentido, la audacia o si se prefiere la temeridad para olvidarse definitivamente de las preocupaciones, teóricas de la epistemología estándar y avanzar hacia aspectos prácticos, vitales, existenciales y también, por qué no, sociológicos.

Sin negar, claro está, el valor de esas contribuciones de autores más informados y formados que el que habla ahora en primera persona, y sin olvidar las distancias respectivas entre ellas descritas previamente, me atrevería a concluir que, en buena medida, unos y otros sufren de una misma limitación exegética inducida por seguir demasiado centrados en el debate filosófico. Unos más y otros menos, pero siguen comportándose como filósofos que se miran al ombligo, inmersos en ese interminable debate teórico heredado de nuestros antepasados, y por ello no acaban de colocar al “escéptico” dentro del lenguaje natural y la vida cotidiana (la duda sigue siendo una impostura intelectual del filósofo). Para ello es fundamental incidir en los aspectos vitales (o existenciales) de las creencias, dudas y certezas (ir a la forma de vida con la que está entrelazada), y ver cómo afectan o no afectan a ellos las dudas escépticas.

Debemos, pues, abandonar la filosofía y acudir al mundo real, lo cual nos plantea un nuevo reto. Pues si precisamente es el mundo de la vida cotidiana el que está ausente en el debate teórico, puesto en suspenso por la interrogación filosófica, ¿a dónde podemos acudir para recuperar su “verdad”? La respuesta de Cavell constituye una de sus más celebérrimas contribuciones a la filosofía contemporánea.

3. UNA REALIDAD HÍBRIDA

Al comienzo de este trabajo presenté a Cavell como un filósofo heterodoxo, como un pensador que nada entre las aguas de la filosofía académica y la reflexión generalista. Cabría también definirlo como un filósofo que, probablemente, ha dejado de ser filósofo. Esto se aplica claramente a las páginas que ocupan las tercera y cuarta partes de CR. Allí una vez desmontadas las pretensiones y los modos de operar de la filosofía tradicional, y consecuentemente desechadas las fuentes que proporcionan los textos producidos a lo largo de su historia, se procede a su sustitución por las del nuevo territorio abierto. Por un lado, todavía dentro del género oficialmente reconocido como ensayístico, las fuentes que ofrecen pensadores que no pueden ni deben ser catalogados como filósofos en el sentido académico, como Emerson o Thoreau, a los que acabará dedicando sendas obras. Por otro lado, y abriendo aquí una mina inagotable e inmensamente fructífera para el filósofo, el que ofrece la ficción. En CR la ficción literaria y particularmente dramática, con especial protagonismo del teatro de Shakespeare. Una veta que explotará en *Disowning Knowledge* (1987), a mi modo de ver la continuación natural de CR y donde mejor se entiende el modo de ver y pensar

cavelliano. Pero enseguida, también, en la ficción cinematográfica, en el libro de 1981 dedicado a las comedias hollywoodenses de “re-matrimonio” y, 15 años más tarde, en el volumen consagrado a los dramas de la mujer desconocida.

Cabría, en primer lugar, preguntarse por qué y cómo interesan al filósofo del lenguaje informal, al pensador liberado de la herencia del pensamiento moderno, estos ejemplos de lenguaje que no tienen, en principio, una pretensión teórica o un objetivo cognoscitivo expreso. Es importante, para evitar equívocos, no tomarlos como meros ejemplos que el filósofo o bien simplemente usa para ilustrar sus tesis, o bien examina con sus herramientas analíticas en orden a sacar a la luz su verdadero significado. Es necesario, ante todo, salir de esa posición paternalista y desenfocada por un sentimiento de superioridad en la que el filósofo se “sirve” de la ficción o añade desde fuera un suplemento necesario para completar el mensaje de la obra literaria o cinematográfica: *The misunderstanding of my attitude that most concerned me was to take my project as the application of some philosophically independent problematic of skepticism to a fragmentary parade of Shakespearean texts, impressing those texts into the service of illustrating philosophical conclusions known in advance. Sympathy with my project depends, on the contrary, on unsettling the matter of priority (as between philosophy and literature, say) implied in the concepts of illustration and application. The plays I take up form retrospective interpretations of skepticism as they yield to interpretation by skepticism.* (DK: p. 1).

En suma, la ficción es una (y principal) fuente para la reflexión filosófica. Es obvio por qué. El filósofo del lenguaje informal se ha comprometido a no alterar las reglas del lenguaje cotidiano, a hacerse inteligible desde lo que ya sabemos sobre cómo se habla y se escucha y, al mismo tiempo, resaltar o aclarar algunos puntos cardinales que se le antojan “olvidados” o menospreciados pero que no son considerados como descubrimientos propios sino como previamente compartidos por todos los participantes. Pero la gran mayoría del discurso cotidiano es, claro está, cotidiano. Hay lecciones, y muchas, que se pueden extraer de la manera en qué pedimos que nos calienten la leche para el café o agradecemos que nos hayan concedido un galardón, pero algunas de las cosas que importan al filósofo, a veces las que más le importan, no se hacen presentes directamente en el habla sino que permanecen en el trasfondo, aceptadas tácitamente y no directamente expresadas en el discurso. De ahí la necesidad de acudir a ejemplos excepcionales o especiales, que expongan a la luz lo que habitualmente se da por sentado. En el caso de John Austin, recurriendo a las anomalías y los infortunios, los casos en los que las cosas no han ido como esperábamos y surge con la sorpresa el dato filosófico. En el caso de Wittgenstein, haciendo que el lector mismo use la imaginación para poner

en suspenso o alterar una regla del juego, o se figure una situación excepcional o hasta imposible, poniendo así de relieve el dato acerca de la regla actual que es importante para el filósofo. En el caso de Cavell, sin despreciar los recursos a la anomalía y la imaginación y otros elucubrados por sus mentores, el recurso fundamental es el de la obra de ficción.

No olvidemos que, tanto al abrir las páginas de un libro como al sentarnos en un sillón a ver una película, no ponemos en suspenso los procedimientos que utilizamos para comprender al otro en la vida cotidiana. Nuestra actitud ante las situaciones que se suceden en la trama es la que tomamos ante algo que “es real”, o que “podría ser real” (maravillas del pacto mimético, *pace* Aristóteles). Aunque la situación que nos presenta la obra de ficción sea, en ocasiones, de por sí anómala, excepcional o hasta forzada, pretenden y deben ser entendidos proyectando nuestros criterios cotidianos en nuevas aplicaciones, violentan nuestras certezas pero pretenden ser comprensibles desde ellas. Pero tampoco debemos olvidar que las obras de ficción tienen un autor, el cual tiene unas intenciones comunicativas muy concretas y casi siempre en relación precisamente con los criterios y reglas de la vida cotidiana (ya sea crítica, justificadora, reforzadora, evasora...). Atienden, pues, a problemas e inquietudes que o ya están presentes en la comunidad a la que se dirige el autor, o que son propuestas por primera vez por el propio autor pero son reconocidas como problemas (o como candidatos a problemas) por el receptor. Por ello, por tener una intención comunicativa explícita y por resaltar aspectos, dificultades o perplejidades transversales a nuestras prácticas comunicativas cotidianas, pero sin salirse del ámbito de la comprensión cotidiana, las obras de ficción, y sobre todo las obras de ficción populares, las más universalmente reconocidas y disfrutadas por los hablantes comunes, constituyen ese manantial del que el filósofo de nuevo cuño puede y debe surtirse para su propio quehacer.

Como ya he señalado, es importante que la obra de ficción sea “popular”, significando esto no que haya sido diseñada para el consumo masivo y acrítico, sino que sea conocida, reconocida y hasta sentida como propia por el común de los mortales. De ahí que Cavell haya optado por recurrir a algunas de las obras más difundidas y sonadas, los dramas de Shakespeare, tan populares hoy como lo fueron en su día (no importa aquí si hoy en día es también valorada por el experto de turno: Hamlet sigue siendo tan conocido como lo es Superman, y las películas de Hollywood, tan o más universales actualmente como el teatro isabelino).

No es necesario entrar a fondo en el impresionante trabajo desarrollado por Cavell en este ámbito. Basta con recordar el ejemplo más citado y conocido. En *Otelo, El Moro de Venecia*, la duda escéptica se dirige explícitamente hacia la

conducta sexual de Desdémona, pero remite a la propia naturaleza de la relación amorosa con su esposa (en el fondo, si puede o no confiar en ella). Esclavo de la teoría epistemológica tradicional, y en concreto con el criterio empirista de certeza con el que le cautiva el artero Yago, Otelo demanda un tipo de pruebas oculares que no solo son imposibles de obtener para el tipo de creencia que desea, sino que nunca serán suficientes para obtener la certeza buscada. De ahí que los retorcidos experimentos y la cadena de evidencias que penosamente recopila a lo largo de la obra conduzcan irremisiblemente al fracaso y finalmente al desastre. Presenciamos aquí una vívida ilustración de lo que en primer lugar hemos identificado como “la verdad del escepticismo”: es verdad que, al comienzo de la obra, Otelo no poseía suficientes justificaciones para su creencia en la fidelidad de Desdémona, y es verdad, también, que nunca las poseerá.

Pues bien, cuál es la novedad de este tratamiento del tema desde la ficción, ¿qué es lo que aporta de nuevo respecto al repaso histórico de CR? La gran novedad, el factor diferencial que nos permite introducir el pacto mimético es que la duda de Otelo es una duda *real*. No es una duda puramente teórica, de la especie a la que pertenece la del filósofo moderno, que como Hume duda de lunes a viernes en la Academia y vuelve a creer los fines de semana en la vida real. No se trata de una especulación gratuita, no una hipótesis que podría ser pero que en el fondo sabemos que no es como el genio maligno cotidiano, sino de una posibilidad real que embarga y obsesiona al protagonista.

De aquí se siguen varias cosas importantes. Lo primero, que si la posibilidad que se abre con la duda acabara confirmándose tendría, por supuesto, terribles consecuencias materiales en su propia vida. Si existiera el genio maligno, la vida de Otelo no cambiaría ni un pelo. Si Desdémona es una engañadora, todo lo que venía haciendo y creyendo hasta ahora tendría que ser drásticamente alterado. En suma, no es una duda teórica, sino práctica.

Una segunda consecuencia de este carácter real es que es la duda no es meramente planteada (y menos aún planteada en segunda o tercera persona, como suele hacer el escéptico profesional), sino que es vivida, y vivida en primera persona. Es una duda sentida, que conmueve y tortura al protagonista, cerniéndose sobre su vida diaria como una nube negra, incapacitándole para tomar decisiones sensatas o simplemente para actuar. La duda escéptica es paralizante: no permite llevar a cabo lo que llevamos a cabo en situaciones normales.

Una tercera consecuencia de su naturaleza real es que la duda tiene una razón de ser. En la vida real no dudamos “porque sí”, sino que hay siempre un motivo, aunque en muchos casos, como éste, no sea transparente para el que duda. Aquí

es donde entra en juego la osada pericia exegética de Cavell, la misma que le ha conferido una posición no buscada en la literatura de estudios sobre Shakespeare, produciendo un análisis casi psicoanalítico que saca a la luz los verdaderos motivos de Otelo. La duda sobre la virtuosidad de Desdémona esconde una duda sobre su propia virilidad, pero sobre todo, una y otra esconden el miedo a unas relaciones amorosas plenas, un rechazo a llevar a cabo el pacto de confianza que nos da acceso a la intimidad del otro, un pacto por el que dejamos de demandar pruebas y aceptamos como un hecho sin más la credibilidad del otro⁵.

Lo que Otelo, en el fondo, teme es a la propia Desdémona. Lo que le angustia es su dependencia de otra persona, o, si se prefiere, que su personalidad, su vida y sus certezas estén constituidas al menos parcialmente por algo que está fuera de su dominio para siempre, como es otro sujeto. La duda aparente sobre la fidelidad de Otelo es en el fondo el rechazo de la necesidad del mundo y el otro. Esta es, en su versión más depurada, la exposición última de la verdad del escepticismo: *I wish to keep suspicion cast on what it is we take to express skepticism, and here especially by casting suspicion on whether we know what it means to know that another exists. Nothing could be more certain to Othello than that Desdemona exists; is flesh and blood; is separate from him; other. This is precisely the possibility that tortures him. The content of his torture is the premonition of the existence of another, hence of his own, his own as dependent, as partial... His professions of skepticism over her faithfulness are a cover story for a deeper conviction; a terrible doubt covering a yet more terrible certainty, an unstatable certainty. But this is what I have throughout kept arriving at as the cause of skepticism – the attempt to convert the human condition, the condition of humanity, into an intellectual difficulty, a riddle. (To interpret a metaphysical finitude as an intellectual lack).* (DK: p. 138)

Lo mismo que se ha dicho sobre Otelo respecto a Desdémona se podría decir de los escépticos (y también, de paso, de los realistas fundadores) respecto a la existencia del mundo real y las otras mentes. Al disfrazar un problema vital como un problema intelectual, al hacer pasar por un déficit epistémico lo que es una condición ontológica, se entra en un callejón sin salida. Y lo peor no es que se pierda el tiempo en una búsqueda grotesca de pruebas imposibles, lo peor es que ese proyecto apócrifo nos impide reconocer debidamente nuestra relación

⁵ Cascardi 2003, a quien sigo de cerca en el tratamiento cavelliano del escepticismo desde la tragedia, insiste en este efecto desenmascarador: *Cavell regards skepticism not as rooted in doubt but as stemming from the avoidance of truths that we are unwilling to accept. Doubt is a cover for this. It provides a way of “disonning” knowledge that would bear too heavily upon us, that would leave us too exposed, or without defense* (Cascardi 2003: p. 197).

genuína con el mundo y el otro, aquella desde la que podemos tomar decisiones y actuar propiamente: *To exist is to take your existence upon you, to enact it, as if the basis of human existence is theater, even melodrama. To refuse this burden is to condemn yourself to skepticism – to a denial of the existence, hence the value, of the world.* (DK: p. 187)

Y esto se puede decir tanto de los escépticos “filósofos” como de los escépticos de la vida real. Como Otelo, como Lear o como Hamlet, no es raro que alguien arremeta contra los fundamentos de nuestra existencia, o que nosotros mismos pongamos en duda nuestras certezas cotidianas. Cuando esto sucede, y cuando la duda nos afecta de verdad, debemos tener cuidado para no caer en las trampas del Yago de turno, y dejar de hacer lo que consideramos oportuno hacer por carecer de las pruebas lógicas de su propiedad (“no tengo certeza” es la más socorrida de las excusas para “no actúo”). Pero, sobre todo, debemos examinarnos a nosotros mismos y nuestra circunstancia y preguntarnos si no hay una carencia existencial, un problema vital y puramente personal que se esconde tras los ropajes de la duda escéptica.

Creo que aquí se puede obtener una lección de Cavell que afecta no solo al debate filosófico, sino a la vida cotidiana, que habla no solo al filósofo sino también al hombre de la calle.

4. VULNERABILIDAD COGNITIVA

¿Es esto todo lo que se puede decir sobre la “verdad del escepticismo”? Desde luego, nos hemos distanciado mucho de la interpretación más clásica, pero parece que, en esencia, seguimos con la misma lectura más bien paradójica y si se quiere irónica o figurada: la única verdad en torno al escepticismo es que no es verdad. Más que una verdad sería aquí la otra palabra que Cavell utiliza en estas ocasiones, “moraleja” (*moral*): el escepticismo puede mostrarnos algo (que no necesitamos pruebas de nuestras certezas), pero no puede enseñarnos nada, pues sus dudas y sus pruebas carecen de sentido.

Bueno, en mi opinión sí que se puede dar un sentido más positivo a la expresión o, si se prefiere, darle un poco más de razón al escéptico (aunque, como se verá, más para desarmarlo que para dotarlo de argumentos). Para ello me basaré en dos puntos que están presentes en el análisis de Cavell, pero a los que nos parece darles mayor protagonismo o, al menos, no le han dado tanta importancia sus intérpretes. De ellos extraeré una última lectura de la verdad del escepticismo que no pretende ya ser fiel al pensamiento de Cavell sino más bien producir un diagnóstico que se aproxime más al modo en que el modesto autor de estas líneas

contempla el asunto, y que en algún sentido débil pueda considerarse heredera o cuando menos deudora de las ideas del norteamericano.

El primer punto es el reconocimiento de que la duda escéptica, tanto en su versión filosófica como en su versión cotidiana, no es siempre una anomalía a la que se ha llegado forzando las cosas absurdamente, sino que en ocasiones la propia situación nos aboca a ella. En el caso del rey Lear, el problema epistémico es completamente artificial, creado de un plumazo por el capricho del monarca, y solo más tarde desemboca en el problema vital (es, en este sentido, la metáfora más perfecta del planteamiento filosófico). En Otelo, el problema epistémico es impostado, o más bien, es un recurso para desviarse del genuino problema vital (en este sentido, es el que mejor ilustra la acusación de Cavell de que el planteamiento tradicional es corrupto y contraproducente). Pero en Hamlet la cosa funciona en sentido inverso. Aparece primero el problema puramente epistémico, motivado por un acontecimiento real en la vida de Hamlet (la visión del fantasma de su padre), y que podríamos formular así: “¿sirve el testimonio de una visión como evidencia para dudar del testimonio de mis seres queridos?”. Y es el problema epistémico el que a su vez engendra y desencadena el problema vital, esa angustia paralizante que impide a Hamlet sumergirse en el tránsito de su vida anterior y llevar adelante su propia vida⁶.

Si comparamos la situación de Hamlet con la que han vivido no solo filósofos sino también profetas, reformadores sociales y visionarios, cabe hablar aquí de un rasgo antropológico: un empeño por hacerse preguntas más allá de las preguntas razonables, un deseo irrefrenable de ir más allá de lo cotidiano y descubrir lo que hay detrás del escenario, el gran cuadro del que somos detalle, una comezón que exige pruebas de las pruebas, razones de las razones, fin de los fines... en suma, una ansia por superar los estrechos límites del aquí y ahora: *la negación de lo humano*,

⁶ Coincido aquí con la lectura inicial que da Menke 2014, según la cual la incapacidad para actuar sin certezas de Hamlet (lo que Menke denomina “escepticismo práctico”) es algo a lo que se ve abocado por su propia situación vital: *Hamlet writes a genealogy of Hamlet's outlook—one that makes the intention to act dependent upon knowledge and that despairs of action because it doubts the possibility of knowledge. Hamlet shows that it is difficult, indeed impossible, for Hamlet not to have the attitude that reduces practical to empirical skepticism. This means, however, that Hamlet, like classical tragedy, gives rise to the effect of practical skepticism. For the impossibility of avoiding the reduction to epistemic problems proves itself to be a practical problem: a problem of action. Hamlet shows that epistemic skepticism is not our real problem; but also that we cannot avoid it, because it is the consequence of a practical problem for which we have no convincing (“rational”) solution.* (Menke 2014: p. 266)

el deseo de escapar de la condición humana, [de nuestras] condiciones de finitud, es en sí mismo únicamente humano (Cavell 1972, p. 147).

El segundo punto es el que menos presencia tiene en la obra de Cavell, pero también el que, a mi modo de ver, resulta más crucial aquí y también más frecuentemente olvidado. Y es que en algunos casos (no en todos, probablemente en muy pocos, y no desde luego quien plantee dudas del calado de las del filósofo moderno), el escéptico lleva la razón. Hay casos en los que la duda escéptica es no solo legítima, sino también propia, y no solo porque algunas de nuestras certezas sean erróneas, o algunas de nuestras recetas epistémicas sean de mala calidad, sino porque el escenario de nuestra propia vida no es todo lo auténtico que debería ser, porque algo anda muy mal en nuestro mundo o, como en Dinamarca, “algo huele a podrido” en nuestro entorno. En el caso de Lear, el texto shakesperiano deja claro que sus dudas sobre el amor de Cordelia son completamente infundadas, y lo mismo, puede decirse, con alguna reserva, de las dudas de Otelo en torno a la virtud de Desdémona. Pero en lo que respecta a Hamlet, quien es de los tres el que propone una duda de mayor calibre y alcance (una duda que afecta a todo lo que había creído hasta entonces, a las personas en las que más había confiado como apoyos a su existencia, a la narración de los acontecimientos que constituyen la historia de su vida, y hasta a sus criterios para distinguir lo real de lo fantástico), Shakespeare hace patente al espectador que en este caso la razón la tiene el escéptico.

Otro tanto se podría decir de muchos otros tantos casos reales de sospechas de gran calado que en su momento eran “escépticas” y que hoy tomamos como fundadas. La ciencia moderna, por ejemplo, surgió poniendo en duda un estado de cosas en los que el testimonio de los maestros y la revelación divina constituían la fuente principal de evidencias. Las revoluciones sociales desencadenadas a partir de la Ilustración surgieron a partir de dudas sobre el *status quo* que concedía a los monarcas una legitimación divina y explicaba las desigualdades sociales en términos de diferencias intrínsecas entre clases a nivel de derechos y deberes. En estos y tantos otros casos, además, la duda escéptica no era puramente “epistemológica”, sino que venía acompañada de una insatisfacción en torno a la situación social, de una denuncia de la existencia de injusticias, imposturas o desequilibrios. Lo mismo podría decirse de casos más concretos o personales en los que uno es víctima, como el Segismundo de *La vida es sueño*, de un montaje urdido desde fuera (piénsense en los ciudadanos de un estado totalitario y manipulador como, aparentemente, lo es hoy en día Corea del Norte, o directamente en una víctima de alguna secta contemporánea) o, simplemente, de una ilusión producida por un mal

encaje con la realidad (un enfermo mental con ilusiones paranoides, por ejemplo, o un adicto extremo a las drogas)⁷.

Si juntamos estos dos elementos creo que arribaremos a un modo más rotundo de entender lo que tiene de cierto la prédica del escéptico. Es característico del modo de vida del ser humano el que su situación vital esté ampliamente influida, cuando no constituida, por eso que llamamos creencias, conocimientos y certezas. Quién uno es y cómo se relaciona con el mundo y sus semejantes depende de muchas de esas cosas que uno sabe, o cree que sabe, o en las que tiene fe o confianza ciega o fundada. Esta disposición cognitiva del animal humano nos proporciona, qué duda cabe, una gran ventaja competitiva respecto a otras especies. Pero también es responsable de una fragilidad endémica y muy particular. Porque es un hecho que fundamos nuestra vida en nuestras creencias y certezas, pero también es un hecho que nuestras creencias y nuestras certezas pueden ser inadecuadas. Así que los problemas epistémicos no son, para los humanos, meros problemas teóricos. Son problemas vitales, son problemas personales en los que nos jugamos mucho, a veces todo.

No se me ocurre un mejor término para esta idea que el de vulnerabilidad epistémica, o si se prefiere, vulnerabilidad cognitiva⁸. Ser epistémicamente vulne-

⁷ Estos son, claro está, casos extremos y quizás por ello menos interesantes. Ejemplos más afinados (quizás por tratarse de personajes ficticios) resultan esas mujeres que descubren la falta de autenticidad de sus vidas en la trama de los dramas hollywoodenses que Cavell bautizó como “de la mujer desconocida” y que son las protagonistas de su *Contested Tears*. Pérez Chico 2020b, quien conecta la temática del libro también con el tema de la verdad del escepticismo, describe el “despertar” de estas mujeres en términos que recuerdan poderosamente la confirmación de una hipótesis escéptica de gran calado: *Eventualmente esta situación acaba desembocando en un momento de revelación en el que las mujeres protagonistas descubren que siguen siendo unas desconocidas para los hombres (estos hombres no conocen a estas mujeres porque no saben, no les interesa, qué es lo que quieren ellas, a ellos únicamente les interesa saber qué es lo que ellas saben, cuáles son sus secretos). Descubren que en el mundo ordinario que comparten, o querrían compartir con estos hombres, no hay lugar para la sorpresa, la intimidad o el reconocimiento. Y así, en mitad de sus vidas reparan en que hasta el momento de revelación no habrían existido realmente, y que ellas son las únicas que pueden demostrar que existen.*

⁸ El concepto de vulnerabilidad cognitiva es introducido por González Castán 2013 para sustituir la noción de falibilismo epistémico típica de la teoría del conocimiento tradicional, pero incorporando esta dimensión existencial. El tipo de ejemplos que proporciona el autor, especialmente el momento en que un niño descubre que no puede fiarse de sus mayores como fuente de evidencias seguras, deja claro el vínculo con lo que yo he adoptado como versión personal de la verdad del escepticismo: *However, children's discovery of their absolute cognitive vulnerability is not the same thing as the discovery of their fallibilism. Rather it is the discovery that, previous to any use of limited and fallible cognitive faculties and previous to any scientific hypothesis or to any sophisticated*

rable no significa tan solo que somos falibles, no solo que nuestras creencias más básicas pueden ser falsas, y que no tenemos en nuestra mano ningún medio para inmunizarnos al cien por cien del error. Significa, también, que esta falibilidad contagia toda nuestra existencia de un modo particular de ser, actuar y pensar. Haciéndola más insegura sí, más frágil y endeble, pero también, me atrevo a decir, más sugestiva, más apasionante, más amplia de horizontes. Al fin y al cabo, eso “que nunca podemos controlar”, ese desorden congénito es el que introduce suspense en nuestras historias personales y también el que deja siempre esa puerta abierta por el que se cuele la oportunidad de destruir y reconstruir nuestras certezas epistémicas, y mediante ello deshacer y rehacer nuestras vidas.

Javier Vilanova Arias
 Universidad Complutense de Madrid
 vilanova@filos.ucm.es

BIBLIOGRAFÍA

- BAX, C. (2013): “Reading On Certainty Through the Lens of Cavell: Scepticism, Dogmatism and the ‘Groundlessness of our Believing’”, *International Journal of Philosophical Studies*, 21: 4, pp. 515-533.
- CASCARDI, A. J. (2003): “Disowning Knowledge: Cavell on Shakespeare”, en Richard Eldridge (ed.) *Stanley Cavell*, Cambridge: Cambridge U. P., pp. 190-216.

idea, their lives have been permeated by beliefs and behaviours of an absolute certainty but, nevertheless, of an absolutely empty certainty.. ...These second order epistemic beliefs might give us a permanent sense of vulnerability and distrust. They give us a sense of deepness and despair because we can no longer have an absolutely confident cognitive relationship with any of our beliefs, with the world, and, in fact, with ourselves. Sceptical philosophy has biographical roots (González Castán 2013: p. 29-30).

Jiménez Perona 2020 está más interesada en seguir los aspectos positivos respecto a las connotaciones “negativas” (¿trágicas?) que yo he explotado aquí: *Vaya por delante que no entiendo la vulnerabilidad cognitiva como algo connotado negativamente. La expresión aparece con esa connotación en el contexto de la psicología clínica para referirse a trastornos psicológicos, como la ansiedad o la depresión, que vienen causados por el uso de ciertos esquemas o patrones de inadecuación, fracaso o pérdida. Se asimila a distorsiones cognitivas que generan pensamientos negativos sobre uno mismo, el mundo y el futuro. A diferencia de esa visión patológica, lo que estoy llamando vulnerabilidad cognitiva es en las epistemologías falibilistas una manera de tener presente las limitaciones de nuestras capacidades cognitivas y de las condiciones para ejercerlas. A lo que habría que añadir que todo ello no implica de por sí la imposibilidad de acierto, por mucho que los intentos de clarificar esta posibilidad generen enormes dificultades en filosofía (como ya he ejemplificado). Lo cual, dicho sea de paso, constituye otra manifestación de vulnerabilidad cognitiva.*

- CONANT, J., y KERN, A. (eds.) (2014): *Varieties of Scepticism. Essays after Kant, Wittgenstein and Cavell*, Berlin: De Gruyter.
- (MWM) CAVELL, S. (1976): *Must We Mean What We Say?*, Cambridge: Cambridge University Press [Traducción española: *¿Debemos querer decir lo que decimos?*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2018].
- (CR) CAVELL, S. (1979): *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press. [Traducción Española: *Reivindicaciones de la razón*, Madrid: Síntesis, 2003].
- (DK) CAVELL, S. (1987-2003): *Disowning Knowledge In Seven Plays of Shakespeare. Updated Edition*. Oxford: Oxford U.P.
- CAVELL, S. (1992): *The Senses of Walden*, San Francisco: North Point Press.
- CRARY, A., y SHIEH, S. (eds.) (2006): *Reading Cavell*, London: Routledge, pp. 131-166.
- ELDRIDGE, R. (1989): “A continuing task: Cavell and the truth of skepticism”, in R. Fleming and M. Payne (eds), *The Senses of Stanley Cavell*, Lewisburg: Bucknell University Press, pp. 73-89.
- GONZÁLEZ CASTÁN, O. (2013): “The Nest Structure of Our Belief System and Its Consequences”, *Wittgenstein Studien* 4, pp. 65-94.
- HAMAWAKI, A. (2014): “Cavell, Skepticism, and the Idea of Philosophical Criticism”, en Conant y Kern 2014, pp. 389-429.
- JIMÉNEZ PERONA, A. (en prensa): “Falibilismo pesimista y vulnerabilidad cognitiva. Rorty como ejemplo”.
- MENKE, C. (2014): “Tragedy and Skepticism: On Hamlet”, en Conant y Kern 2014, pp. 363-389.
- MENKE, C. (2014): “Hamlet and Scepticism”, en Conant y Kern 2014, pp. 363-389.
- MULHALL, S. (1994): *Stanley Cavell. Philosophy's Recounting of the Ordinary*. Oxford: Clarendon Press.
- PÉREZ CHICO, D. (2020a, en prensa): “La verdad en el escepticismo: Wittgenstein y Cavell sobre la certeza”.
- PÉREZ CHICO, D. (2020b, en prensa): “Filosofía más allá de las lágrimas. Stanley Cavell a partir de los melodramas hollywoodienses de la mujer desconocida”.
- SHIEH, S. (2006): “The Truth of Skepticism”, en Crary y Shieh 2006, pp. 131-166.
- TURVEY, M. (2001): “Is scepticism a ‘natural possibility’ of language? Reasons to be sceptical of Cavell’s Wittgenstein”, in Richard Allen and Malcolm Turvey (eds), *Wittgenstein, Theory and the Arts*, London and New York: Routledge, pp. 117-36.
- (OC) WITTGENSTEIN, L. (1969): *On Certainty*. Über Gewissheit, Oxford: Basil Blackwell.
- (PI) WITTGENSTEIN, L. (2001): *Philosophical Investigations*. Malden Mass.: Blackwell [Traducción española, Investigaciones filosóficas, Crítica, 2003] [IF].
- WILLIAMS, M. (1995): *Unnatural Doubts*, Princeton: Princeton University Press.

PHILOSOPHICAL AWAKENING

DESPERTAR FILOSÓFICO

Victor J. Krebs

DOI 10.26754/ojs_arif/a.rif.201924164

ABSTRACT

This paper is about (i) our traditional resistance to feeling as constitutive of the philosophical task, and (ii) the power of aesthetics to enable ethics. It claims that feeling is necessary for meaning and value. It is argued, further, that aesthetic experience, and the aesthetic in general, have the power to wake us up from our usual existential sleep or numbness. Because the grammar of aesthetic language involves self-exposure and self-commitment, we suggest, in rejecting the sensible, we may be disavowing the inevitable emotional engagement in all human communication and evading the difficulty of the vulnerability necessary for the real task of philosophy.

KEYWORDS: aesthetics, aesthetic experience, ethics, the task of philosophy, existential sleep, emotional engagement, human communication.

RESUMEN

Este artículo trata sobre (i) nuestra resistencia tradicional al sentimiento como constitutivo de la tarea filosófica; y (ii) sobre el poder de la estética para permitir la ética. Se afirma que el sentimiento es necesario para el significado y el valor. Se argumenta, además, que la experiencia estética, y la estética en general, tienen el poder de despertarnos de nuestro sueño o entumecimiento existencial habitual. Debido a que la gramática del lenguaje estético implica auto-exposición y auto-compromiso, sugerimos que al rechazar lo sensible, podemos estar rechazando el inevitable compromiso emocional en toda comunicación humana y evadiendo la dificultad de la vulnerabilidad necesaria para la verdadera tarea de la filosofía.

PALABRAS CLAVE: estética, experiencia estética, ética, la tarea de la filosofía, sueño existencial, compromiso existencial, comunicación humana.

Recibido: 18/12/2019. Aceptado: 20/12/2019

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 6, n.º 2 (2019): 187-196

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)

PRELUDE

Understanding a sentence is much more akin to understanding a theme in music than one may think.

(Wittgenstein (1968), §527)

The attitude we have in our academic culture towards aesthetics would make us think that it is something dangerous, especially because of the way we keep it –sometimes subtly and sometimes openly– marginalized from the scope of serious discussion, demanding that it satisfy criteria of validity and intellectual respectability that are alien to it, and ultimately alienating.

This attitude was present in the nineties in universities in the States, in their refusal to consider film, for instance, a legitimate object of study. Asked what he thought was the reason behind that rejection, Stanley Cavell responded:

“[one] answer to why film is resisted as a serious subject of study on the part of proper universities is often, that people are afraid in such a context, of the possibility of the frivolous [or] of their own pleasures, [...] perhaps of pleasures that seem to them low [...]” (Conant (1989), p. 68)

The same resistance against the aesthetic lives on today –perhaps not so much anymore towards film, which in the last few decades has gradually attained some academic respectability– but towards popular culture in general. It too is often rejected as an object of serious reflection, it seems, because of the same threats Cavell mentions, of shallowness and the implicit appeal to our passions. But, then as now, this attitude is, as Cavell put it, “merely philistine, intellectually and artistically indefensible.” (Conant (1989), p. 69)

1. AESTHETIC POWER

Commenting on Shakespeare’s *Tempest*, Henry James (1988) wrote:

“[in] a masterpiece [the very act of that transcendental conjunction that occurs [...] in the [artist], between [...] his lucid experience [...] and his aesthetic passion, becomes visible.” (p. 433).

That transcendental conjunction, as James calls it, of lucidity and passion, is not exclusive, however, to the artistic creation. It is responsible, in general, for making things or events, people and actions important and morally relevant, able to define –or contribute to– the meaning of our lives.

Rainer Maria Rilke (1989) describes just such a moment in these lines from his poem *Archaic Torso of Apollo*:



We cannot know his legendary head
 With eyes like ripening fruit. And yet his torso
 Is still suffused with brilliance from inside,
 Like a lamp, in which his gaze, now turned to low,
 gleams in all its power. Otherwise
 the curved breast could not dazzle you so, nor could
 a smile run through the placid hips and thighs
 to that dark center where procreation flared.
 Otherwise this stone would seem defaced
 beneath the translucent cascade of the shoulders
 and would not glisten like a wild beast's fur:
 would not, from all the borders of itself
 burst like a star: for here there is no place
 that does not see you. You must change your life. (p. 61)

From the lucidity of an aesthetic experience, an intimate passion can suddenly illuminate one's whole life, and stir the will with the need for change. Lucid experience and aesthetic passion, then, are elements of moral awakening in life.

Dante's (2012) account, in *La Vita Nuova*, of his first vision of Beatrice provides us with another example of that awakening. He writes:

At that time, truly, I say, the vital spirit, which dwells in the innermost chamber of the heart, started to tremble so powerfully that its disturbance reached all the way to the slightest of my pulses. And trembling it spoke these words: "Here is a god stronger than me; who will rule over me" (p. 3).

His experience insufflated by aesthetic passion got only gives rise, not only to a work of art, but also becomes a guide of life for Dante. Both cases bring to the fore something I would call *the ethical power of the aesthetic*, its influence, in other words, in promoting an ethical stance towards things.

The aesthetic transforms our rational understanding into a creative power, capable of infusing personal value and meaning to things. At its most elementary level the aesthetic makes us see things again, through feeling (delight or disgust, pleasure or displeasure, fear or awe, etc.) but it also draws an existential horizon from which our life can be grounded in our vital needs and desires. It transforms, in other words, the awareness of the subject into an ethical awakening.

The word ‘aesthetic’ comes from the Greek *Αισθησις*, which means “sensible perception” and refers to the reception of the world through the bodily senses. The prejudice against the aesthetic is present in the resistance we are considering here to the serious use, for instance, of super-heroes and anti-heroes, celebrities like Madonna, Lady Gaga, or television series like *Breaking Bad* or *Black Mirror*, etc. The mere suggestion makes well established academics sometimes scowl.

That prejudice is a symptom of the traditional impetus to repress the bodily and its emotional engagement in the search for knowledge. It is as if we were convinced that “mere feeling,” as John McDowell (1983) has put it, “could not contribute an experience in which the world reveals itself to us.” (p. 16) That conviction -as another critic points out- “is an expression of the existential doubt that human beings can really get access to the world of things, can ever be said to truly know and value them” (Petts (2000), p. 62) through feeling.

This marginalization of the aesthetic is detrimental. It rips the ethical apart from experience, in order to define it instead with objective and rational arguments and ideologies. But, even worse, it threatens to make the world a foreign place, where it is eventually impossible to recognize or even find ourselves. Devoid of anything we can really feel as our own, disavowing our own interiority, we may begin to observe moral principles mechanically and to adopt attitudes that neither belong to us nor are faithful to ourselves.

2. KNOWING THROUGH FEELING

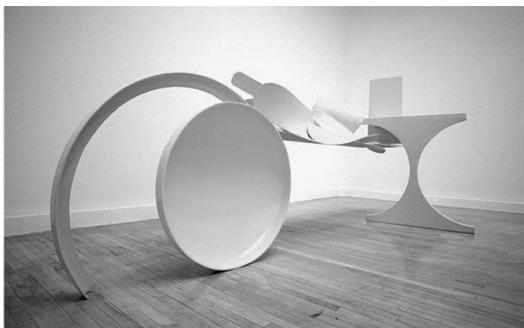
Now, knowing through feeling is not like knowing through the senses, which because they are common and shareable can ground our moral judgements. We can say to someone, “Touch this” (or smell or hear this) and -expecting the other’s understanding-, continue our conversation on the basis of that common experience. But I can’t tell you to *feel* what I am feeling, and then continue our conversation with the same assurance. ‘Knowing through feeling’ is not a mode of empirical, verifiable experience, that we can naturally go on to conceptualize or categorize intellectually. It is, rather, a mode of (inner?) perception, that brings what we are experiencing into a field of meaning, that not only makes it absolutely objective for us -something *everybody* would *have* to see (as Kant says of Beauty, for example)- but also, and at the same time, something that is intimate to me. The claim of knowledge it makes has the force of any rational knowing. As Cavell (1985a) puts it:

[F]eeling functions as a touchstone: the mark left on the stone is invisible to others, but the result is one of knowledge, or has the form of knowledge—it is directed to an object, the object has been tested, the result is one of conviction. This seems to me to suggest why one is anxious to communicate the experience of such objects. It is not merely that I want to tell you how it is with me, how I feel, in order to find sympathy or to be left alone, or for any other of the reasons for which one reveals one's feelings. It's rather that I want to tell you something I've seen, or heard, or realized, or come to understand, for the reasons for which such things are communicated (because it is news about a world we share, or could share). Only I find, that I can't tell you; and that makes it all the more urgent to tell you. I want to tell you because the knowledge, unshared, is a burden—not, perhaps, the way having a secret can be a burden, or being misunderstood; a little more like the way, perhaps, not being believed is a burden, or not being trusted. [...] It matters, there is a burden, because unless I can tell what I know, there is a suggestion (to myself as well) that I do not know. But I do—what I see is *that* (pointing to the object). But for that to communicate, *you* have to see it too. (p. 193)

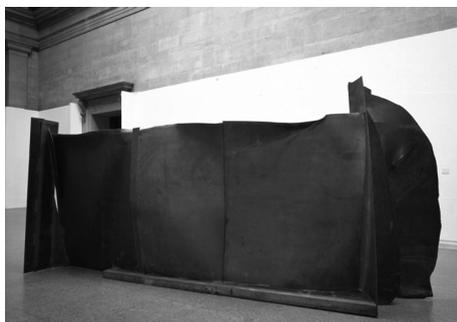
We build the bridge to make these experiences shareable, with our words. My language must lead the other to that knowledge. And this means that if I want you to see what I see and share what I know, I will have to recreate for you -in my sentences and the experiences to which they appeal, in the words I stress, in their tempo, tone and rhythms even, in the associations they suggest, and the images they evoke- the same imaginative conditions under which I have experiences the object under the particular aspect I am trying to get you to see. A sentence as simple as: “Blue is the color of consciousness when it is caressed” does that job. But perhaps more pertinently, the following example, from “A Matter of Meaning it,” where Cavell (1985b) is articulating his experience of Anthony Caro's sculptures, clearly exemplifies what I mean:



Caro uses steel rods and beams and sheets which he does not work (e.g., bend or twist) but rather, one could say, places. I had thought that a piece of sculpture had the coherence of a natural object, that it was what I wish to call spatially closed or spatially continuous (or consisted of a group of objects of such coherence); but a Caro may be open and discontinuous, one of its parts not an outgrowth from another, nor even joined or connected with another so much as it is juxtaposed to it, or an inflection from it. I had thought a piece of sculpture stood on a base (or crouched in a pediment, etc.) and rose; but a Caro rests on the raw ground and some do not so much rise as spread or reach or open.



I had heard that sculpture used to be painted, and took it as a matter of fashion or taste that it no longer was [...]; Caro paints his pieces, but not only is this not an external or additional fact about them, it creates objects about which I wish to say they are not painted, or not colored: they have color not the way, say, cabinets or walls do, but the way grass and soil do [...] It is almost as though the color helps de-materialize its supporting object. One might wish to say they are weightless, but that would not mean that these massively heavy materials seem light, but, more surprisingly, neither light nor heavy, resistant to the concept of weight altogether—as they are resistant to the concept of size; they seem neither large nor small. [...] They are no longer things. (pp. 217-218)



3. AESTHETIC UTTERANCES

The propositions which we utter to express this kind of knowledge do not share the grammar of constative propositions. Wittgenstein refers to them as expressive utterances (*Äußerungen*) and notes that these propositions are not intended to establish truths or represent facts. Their purpose is rather to establish a field of meaning where intimacy and community can grow. As Wittgenstein (1980) puts it, “these expressions are reactions in which people find each other.” (§874)

Now, such an encounter and our ability, generally, to communicate with another, is dependent upon our finding some basic common ground in our understanding, in our natural reactions, in our words and gestures. It depends, as Wittgenstein (1980) would say, not upon our sharing beliefs and opinions, but primarily upon our mutual attunement in *judgments*, in form of life. (cf. §§241-2).

But the risk involved in such an engagement is the risk of failure, and failure despite, or in the midst of, our having made ourselves vulnerable to the other. Behind the resistance to the aesthetic may lurk not so much a justified demand for intellectual rigor, but a fear of reaching our limits, the limits of language, where, in Cavell’s (1979) words, we can “begin to feel, or ought to feel terrified that maybe language (and understanding, and knowledge) rests upon very shaky foundations –a thin net over an abyss” (p. 178). Or as Nietzsche writes, driving this point home:

“Behind every cave... there is, and must necessarily be, a still deeper cave: an ampler, stranger, richer world beyond the surface, an abyss behind every bottom, beneath every ‘foundation’” (Deleuze, G. and Rosalind Krauss (1983), p. 53).

In disavowing the aesthetic dimension of experience, and refusing to engage with feeling, we avoid having to come face to face with the abyss, accept our permanent uncertainty, the opacity, unruliness and unpredictability of the body, where words touch our connection to non-being, where in their limit we sense the real nature of our finitude and mortality.

4. PHILOSOPHICAL AWAKENING

Wittgenstein (2013) claims that the real difficulties in philosophy have to do not with the intellect but with the will. Most of all what we need, as he says, is the “resignation of feeling”, “a change of attitude”:

Work on philosophy is actually closer to working on oneself. On one's own understanding. On the way one sees things, (And on what one demands of them). (p. 300)

Philosophy becomes a task of moral transformation, a search for intellectual integrity, putting thought and feeling together. Philosophy, Wittgenstein tells us, is “the battle against the bewitchment of our intelligence,” i.e., a form of therapy toward lucidity. It aims at an (ethical) awakening. Our traditional resistance to aesthetics, then, is of a piece with the bewitchment of language. Instead of awakening us, marginalizing the aesthetic, just sends us to sleep.

Rather than shunning the aesthetic, philosophy must integrate it, bringing it in, just as our words must descend from the thinness of air of metaphysics, to the everyday opaqueness of the body, we must engage with our feeling and emotion. We must, in Wittgenstein's (1980) own words, “turn our investigation 180° around the axis of our real need” (§ 108).

I am not saying: if such-and-such facts of nature were different people would have different concepts (in the sense of a hypothesis). But: if anyone believes that certain concepts are absolutely the correct ones, and that having different ones would mean not realizing something that we realize –then let him imagine certain very general facts of nature to be different from what we are used to, and the formation of concepts different from the usual ones will become intelligible to him. (Wittgenstein (1980), II, xii)

In denying the emotional we are rejecting precisely this door towards awakening to the plurality and difference, the change and uncertainty that must come with our words when we start to hear them in the actual world, instead of in the metaphysics outside our language games. We must radically change our attitude towards feeling and the body, attempt to engage with the world in that way, see it through those eyes to counter that dogmatism of philosophy that can homogenize everything and abstract from the singularities of the body. “Philosophical work”, Wittgenstein (2013) writes, “is actually more like work on oneself. About the way we see things. And what we expect from them.” (p. 300).

CODA

Let me end with these words from Wilde's *The Portrait of Dorian Gray* (1996), which gives us both a diagnosis of our current situation, and a prognosis of what this change would mean for us:

The idolatry of the senses has been frequently, and quite rightly, condemned, when men feel an instinctive and natural fear against passions and sensations stronger than themselves, and of which they are aware that they share with less organized ways of life. But it seemed to Dorian Gray that the true nature of the senses had never been understood, and that they had remained wild and animal only because the world had been determined to subdue them by starvation or kill them by suffering, instead of trying to make them elements of a new spirituality, of which a fine instinct for beauty should be a dominant feature. (p. 98)

Victor J. Krebs
Pontificia Universidad Católica del Perú
vjk5555@gmail.com

BIBLIOGRAPHY

- ALIGHIERI, D. (2012): *Vita Nova*, Evanston: Northwestern University Press [transl., introd., and notes by Andrew Frisardj].
- BAZ, A. (2000): "What is the Point of Seeing Aspects?" *Philosophical Investigations*, 23: 2, April.
- CAVELL, S. (1979): *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford: Oxford University Press.
- CAVELL, S. (1985): *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- CAVELL, S. (1985a): "Music Discomposed", in *Must We Mean What We Say?: A Book of Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CAVELL, S. (1985b): "A Matter of Meaning It", in *Must We Mean What We Say?: A Book of Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CONANT, J. (1989): "An Interview with Cavell", in *The Senses of Stanley Cavell*, ed. Fleming, R. and M. Payne, Lewisburg: Bucknell University Press.
- DAY, W. (2017): "The Aesthetic Dimension of Wittgenstein's Later Writings", in *Wittgenstein on Aesthetic Understanding*, Garry Hagberg (ed.), New York: Palgrave Macmillan.
- DELEUZE, G., and KRAUSS, R. (1983): "Plato and the Simulacrum", in *October*, Vol 27 (Winter, 1983), pp. 45-56.
- JAMES, H. (1994): *The American Scene*, New York: Penguin.
- MCDOWELL, J. (1989): "Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World," in Eva Schaper (ed.), *Pleasure, Preference, and Value*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PETTS, J. (2000): "Aesthetic Experience and the Revelation of Value," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 58:1 (Winter).
- RILKE, R. M. (1989): *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, [Transl. Stephen Mitchell], New York: Random House, Vintage International Edition.

- WILDE, O. (1996): *The Picture of Dorian Gray*, in: *The Complete Oscar Wilde*, New York: Quality paperback Book Club.
- WITTGENSTEIN, L. (1968): *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil & Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1980): *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, Chicago: Chicago University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (2013): *The Big Typescript TS 213, German English Scholars' Edition*, ed./transl. Grant Luckhardt, C. Grant & Maximilian A.E. Aue, Wiley-Blackwell.

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 cinemática¹.

¹ 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 obra². 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 Cavell³ puede ser entendido de ese modo:

Más que verlo como un aristotélico tardío⁴, 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).

² 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)

³ 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)

⁴ 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 socrática⁵ 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 especializado⁶. 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).

⁵ 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).

⁶ 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 medio⁷. 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

⁷ 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— un 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?⁸

Dicho esto, no deja de comprenderse que resulta altamente deseable que la filosofía no deje de tener una indudable relevancia política⁹ porque precisamente

⁸ 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)

⁹ 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 sofísticos¹⁰.

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).

¹⁰ "... 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 de 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 misma¹¹. Una lectura de la contraposición entre el juicio estético y el juicio moral en Kant, un punto de reflexión reiterado en las obras de Cavell¹². 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 racional¹³, 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)

¹¹ 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)

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

¹³ 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 Gramsci¹⁴, 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)¹⁵

¹⁴ 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)

¹⁵ 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 reflexionaba¹⁶. 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...¹⁷ ¿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 misma¹⁸. Las dificultades que la obra del

¹⁶ 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)

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

¹⁸ 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 fuera¹⁹, 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 Milton²⁰. 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 cónyuges²¹; 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)

¹⁹ 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»”.

²⁰ 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.

²¹ 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 mujeres²²) 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 consentimiento²³. 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 carencia²⁴ 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).

²² 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).

²³ 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)

²⁴ 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)²⁵.

La propuesta de Rawls busca condensar las aspiraciones morales de la filosofía moderna y se concibe como un a 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?²⁶.

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—.

²⁵ 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).

²⁶ 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 filosofía²⁷.

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.

²⁷ 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 persona²⁸. 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 chifladura²⁹ y a la alegría³⁰. Solo así, señala Cavell, se estará en condiciones de defender la democracia, que

²⁸ 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).

²⁹ 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).

³⁰ 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, Trad.) 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, Trad.) 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. Trad.) 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.

CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA
BOOK REVIEWS

ORTEGA Y WITTGENSTEIN

ORTEGA AND WITTGENSTEIN

Victoria Pérez Monterroso

DOI: 10.26754/ojs_arif/a.rif.201923980

Salas, Jaime y Ariso, José M^a. (Coords.) (2018): *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*, Madrid: Tecnos.

La primera cuestión que el volumen *Ortega y Wittgenstein: Ensayos de filosofía práctica* suscita —y en cuanto tal es también la primera de la que en estas páginas vamos a ocuparnos— es aquella que se pregunta por la urgencia, la necesidad, de editar un compendio en el que entren en diálogo autores que (a simple vista) no comparten en sus respectivas filosofías puntos fundamentales, que no se han leído el uno al otro, que, precisamente, no se han puesto a dialogar entre sí por sí mismos¹. Tal y como se apunta en el prólogo del compendio, pueden rastrearse los orígenes de este proyecto unificador en 2010, cuando los investigadores Astrid Wagner y Jean-Claude Levéque propusieron a Jaime de Salas, coordinador del volumen, la creación de un proyecto de investigación destinado a esclarecer las relaciones entre Wittgenstein y Ortega. José M^a Ariso, el segundo coordinador, se unió más tarde a dicho proyecto, habiendo ya investigado y escrito acerca de los puntos de unión y de disenso entre las nociones de “creencia” orteguiana y “certeza” wittgensteiniana. Varios congresos y publicaciones² más tarde aparecería la compilación de la que nos ocupamos en estas páginas, cuyo ánimo no es el de establecer entre los autores una mera comparación, ni originar entre ellos una contienda, sino permitir que “ambos filósofos sirvan como mutua piedra de

¹ Como apunta Vicente Sanfélix, “[h]asta donde se me alcanza, Ortega no menciona en su obra publicada ni una vez a Wittgenstein y Wittgenstein, por su parte, tampoco mencionó nunca a Ortega” (p. 75).

² Wagner, A. y Ariso, J. M. (eds.) (2016) *Rationality Reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief, and Practice*. Walter de Gruyter: Berlín y Boston.

toque” (p. 17). El objetivo es aprovechar sus similitudes, sus coincidencias, pero también la posibilidad de tomarlos como contrafiguras mutuas para esclarecer y cuestionar sus respectivas reflexiones filosóficas, esto es, se trataría, en definitiva, de producir un enriquecimiento mutuo sin dejar de lado el trasfondo específico de ninguno de ellos (p. 28).

Además de preguntarse por la conveniencia de la puesta en diálogo de estos dos autores —cuya legitimidad se mostrará en estas páginas—, el lector podría cuestionarse además, tal y como ya lo hacen los propios coordinadores en el prólogo de la obra (p. 12), en qué medida podrían ser partícipes tanto Ortega como Wittgenstein de los debates filosóficos más recientes. La respuesta de los coordinadores depende de una concepción determinada del estado actual de la filosofía académica: dado que no encarnaría ésta un conjunto fijo y estable de doctrinas, sino una discusión perenne e intersubjetiva de cuestiones y problemas también cambiantes, la actualidad de pensadores como Wittgenstein y Ortega no radicaría en la asimilación de sus filosofías *in toto*, sin ningún tipo de distancia crítica, sino, más bien, en la posibilidad de localizar aquellas piezas, aquellas respuestas, aquellas preguntas, que aún hoy en día nos permiten comprender mejor nuestro presente y los problemas y cuestiones que constantemente suscita. Es por esto que los autores participantes de este compendio habrían reconocido en Ortega y en Wittgenstein referencias fundamentales de la filosofía del momento y no sólo del siglo inmediatamente anterior.

En cuanto al contenido del volumen, debemos comenzar mencionando que se ha dividido en tres partes, cada una de las cuales lleva por título “El papel del filósofo en el mundo”, “La creencia y su contexto” y “Aplicaciones del pensamiento de Wittgenstein y Ortega a debates actuales”. Aunque esta última esté específicamente dedicada a la aplicación de los autores a temas de actualidad, como ya hemos señalado es éste el ánimo general del volumen en su conjunto. El punto en común que aún los artículos de la primera parte sería el establecimiento de una diferencia esencial entre Ortega y Wittgenstein a propósito de sus maneras de confrontar sus contextos histórico-sociales específicos: “mientras que el pensamiento del primero se dirige a afrontar una coyuntura histórica concreta, en el segundo la actividad del filósofo se desarrolla como un esfuerzo por entender el sentido tal y como lo transmite el lenguaje sin pretender efectuar diagnóstico alguno del momento histórico” (p. 17). Encontramos en esta primera parte las contribuciones de José M^a Ariso, Vicente Sanfélix y Mariano Rodríguez. En su artículo, Ariso escoge la problemática de la autenticidad como nexo de unión de las reflexiones orteguiana y wittgensteiniana. La mencionada distancia entre los

contextos a los que sus filosofías se dirigen se hace patente, en este caso, en el hecho de que mientras que Wittgenstein se ciñe al ámbito de su vida privada con observaciones confusas que aparecen sobre todo en sus diarios (p. 39), Ortega toma la autenticidad como núcleo de su pensamiento al que, por tanto, ofrece un tratamiento sistemático y el cual le permite indagar no sólo sobre su propia vida desde el punto de vista moral, sino sobre la realidad en sí misma (p. 52). En la confrontación de ambas visiones Ariso resalta que, si bien es útil mostrar una visión de conjunto de éstas, no debemos olvidar que, debido a que evolucionan con el paso del tiempo, es difícil ajustarlas a un esquema totalmente estable, estático (p. 39). En todo caso, a pesar de la distancia entre los autores, el objetivo del texto es mostrar hasta qué punto ambas posiciones resultan coherentes entre sí (p. 60). Vicente Sanfélix, por su parte, aunque comienza llamando la atención sobre aquellos puntos de unión entre los autores (ambos pertenecieron a la misma generación, no fueron sólo contemporáneos sino coetáneos, comparten ámbito cultural, su desconfianza hacia el progresismo, la técnica y la ciencia (p. 107), e incluso enemigo: “cualquier posición que simplemente pretendiera que todo siguiera igual” [p. 76]), reconoce también notables momentos de disenso entre ambos, destacando entre ellos aquel relativo a la relación entre filosofía y vida (pp. 107-110). Por último, Mariano Rodríguez ofrece con su artículo otra confirmación de la actualidad de Wittgenstein y Ortega al hacer de su tema central la cuestión del sujeto, la cual “se ha hecho más urgente que nunca” (p. 116), y al señalar las aportaciones orteguianas y wittgensteinianas como siendo de extrema relevancia para hacerse cargo de esta tarea (*Ibid.*).

En la segunda parte del volumen encontramos las contribuciones de María del Carmen Paredes-Martín, Jaime de Salas y Rui Bertrand Romão. A pesar de la disparidad que podríamos creer encontrar en un primer vistazo —al versar los dos primeros artículos específica y principalmente sobre el tema de la creencia mientras que en el tercero de ellos se propone un estudio comparativo de *Meditaciones del Quijote* y el *Tractatus Logico-Philosophicus*— tomados conjuntamente pueden entenderse como un desarrollo de la cuestión del método (p. 21). Carmen Paredes-Martín aborda en su artículo el papel de la creencia entendida no solamente en sentido epistemológico, sino en su función de estructuración de una forma de vida (p. 143). En este sentido dedica varias páginas a la perspectiva fenomenológica desde la cual piensa Ortega, así como a las notas *Sobre la certeza* wittgensteinianas, para concluir que ambos —aunque cada uno desde su perspectiva, contexto y marco conceptual— llaman la atención sobre la importancia de la creencia al ser ésta el terreno sobre el que se articulan nuestros presupuestos tanto epistémicos,

como aquellos que constituyen las múltiples y diversas formas de vida (p. 170). Jaime de Salas, como decíamos, también opta por aproximar la obra de los dos autores desde la cuestión de la creencia: el objetivo, tal y como él mismo apunta, sería establecer una comparación en la que las nociones de creencia e idea recibiesen una delimitación adecuada, nociones que aún hoy en día “siguen siendo problemáticas no por oscuras en sí mismas (...) sino por la dificultad de aplicarlas en la práctica del estudio de la sociedad” (p. 172). Rui Bertrand Romão, por último, dedica sus páginas a analizar las conexiones entre Wittgenstein y Ortega a través del estudio de la interacción entre “Ensayo” y “Salvación”, dos elementos que aparecen en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega, a la luz de las reflexiones presentes en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (p. 225).

Las contribuciones de Karsten Schoellner, Antoni Defez y Astrid Wagner y Ángeles J. Perona se localizan en la tercera parte del volumen. Como se ha mostrado en las líneas anteriores, a pesar de que sería esta última sección la dedicada específicamente a aplicar a los autores estudiados a temas actuales, la contemporaneidad de Wittgenstein y Ortega ha quedado patente de una forma indudable también en los trabajos que la preceden. La noción protagonista en el caso de la aportación de Karsten Schoellner es la de “forma de vida”. Partiendo de la definición de ésta como “aquello que hay que aceptar, lo dado”, propuesta por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, Schoellner indagará sobre las implicaciones que esta base ya dada de antemano tendría para la filosofía moral. En su artículo distinguirá entre dos tradiciones que se hacen cargo de forma diferente de la noción de forma de vida humana: por un lado se encontraría la encabezada por Michael Thompson —que ha proporcionado una base para la filosofía moral de corte neoaristotélico (p. 246)— mientras que por otro lado destacarían autores de la tradición propiamente wittgensteiniana de la filosofía moral. La tesis de Schoellner es que el enfoque de Thompson no consigue captar la relevancia moral de la noción de forma de vida humana (p. 265), por lo que tomará como modelo de referencia el propuesto por la mencionada tradición wittgensteiniana. De esta forma el autor esclarecerá tanto el sentido de las formas de vida en tanto que “lo dado”, como el de la noción de vida humana orteguiana. El artículo de Antoni Defez continúa en la línea de la filosofía moral, a propósito, en este caso, de la distinción entre animal y humano, cuestión de indudable actualidad. Valiéndose de la noción de forma de vida entendida como “conjunto abierto de acciones y reacciones naturales” y desechando concepciones esencialistas que implicarían no sólo una fractura ontológica sino también moral (pp. 280-282), el autor defenderá la continuidad entre las esferas animal y humana. La posición de Ortega, por

otro lado, empuja en la dirección de concretar conceptualmente aquello específicamente humano ya que los animales, según expone el autor, “no viven en un mundo” (p. 287). El autor solventa el dilema inclinándose por la posición wittgensteiniana, que incorpora tanto la idea de una discontinua continuidad como la del reconocimiento moral en tanto que reconocimiento de pertenencia a una comunidad moral —ideal o real (p. 285)—. Las autoras Astrid Wagner y Ángeles J. Perona recogen en su artículo —el último del volumen— algunas consideraciones acerca de los acercamientos a la etnología tanto de Ortega como de Wittgenstein, con la intención de contrastarlos con sus respectivas nociones de filosofía, así como de algunas anexas tales como método, cultura y forma de vida (p. 304). Su objetivo, en definitiva, es el de analizar cómo la consideración de la etnología —o de en general la antropología social y cultural— afectaría a la perspectiva, tarea y resultados de la filosofía. El estudio muestra cómo ambos autores coinciden en que una mayor amplitud de perspectivas, una toma de conciencia de la multiplicidad de horizontes culturales —ambas resultado de la consideración de la etnología y antropología, pero no de cualquiera de sus vertientes (pp. 308-312)—, permite no sólo una mejor y más adecuada comprensión de las condiciones de posibilidad de la vida y cultura propias (p. 308), sino que sería también garante —para la filosofía en general— de una propensión marcadamente anticientificista y antimetafísica. De nuevo, se hace patente la afinidad de los pensadores aquí protagonistas, así como su radical actualidad.

Victoria Pérez Monterroso
Universidad Complutense de Madrid
mariav17@ucm.es

SANTAYANA Y LA FILOSOFÍA DE LA MENTE ACTUAL

SANTAYANA AND CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MIND

Daniel Moreno Moreno

DOI: 10.26754/ojs_arif/a.rif.201923947

Jessica Wahman, *Narrative Naturalism: An Alternative Framework for the Philosophy of Mind*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2015, 190 pp.

Con gran oportunidad y lucidez, no exenta de algo de frescura y de simplicidad, la profesora Jessica Wahman propone la teoría del conocimiento y la ontología de Santayana (Madrid, 1863-Roma, 1952) como hilo conductor en las complejidades de la filosofía de la mente actual. La *Philosophy of Mind* está constituida ciertamente por un subconjunto de cuestiones que ha dado lugar a una disciplina con entidad propia. El filósofo hispano-norteamericano Jorge/George Santayana, por su parte, está recibiendo cada más atención en las últimas décadas, tanto en Estados Unidos como en Europa, especialmente en España. Pero el lector se habrá sorprendido ante el título de estas notas, que vincula a Santayana con la filosofía de la mente porque, efectivamente, Santayana no es un autor que aparezca en esa disciplina. El mérito de *Narrative Naturalism* radica precisamente en ser el primer intento serio de rellenar esa laguna, especialmente llamativa ya que Santayana y la *Philosophy of Mind* comparten el contexto filosófico anglonorteamericano, aunque, acaso, no hayan coincidido en el tiempo. De ahí que la propuesta interpretativa de Wahman sea muy bienvenida: renueva, por un lado, el santayanismo y lo lleva más allá de la mera exégesis; y, por otro, aporta un poco de sentido común a un campo que se retuerce sobre sí mismo desde hace años.

Quizá sea relevante apuntar que Jessica Wahman se formó en la *State University of New York at Stony Brook*, donde se encontró con la filosofía de Santayana de la mano de David Dilworth y que, tras dar clases en el *Dickinson College*, pasó a la *Emory University*, donde ejerce en la actualidad como profesora de filosofía. Su nombre es bien conocido en los ambientes santayanianos y en la *Santayana Society*. De hecho, una parte relevante del contenido de *Narrative Naturalism* ha sido publicado en diversas revistas durante el siglo XXI.

Por presentar a vista de pájaro la novedosa estrategia de Wahman diré que ella toma en una mano, digamos, una de las obras claves de Santayana como filósofo, *Scepticism and Animal Faith* (1923) —completada con referencias puntuales a *Realms of Being* (1927-1942) y al artículo “Some Meanings of the Word ‘Is’” (1924)¹— y, por la otra mano van pasando las novedades editoriales recientes sobre filosofía de la mente. Al unir ambas manos, descubre —o propone— que la filosofía de Santayana ayuda a evitar las paradojas y los debates recurrentes que se plantean en torno a la mente. Como ilustración inicial puede servir su referencia a la discusión entre la materialista Patricia Churland y Colin McGinn, autor de *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World* (1999), en las páginas de *The New York Review of Books* del 19 de junio de 2014 al hilo del libro de la primera *Touching a Nerve: The Self as Brain* (2014). A Wahman le parece muy significativa a frase final del debate donde McGinn concluye: “No considero iluminadora esta discusión” (p. 140), entendida como síntoma del agotamiento en el diálogo entre dualistas, teorías de la identidad, funcionalismos, “*supervenience*”, “*mysterianism*”, conductismos y materialismos eliminativos.

Como alternativa, Wahman propone leer a Santayana, aunque acabe teniendo un efecto disolvente sobre la filosofía de la mente (p. 144). Y me parece un buen consejo. Su estrategia presenta dos flancos, la teoría del conocimiento y la ontología, y su interlocutor principal es el fisicalismo y las críticas al fisicalismo que acaban aceptando el planteamiento fisicalista. Los libros más citados son: Jennifer Honsby, *Simple Mindedness: In Defense of Naive Naturalism in the Philosophy of Mind* (2001), Robert B. Laughlin, *A Different Universe: Reinventing Physics from the Bottom Down* (2005), Steven Horst, *Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science* (2007), y Alva Noë, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Essays from the Biology of Consciousness* (2009).

Las cuestiones en torno al problema mente-cuerpo suelen plantearse desde un punto de vista empirista. Como tal enfoque lleva con facilidad al idealismo, Wahman propone el materialismo de Santayana como salvaguarda sin por ello renunciar a la especificidad de lo subjetivo, ya que el materialismo santayaniano no es reductivo. Del mismo modo que Santayana evitó el pansiquismo y las negaciones de la conciencia que estaban de moda hace cien años, Wahman considera que

¹ Cf. *Escepticismo y fe animal*, traducción de Ángel M. Faerna, Madrid: Antonio Machado Libros, 2011; *Los reinos del ser*, traducción de Francisco González Aramburu, México: FCE, 2006; “Algunos significados de la palabra ‘es’”, traducción de Daniel Moreno, *Revista de Occidente*, 298, (2006), pp. 5-26.

sus planteamientos nos permiten ahora orientarnos entre el fisicalismo, el reduccionismo, el emergentismo, el neurocientifismo y el supuestamente superado pero siempre resurgente dualismo antropológico. La clave está en que no pueden abordarse las cuestiones mente-cuerpo sólo desde la experiencia, esto es, desde la gnoseología, sino que hay que partir de una ontología que la enmarque. Si se considera verdadero solamente aquello de lo que tengamos experiencia, se nos escapará el ámbito de la materia; y, sin él, el conjunto de procesos naturales que hace que el *homo sapiens* sea un animal psíquico, inventor dioses y de herramientas, y, a veces, capaz casi olvidarse de sí mismo—incluso de negar el valor teórico del concepto de conciencia, algo que, paradójicamente, solo puede hacerse desde la misma conciencia—. Pues bien, es Santayana quien, al distinguir entre los ámbitos ontológicos de la materia, la esencia, la verdad y el espíritu permite ese abordaje.

En cuanto a la gnoseología, Wahman cuestiona la consideración por parte del fisicalismo de sus teorías explicativas como verdaderas literalmente en tanto que científicas. Para Santayana, sin embargo, los discursos nunca son verdaderos literalmente sino sólo simbólicamente, tanto los religiosos como los científicos o los filosóficos; por tanto, el investigador se mueve siempre en un entorno plural, sujeto a diversas interpretaciones no necesariamente interexcluyentes. Un poco de modestia permite la conversación, parece decir. A ese aspecto del conocimiento como relato, o relatos, es al que la autora llama nuestra atención desde el mismo título del libro: su naturalismo es “narrativo” en el sentido de rechazar la equiparación de verdad y hechos; una relación que no es bicondicional, sino abierta a distintos ensamblajes teóricos. Y Santayana es buen compañero en ese viaje porque, formado en el esplendor del positivismo pero voluntariamente heredero de la tradición democríteo-epicúrea, consideró siempre el carácter literal del conocimiento como un prejuicio insostenible². *Escepticismo y fe animal* permite, además, solventar las intemporales dudas planteadas por el escepticismo sobre el mundo y sobre otras mentes, y para dejar a un lado alternativas gnoseológicas estériles como: lo racional-lo sentimental, lo retórico-lo argumentativo, lo mítico-lo científico, lo analítico-lo continental. Y no le falta razón. Aunque tampoco defiende la verdad como mera coherencia entre afirmaciones ya que el materialismo santayaniano obliga a tener en cuenta la materia. De ahí el carácter pragmatista, en sentido amplio, que Wahman atribuye a Santayana en el sentido de buscar no

² Es muy relevante por ello su artículo “Literal and Symbolic Knowledge” (1918), que Wahman, sorprendentemente, no cita. Cf. “Conocimiento literal y conocimiento simbólico”, traducción de Daniel Moreno, *Limbo* 36 (2016), pp. 81-112.

un parecido especular con lo real sino, más modestamente, cierta correspondencia establecida por la *fe animal*, donde el papel de la imaginación es inexcusable. La verdad resulta ser así *expresiva* (cap. 6).

El punto fuerte del libro, con todo, es la ontología. A la autora le parece cuestionable, por un lado, la visión mecanicista de la naturaleza heredada de la Modernidad, especialmente cuando es aplicada por el fisicalismo al funcionamiento del cerebro, identificado con la mente; a ella no le parece que la física sea la vía privilegiada de acceso a la realidad. El efecto colateral, por cierto, es considerar a la conciencia como algo misterioso y conceptualmente inservible. Así, Wahman afirma la realidad de la conciencia sin por ello caer en el humanismo idealista. Santayana provee de un naturalismo monista no fisicalista donde materia y conciencia —psique, espíritu— son dos aspectos entitativos de la realidad. Y ese enfoque me parece correcto. En sus palabras: “La ontología de Santayana, poco presente en los círculos académicos, puede aportar ese armazón [una teoría no reductiva de la naturaleza]. Su filosofía afirma el materialismo del naturalismo contemporáneo a la vez que rechaza que la física, o cualquier otra disciplina, puedan establecer *el* informe último o más elemental sobre la realidad. Su caracterización de un mundo único con cuatro atributos distintos de su ser, cada uno de ellos irreducible dado que ninguna categoría puede dar cuenta completa de las demás de modo que las haga derivadas, es tanto no reductivo como naturalista, con su inédita habilidad para colocar una pluralidad inevitable en el contexto de una unidad sustantiva subterránea” (p. 54).

Wahman discute, y rechaza —de modo acertado, a mi juicio³—, la concepción de la conciencia como propiedad emergente (pp. 93-95) y, en el capítulo 5, expone la concepción santayana de la *psique* como alternativa, basada en Aristóteles, a las dificultades de la relación cuerpo/cerebro-mente; alternativa que implica también rechazar la conciencia como “epifenómeno” y el reconocimiento de los procesos inconscientes que enlazarían a Santayana con Freud y con las técnicas psicoterapéuticas más recientes (p. 120). Y, efectivamente, la ontología santayana es una alternativa solvente siempre que el problema de la filosofía de la mente sea: “el planteamiento prevalente del problema mente-cuerpo en la filosofía de la

³ Glenn Tiller, en su reseña del libro de Wahman —“Categories and Consciousness”, *Limbo*, n° 36, (2016), pp. 129-135—, se muestra reticente a aceptar los argumentos de la autora en este punto (p. 133) cuando a mí me parecen convincentes: dado que lo que emerge de la materia no es la conciencia como tal —una realidad no material— sino la organización específica de la materia que le permite al animal humano tener conciencia y hablar de ella, a negarla, incluso.

mente contemporánea se centra en el problema de cómo colocar cualidades no físicas dentro de un universo claramente físico” (p. 51, nota 38).

De esta alternativa, Wahman destaca tres aspectos relevantes en el capítulo que cierra el libro —cuya matización quedará fuera de estas notas—: (i) cuestionar las correlaciones que, mediante la resonancia magnética, se establecen entre procesos cerebrales y experiencias psicológicas del sujeto, y considerar que el uso común de términos científicos en la autoconciencia más reciente de las personas no hace que estas sean más científicas ni se conozcan mejor, simplemente adaptan la nueva terminología a los planteamientos tradicionales; (ii) cuestionar el modelo farmacéutico que privilegia el tratamiento de las enfermedades mentales mediante drogas, olvidando que los enfermos mentales reaccionan también positivamente a otras narrativas que potencien su autoestima y la confianza en su voluntad; (iii) considerar que tanto el discurso determinista sobre la voluntad y el discurso que defiende el libre albedrío son compatibles en tanto que narrativas plurales no contradictorias.

En cuanto a los aspectos que me parecen poco convincentes del libro, son los siguientes. Respecto a la pluralidad de los discursos sobre la realidad y sobre el ser humano, es cierto que Santayana cuestiona que sólo un relato sea literal, dado que la literalidad es imposible, pero eso no le lleva a igualar todos los discursos en tanto que poéticos. Sin duda, Santayana respetó y valoró el papel privilegiado de la ciencia como abordaje de la materia y, en cuanto a la filosofía, dedicó numerosas páginas a desmontar el discurso que proyecta sobre la realidad características humanas como la intencionalidad. Luego no todos los discursos están al mismo nivel. Y me parece que Wahman rebaja en exceso las pretensiones gnoseológicas de la ciencia y que, incluso, abre la puerta al antropomorfismo: “Si reconocemos que la interpretación mecanicista es un modelo que selecciona, con fines prácticos, ciertos aspectos de la existencia experimentada y que olvida otros, entonces podemos concebir un mundo natural explicable de múltiples maneras, incluyendo aquellas que implican fenómenos cualitativos y la intencionalidad” (p. 43).

En el aspecto ontológico, me parece que la autora no afina demasiado en la importante distinción santayaniana entre psique y espíritu. Como escribí *supra*, me parece que el capítulo donde Wahman ofrece una alternativa seria a la filosofía de la mente es el que dedica a exponer la concepción santayaniana de la psique como tropo natural —y conceptual— que explica que el animal humano sea psíquico, esto es, que tenga inconsciente, conciencia, sentimientos e inteligencia. Es ese flanco de Santayana el que sería relevante para la filosofía de la mente actual. No así su consideración del *espíritu*, que aparece muy desdibujada en la reconstrucción

de Wahman. Únicamente en la p. 118 alude al desasimiento y a la liberación que aporta el espíritu según Santayana, mientras que en el cap. 7, titulado “El irreductible espíritu”, sólo se habla del espíritu en tanto que conciencia, cuando este es un rasgo que el espíritu comparte con la psique, y la autora se centra en acentuar su sintonía con los planteamientos del conocido David Chalmers y con la “extended mind” de Alva Noë. Santayana, sin embargo, dedica su voluminoso *The Realm of Spirit* (1940) al aspecto liberador del espíritu y es ahí donde da a conocer su testamento espiritual. Nada de eso aparece en *Narrative Naturalism*, cuando esos son aspectos ciertamente humanos que, casualmente, la filosofía de la mente suele descuidar, y que Santayana pasa a primer plano⁴. Es más, le parece más importante destacar la más que dudosa utilidad adaptativa del espíritu (pp. 109-111) en tanto que elemento de una vida feliz. Afirma incluso que “el papel del espíritu se caracteriza por la observación o la atención, y Santayana sugiere que esa función particular ha emergido como modo de que la psique se adapte mejor a su entorno al «hacer crecer, como si dijéramos, tentáculos telepáticos indefinidamente lejos en el espacio y en el tiempo»” (p. 109). No es claro, sin embargo, que la felicidad sea adaptativa; la supervivencia que la psique nos procura, en todo caso, sí que lo sería; pero la relación entre felicidad y supervivencia no es obvia; más bien parece lo contrario: mientras una persona pone en suspenso su relación con el entorno y adopta un punto de vista afectivo-intelectual divino, seguramente queda más expuesta a los peligros de sus circunstancias, haciéndose por ello más débil.

Me gustaría añadir también un pequeño matiz respecto al título del libro. En tanto que resumen de los dos flancos de su contenido, el gnoseológico y el ontológico, es, sin duda, un buen título dado que el término “narrativo” recoge el primer aspecto, y el término “naturalismo” el segundo; pero me parece que su conjunción llama a engaño porque, para caracterizar el tipo de naturalismo que su autora defiende —un materialismo monista no fisicalista que considera la conciencia como real pero no como material— en tanto que diferente de otros naturalismos, haría falta un adjetivo ontológico no un adjetivo gnoseológico, como

⁴ Cf. Daniel Moreno, “George Santayana: una filosofía materialista de la mente”, *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 2, n.º 1 (2015), pp. 109-132. Esa desatención al papel del espíritu en Santayana por parte de Wahman quizá explique su poca comprensión en ese punto del libro de Katarzyna Kremplewska *Life as Insinuation: George Santayana’s Hermeneutics of Finite Life and Human Self* (2019), libro este que sí que insiste en la importancia del espíritu —cf. Jessica Wahman, “The Insinuated Self: Kremplewska’s Interpretation of Santayana”, *Limbo*, n.º 39, (2019), pp. 113-123.

“narrativo”. Y dar a entender que su naturalismo se caracteriza por considerar que todos los discursos sobre la naturaleza son eso, discursos, narraciones, llama también a engaño porque de ese modo no se discrimina suficientemente entre distintos relatos. Más claro hubiera sido, aunque acaso menos llamativo, hablar sencillamente de “materialismo santayaniano”.

No puedo, finalmente, cerrar estas notas sin aludir al tema que me movió a redactarlas. Desde la misma Introducción, y a lo largo de todo el libro, aunque especialmente en el apartado “El legado cartesiano”, del capítulo 2, Wahman acepta el relato fundacional de la *Philosophy of Mind* que coloca al pobre Descartes como origen de todos sus problemas. Dado que es una interpretación aceptada de modo general, no es característica de Wahman, pero no está de más preguntarse si ese relato coincide con las tesis efectivamente defendidas por el propio Descartes. En otro lugar he rebatido esa dominante tradición interpretativa y he intentado restituir la que creo que fue la postura original de Descartes, malinterpretada ya por Isabel de Bohemia y por Pierre Gassendi, aunque no, como suele repetirse, por Spinoza⁵. La paradoja llega hasta el punto de que en la *Philosophy of Mind* el término *mente* se ha contaminado tanto de las características propias del término *alma*⁶ que Wahman avisa en la Introducción de que: “juiciosamente, he evitado en lo posible utilizar el término *mente* en este libro cuando hablo de subjetividad o de conciencia. *Mente*, como nombre, ha representado históricamente una cosa sustancial o algún tipo de entidad conceptual que posee sus propiedades, funciones y poderes causales propios. A pesar de que el dualismo sustancial es rechazado hoy ampliamente, el uso contemporáneo de *mente* puede aún conllevar esas connotaciones y conducir así a confusión, malas interpretaciones y al deseo por parte de ciertos filósofos mentalmente científicos a negar su existencia por completo” (p. xiv). Quizá valga la pena traer a colación una de las últimas respuestas de Descartes a Gassendi: “Así, por ejemplo, cuando deseáis comparar la mezcla de la mente y el cuerpo con la de dos cuerpos, me bastará con responder que esa comparación es imposible, ya que ambas son enteramente diferentes, y

⁵ Cf. Daniel Moreno, “Antropología cartesiana”, *Laguna. Revista de filosofía*, n.º 38, 2016, pp. 19-36; y “La antropología spinoziana frente a la antropología cartesiana”, *Laguna. Revista de filosofía*, aceptado.

⁶ Fue Descartes quien puso en circulación la palabra *mens* para evitar la contaminación ontológico-religiosa de *anima*, cambio olvidado en la filosofía continental, que tradujo *mens* como *Esprit*, *Geist*, *espíritu*, y respetado en la filosofía anglosajona, que lo tradujo como *mind*, aunque contaminándolo.

que no puede imaginarse que haya partes en la mente por más que conciba partes en los cuerpos”⁷. Y recordar que Descartes fue autor del estupendo libro *Passions de l'âme*, donde da cuenta de cómo, en el ser humano, cuerpo y mente son a la vez y sin contradicción dos cosas distintas —lo extenso y lo mental—, pero tan íntimamente unidas en la experiencia que sólo el pensamiento las puede distinguir, que no separar.

Daniel Moreno Moreno
Departamento de Filosofía, IES Miguel Servet, Zaragoza
dmoreno@unizar.es

⁷ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, traducción de Vidal Peña. Oviedo: Krk, 2005, pp. 731-2.

LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, EL REALISMO CIENTÍFICO Y LA PERVIVENCIA DEL EMPIRISMO LÓGICO

*PHILOSOPHY OF SCIENCE, SCIENTIFIC REALISM
AND THE SURVIVAL OF LOGICAL EMPIRICISM*

Juan Vicente Mayoral¹

DOI: 10.26754/ojs_arif/a.rif.201924087

Mauricio Suárez, *Filosofía de la ciencia: historia y práctica*. Madrid: Tecnos, 2019. 216 pp. 15€.

Los manuales de filosofía de la ciencia suelen intentar proporcionar al estudiante una instantánea del estado de la disciplina en el momento en que son escritos. Su eficacia como recurso para la educación de varias generaciones depende de varios factores, como la precisión alcanzada en la descripción, el momento atravesado por la disciplina o el número de actualizaciones a los que se los somete. Sea como fuere, suelen ser instrumentos útiles para el docente y el alumnado y algunos logran resistir el paso del tiempo sin resultar obsoletos.

Al mismo tiempo, sin embargo, algunos de ellos suelen ser algo parecido a extensos informes protocolares algo desprovistos de vida, en los que el autor o autores permanecen voluntariamente, como observadores interesados en la materia, al margen de la descripción. Su participación visible se limita a la del autor o autores con habilidad para comprender la disciplina en cuestión, para comunicarla y, ocasionalmente, para dotar de mayor peso a ciertos temas que son de su interés, en detrimento de otros. Son menos frecuentes los manuales de filosofía de la ciencia que intentan hacer ver la disciplina bajo un punto de vista participante en el que la intención y las tendencias y opiniones sobre los autores se hacen explícitas, a la vez que se repasan las doctrinas de los filósofos de la

¹ Estoy en deuda con David Teira, Mariano Sanjuán y Carlos Solís por algunos comentarios de gran ayuda sobre una versión anterior del texto.

ciencia mejor conocidos y los problemas que ha suscitado la materia. Este punto de vista, cuando es solo visible a través del diseño del manual, no queda patente para el lector ocasional ni para aquel cuya formación depende en parte de él. No me atrevería a asegurar, sin embargo, que esos dos tipos de lectores prefieran una introducción aséptica a la disciplina a un comentario (no desprovisto de rigor y detalle) sobre las idas y venidas de una materia cada vez más compleja y diversificada. Despertar el interés sobre ella no consiste solamente en mostrar su utilidad, sino también en desvelar las opiniones de quienes ya están interesados en ella, que priman unos aspectos sobre otros y que tienen los conocimientos necesarios para ofrecer una versión informada.

El manual de Mauricio Suárez, *Filosofía de la ciencia: historia y práctica*, intenta superar el enfoque más aséptico y ofrecer una visión más participante. Para ello, muestra su preferencia por dos tesis principales a la vez que describe contenidos básicos de reconocido interés para la formación de un alumnado interesado en la materia (o un lector ocasional). La primera tesis tiene un carácter histórico: la filosofía de la ciencia del siglo pasado debe una buena parte de sus recursos, de su vocabulario y de las soluciones iniciales a los problemas filosóficos del estudio del método científico a una corriente específica, el positivismo lógico del Círculo de Viena, la Sociedad Berlinesa de Filosofía Científica y sus desarrollos posteriores, con esos filósofos en el exilio (p. 13).² Esta es una corriente que habitualmente se nombra mediante una cierta variedad de denominaciones que no son completamente equivalentes: “positivismo lógico”, “neopositivismo”, “empirismo lógico” o “concepción heredada”.³ Suárez, que opta por una denominación basada en la utilidad antes que en la precisión histórica (véanse las pp. 19-22), describe la corriente en el primer capítulo y en la introducción a la primera parte (“El programa clásico neopositivista”) y engloba en ello una visión renovada, alejada de perspectivas históricas previas sobre ella que la contemplaban como una isla de terreno filosóficamente estéril obsesionada con la eliminación de toda consideración metafísica.⁴ La relación del trabajo de sus participantes con el de otros previos y ajenos a la misma pone de manifiesto algo que, desde la obra de Michael Friedman, o de George Reisch, junto con otros autores, se ha

² A menos que se indique lo contrario, todas las referencias a páginas en el texto son al libro de Suárez.

³ Para una exposición reciente del origen de dichas denominaciones y de sus diferencias, véase Creath 2017, sec. 1; véase también Earman 1993, p. 33, n. 1.

⁴ Sobre esa actitud hacia la corriente, véase Friedman 1999, pp. xii-xiii.

defendido con cada vez mayor fuerza: que la filosofía de la ciencia del positivismo lógico merece una mayor atención que la que habitualmente se le ha prestado. Este manual es una buena prueba de que esta opción historiográfica es cada vez más atractiva.

La relevancia histórica del positivismo lógico se muestra en este manual, por ejemplo, cuando el lector llega al final de la primera parte (p. 101) y, tras repasar los comienzos y los contenidos principales de dos de los focos mayoritarios de interés en filosofía de la ciencia, la teoría de la explicación (caps. 2-3) y la de la confirmación científica (caps. 4-5), Suárez subraya una vez más que todo cuanto aquel ha averiguado acerca de ambas se debe, en buena medida, a la labor de los filósofos lógico-positivistas. La conclusión tiene un cierto sabor a paradoja, porque, sin el trabajo de otros autores posteriores al positivismo lógico o la concepción heredada, esos mismos compromisos filosóficos que ponen en marcha el estudio de los problemas de la confirmación y de la explicación científica tornan el programa en un proyecto ineficaz. Con todo, queda claro que la filosofía de la ciencia no puede desdeñar dicho programa, porque ni el interés en problemas como los mencionados ni muchas de las herramientas empleadas (de la lógica a la teoría de la probabilidad) estarían sobre la mesa aún hoy de no ser por la esforzada labor de los filósofos del Círculo de Viena o de la Sociedad Berlinesa. Es más, incluso algunas reacciones críticas les deben su medio de expresión. Al abogar por el legado lógico-positivista, Suárez muestra que incluso la perspectiva sobre la inconmensurabilidad de uno de los azotes del empirismo, el también vienés Paul K. Feyerabend, se expresa en el vocabulario del empirismo lógico y es más clara que la de Thomas Kuhn por esa misma razón (pp. 126-127).⁵

La segunda tesis es filosófica y está constituida por la perspectiva realista en filosofía de la ciencia y, más en particular, la del realismo experimental, o realismo de entidades, como habitualmente se la conoce, arraigada en el pensamiento de Ian Hacking y de Nancy Cartwright (con quien el autor del manual ha colaborado a menudo)⁶ y que Suárez ha contribuido a desarrollar (véanse las pp. 108 y 187). Esta preferencia es explicada en más de una ocasión a lo largo del libro y principalmente

⁵ “En este tema, en concreto”, dice Suárez (p. 126), “la deuda de Feyerabend con el Círculo de Viena es palpable, y la única fórmula que, según este autor, permite una definición clara y sin ambigüedades de la inconmensurabilidad de dos teorías científicas recurre, en última instancia, a las categorías de la llamada concepción heredada de las teorías científicas que, en esencia, desarrollasen los neopositivistas”.

⁶ Sobre esa colaboración, véase, e.g., Peschard y Van Fraassen 2018, pp. 28-32.

en aquellos pasajes en que Suárez expone puntos de inflexión en el desarrollo de la disciplina. Como antes decíamos, el final de la primera parte (p. 101) es uno de ellos y en él nuestro autor muestra que el programa del positivismo lógico se da por agotado en la medida que las ideas de confirmación y de explicación requieren atender a algo más que a la estructura puramente lógica de una relación entre enunciados. Los compromisos con una ontología de base en las teorías científicas y las afirmaciones de nuestra capacidad de acceso epistémico a ella son motivos de discusión y forman parte del material expuesto críticamente en la segunda parte del libro, lo que desemboca en una exposición y defensa detallada del citado realismo experimental.

Navegamos, pues, en este manual, por buena parte de la filosofía de la ciencia del siglo pasado y los comienzos del actual gracias a una bien llevada combinación de exposición y tratamiento participante por parte del autor. Una ventaja de esta perspectiva es que ofrece un relato históricamente continuo a la par que muestra contenidos que deben ser explorados de manera sistemática si nuestros objetivos son pedagógicos. Un buen ejemplo de ello se deja ver en uno de los temas fundamentales del positivismo lógico: la teoría de la confirmación. Suárez se ocupa de ella en los capítulos 4 y 5, una vez que ha explorado, en los dos capítulos previos (2-3) los entresijos y problemas de los modelos de Carl Hempel sobre explicación científica; en particular, de los dos conocidos modelos DN e IS (esto es, “deductivo-nomológico” e “inductivo-estadístico”; véanse las pp. 45-52).

La teoría de la confirmación nace al hilo de problemas (paradojas, en concreto) que trata Hempel, dada la definición de confirmación que ya ofreciera Jean Nicod, según la cual los casos positivos particulares de una cierta generalización empírica confirman esta última (véase Hempel 1945/1965). Si yo afirmo que todos los osos polares son blancos, cada nuevo oso polar blanco que me encuentre es una instancia confirmatoria de mi generalización inicial. Hempel pone de manifiesto algo aparentemente inocente sobre esta definición (que resulta razonable), aunque con ciertas consecuencias paradójicas. La confirmación según Nicod debería aplicarse no solo a mi generalización sobre los osos polares, sino a aquellas expresiones lógicamente equivalentes de ella; por ejemplo, a aquella que obedece a la regla lógica de contraposición y que dice que, si algo no es de color blanco, entonces no es un oso polar. Naturalmente, en este segundo caso, y obedeciendo al criterio de Nicod, cada nuevo objeto de un color diferente al blanco con el que me tope y que no sea un oso polar es una instancia confirmatoria de esta segunda afirmación general. El planeta Marte es, de este modo, una buena instancia confirmatoria, en tanto que ni es blanco ni es un oso polar. La cuestión es que,

dada la supuesta y obvia capacidad de las instancias confirmatorias de avalar no solo las generalizaciones empíricas de las que son casos particulares sino también sus equivalencias lógicas, parece que el planeta Marte es capaz de confirmar la hipótesis de que todos los osos polares son blancos, lo que huele a resultado paradójico. Si sustituimos los osos polares y el color blanco por los cuervos y su acostumbrado color negro, tenemos el formato habitual de presentación de este problema por parte de Hempel y que Suárez asimismo expone en esos términos (véanse las pp. 76-81).⁷

No me adentraré en la solución de las paradojas, pues eso es algo que Suárez hace con brevedad y, al mismo tiempo, precisión y claridad pedagógicas, sino que me centraré en la manera en que el autor de este manual revela puntos de continuidad y discontinuidad dentro de la evolución de la teoría de la confirmación. Suárez muestra que un modo eficaz de abordar el problema dentro del mismo espíritu y programa positivista que da lugar al diagnóstico nace con la comprensión probabilista, bayesiana, de la confirmación, en la que, pese a hablar aún de la confirmación como una relación lógica entre enunciados, no perdemos de vista algo que hasta ahora no habíamos tenido demasiado en cuenta: el *grado* en que las instancias positivas de una hipótesis constituyen evidencia a favor de esta última. Esto tiene la ventaja de no derribar el argumento de base lógica de la teoría de la confirmación de Nicod y Hempel, pues respeta la idea de confirmación clásica y la referente a la equivalencia lógica (que para Hempel son dos condiciones imprescindibles), a la par que se enfrenta a la paradoja en sí (véanse las pp. 84, 89 y 93-94). De acuerdo con la perspectiva bayesiana (y, cabe subrayar, afín al positivismo lógico), la conclusión obtenida es válida: las instancias positivas confirman una hipótesis y sus equivalencias lógicas, pero allá donde exista un aire de paradoja —que no es tal, como ya reconocía el propio Hempel (1945/1965, pp. 18-20)— lo que ocurre simplemente es que la instancia confirma la generalización en un grado mínimo (pero lo hace, no obstante), mientras que lo hace en mayor grado en aquellos casos en los que no hay impresión de paradoja (para esta explicación, véanse las pp. 93-95). El aparato teórico del enfoque probabilista respalda esta interpretación.

Los capítulos de la teoría de la confirmación están así vinculados por un mismo conjunto de problemas. El primero ofrece una versión de las bases de la teoría de la confirmación en Hempel y muestra sus problemas (o resultados paradójicos, de nuevo) asociados, mientras que el segundo da un paso hacia los trabajos de

⁷ Este párrafo se basa en Hempel 1945/1965, pp. 10 y sigs.

Rudolf Carnap y John Maynard Keynes sobre la confirmación cuantitativa de base probabilista y expone resultados que, en última instancia, conducen más allá de las concepciones estrictamente lógico-positivistas (véanse las pp. 85-93). Esto último aparece en la última sección del capítulo 5, titulada “Bayesianismo sin positivismo”, y en la que se da solución, ya desde alternativas al espíritu lógico-positivista, a otra de las paradojas presentadas en el capítulo 4, la llamada “paradoja de la hipótesis añadida” (véanse las pp. 81-84 y 95-97 y sigs.).

Ruptura y continuidad de la tradición, y de sus métodos, se dan cita en estos dos capítulos, sin que dé la impresión de que tan solo estamos ante problemas ocasionales de ciertas teorías dispersas en el pensamiento filosófico sobre la ciencia. Suárez se ocupa de un problema por vez. Las teorías de la explicación y de la confirmación se tratan sucesivamente, pero se exponen como trabajos desarrollados en paralelo de tal modo que la evolución histórica de la corriente lógico-positivista queda manifiesta y se destacan los dos sentidos ya expuestos: su continuidad (la corriente da lugar a un foco de problemas y una fuente de soluciones) y su discontinuidad (las mejoras en los dos ámbitos dependen de una alternativa dialéctica a los fundamentos del positivismo lógico). Poco más se puede pedir desde una perspectiva pedagógica, breve, sistemática y, a la par, respetuosa con la preferencia por la primera tesis, la de naturaleza histórica, arriba mencionada.

La segunda parte mantiene el tono histórico. Se ocupa, en especial, del realismo científico y de las posturas enfrentadas a este y, así, antirrealistas. Observamos de nuevo en ella matices acerca de la propia evolución de la corriente. Un ejemplo de ello es el cambio en actitud hacia las tesis principales del realismo científico que se produce a partir de los años ochenta del siglo pasado, cuando dicha postura pasa de sostener, según Suárez, una tesis filosófica sobre la ciencia presente a otra ligeramente diferente acerca del “objetivo ideal de la ciencia”, en palabras del autor: “una afirmación acerca no tanto del estado actual de la ciencia, sino acerca de su objetivo metodológico final” (p. 160); un segundo ejemplo es la evolución en la comprensión del concepto de explicación que requiere la misma corriente y que va más allá de la perspectiva neopositivista, basada en la conocida como “tesis de simetría” (p. 175);⁸ un tercer ejemplo son las conexiones biográficas entre los representantes principales del realismo y antirrealismo científicos y sus escuelas y mentores de raíz lógico-positivista (pp. 202-203). Suárez mantiene, de ese modo,

⁸ Suárez describe dicha tesis en las pp. 64-66. Véase también Hempel 1942/1965, p. 234, y Curd y Cover (eds.) 1998, pp. 773-774.

dicho tono histórico, si bien lo combina con un desglose paulatino y sistemático de las tesis que conforman esencialmente la corriente filosófica del realismo científico. A este respecto, el autor dedica cuatro de los cinco capítulos (caps. 7-10) que componen la segunda parte del libro, de título “Epistemología contemporánea de la ciencia” (p. 103 y sigs.), a conseguir ese doble efecto. Y precisamente en esa dimensión sistemática se observa la preferencia por la segunda tesis, de corte filosófico, de la que hablábamos en un principio: el realismo experimental.

El primero de los capítulos de la segunda parte, el sexto, está dedicado a cuatro figuras fundamentales de la filosofía de la ciencia de los comienzos de la segunda mitad del siglo XX: Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos y Paul Feyerabend. Cada uno de los cuatro merecería un capítulo por separado, pero, de acuerdo con las extensiones dedicadas, antes y después, a otros autores y corrientes, el tratamiento es equilibrado. Por otro lado, Suárez ofrece una versión sumaria de cada uno de ellos completamente útil para una introducción inicial. Dicho tratamiento no está exento de comentarios acerca de las relaciones con el empirismo lógico precedente (a veces paralelo). Así ocurre con Popper y su crítica “interna” —por usar el término de Victor Kraft citado por Suárez (p. 109)— a las tesis del Círculo de Viena,⁹ o las conocidas semejanzas de las obras tardías de Kuhn y de Carnap apuntadas por el autor (pp. 116-117); y ya mencionamos antes una conexión con la obra de Feyerabend destacada por Suárez. Los intentos de conexión son frecuentes y bienvenidos.

La presentación de dichos autores, tanto en este capítulo 6 como en la conclusión del libro (pp. 201-204), es precisa, pedagógica y útil. Es posible, sin embargo, estar en desacuerdo con algunas afirmaciones realizadas por Suárez; mencionaré tres de ellas. La primera, de cariz general, es la idea, comentada en la conclusión, de que el positivismo lógico se caracteriza por una atención a la diversidad de las “prácticas científicas en su contexto histórico” (p. 203) que no hallamos en autores como Kuhn, en quien, al igual que en otros, dicha práctica “queda relegada a una mera comparsa, consecuencia, o ilustración del método” (p. 202). Una lectura de la principal obra de Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, y en especial de su conocida frase de apertura de la sección I, en la que Kuhn dice que “[s]i se considerase como algo más que un acervo de anécdotas o como algo más que mera cronología, la historia podría provocar una transformación decisiva

⁹ Véanse las pp. 109-113 del libro, donde las comparaciones y relaciones críticas con dicha corriente son frecuentes.

en la imagen de la ciencia que ahora nos domina”,¹⁰ pone en duda esa descripción. Si por algo se caracteriza la obra de Kuhn —y podría decirse lo mismo de Lakatos y de Feyerabend— es por emplear la historia de la ciencia como un modo de desmentir una versión artificial del desarrollo científico (la versión de la “ciencia de libro de texto”) y de apoyar la descripción del perfil filosófico de la ciencia en la familiarización, precisamente, con la *práctica* de la ciencia en su contexto real.¹¹

La segunda tendría que ver con la adscripción de *irracionalidad* a los procesos de cambio y elección de paradigma en el libro (véanse diversos pasajes a lo largo de las pp. 114-117, 121 y 128), una crítica ya aducida con frecuencia en contra de los argumentos de *Structure*. Kuhn menciona a autores como Dudley Shapere o Israel Scheffler como buenos ejemplos de esa clase de crítica. Pero esta afirmación ya fue suficientemente respondida por Kuhn en su momento, incluso en la segunda edición de *Structure*, en su “Postscript–1969”.¹² Tercero, la afirmación de que Kuhn “no aprecia progreso científico” (p. 119) no es muy consistente con una lectura de la sección XIII de *Structure*. Una versión más precisa debería especificar que Kuhn *corrige* la comprensión del progreso científico y defiende, en su lugar, un proceso no teleológico y de corte instrumental y, en cierta medida, evolucionista.¹³

Carnap se mostró de acuerdo, en una conocida carta a Kuhn de abril de 1962, tras leer el manuscrito de *Structure*, en que el progreso instrumental de la ciencia de corte darwinista que este defendía era muy semejante a su propia propuesta.¹⁴ Los paralelismos son significativos, como hemos visto que indica también Suárez. Sin embargo, las diferencias de fondo son notables. Kuhn, al igual que Lakatos y Feyerabend, encajan solo con dificultades en los supuestos de evaluación epistemológica asumidos desde el positivismo lógico al realismo

¹⁰ Kuhn 1962/1996, p. 1; trad. cast.: Kuhn 2006, p. 57.

¹¹ Véase, e.g., el texto de Joseph Rouse, “Kuhn’s Philosophy of Scientific Practice” (Rouse 2003, pp. 107-108 y 112-118), para un estudio a fondo de esta relación esencial del trabajo de Kuhn con las prácticas. En palabras de Rouse, “Kuhn reorienta la filosofía de la ciencia hacia una explicación de las prácticas científicas más que del conocimiento científico” (Rouse 2003, pp. 115-116). Sobre la “ciencia de libro de texto”, véase Kuhn 1962/1996, pp. 136-138, y su traducción en Kuhn 2006, pp. 248-250.

¹² Véase Kuhn 1962/1996, pp. 185-186, donde también se menciona a Shapere y Scheffler, al igual que las pp. 152-159 de la primera edición; véanse también Kuhn 1977 y 1983/2000 y Mayoral 2012, pp. 265-266.

¹³ Véase Kuhn 1962/1996, pp. 166-173, Hoyningen-Huene 1993, pp. 258-264, así como la interesante discusión crítica de Bird 2007.

¹⁴ R. Carnap a T. S. Kuhn, 28 de abril de 1962, reproducida en Reisch 1991, p. 267; véase también Mayoral 2017, p. 122.

científico.¹⁵ Un examen que no aluda a dichas diferencias oculta el trasfondo que permite verlos como teóricos que ofrecen otras perspectivas sobre nociones tan queridas, entonces y ahora, como las de racionalidad o progreso. Estos autores, en resumen, se pueden estudiar como reacciones al positivismo lógico, pero también como fundadores de una rama de la filosofía de la ciencia que, más allá de presentar un frente crítico, contribuye a la *pluralidad* de dicha disciplina. Esta pluralidad, sin embargo, no está demasiado presente en este libro, que, pese a su enfoque histórico, digno de mención, presenta de todos modos un desarrollo considerablemente lineal.

Tales autores, no obstante, no son el plato fuerte de la segunda parte. Como dijimos, dicha parte se centra sobre todo en exponer el realismo científico, sus críticos y alternativas y una perspectiva en la que el autor se integra, el realismo experimental. Así pues, parte del atractivo de dichos capítulos radica en que encontramos en ellos una caracterización precisa del realismo científico. Algunos de los argumentos y tesis fundamentales para la perspectiva actual nacen de trabajos de Richard Boyd y de Hilary Putnam y debemos incluir a Philip Kitcher y a Stathis Psillos como representantes de la postura actual.¹⁶ El objetivo de esta corriente es, como bien muestra Suárez, superar la falta de expectativa lógico-positivista de una interpretación literal de los términos teóricos y asumir que estos refieren entidades existentes en un mundo independiente de la mente y, ante todo, que las teorías que emplean dichos términos en sus enunciados son parcial o aproximadamente verdaderas. Nuestras teorías científicas, en otras palabras, nos proporcionan el mejor ejemplo del conocimiento de un mundo que, pese a ser independiente de la mente, nos resulta inteligible gracias a la versión que aquellas nos aportan de este, lo que incluye un vocabulario que, aunque verse sobre lo inobservable, deberíamos interpretar de forma literal.¹⁷ “Literalidad” (p. 151), “independencia” (del mundo con respecto a la mente; p. 155) y “accesibilidad” (p. 156) son los términos que Suárez emplea para exponer esta visión realista en torno a los tres principios fundamentales correspondientes.¹⁸

¹⁵ Sobre el caso de Kuhn, véase Mayoral 2015.

¹⁶ Véanse los caps. 7-10 del libro de Suárez, esp. pp. 132 y 140.

¹⁷ Como ya dijimos, esta postura puede ser acerca de las teorías presentes o solo una expectativa de la clase de teoría que deseáramos obtener en un límite ideal. Esta otra caracterización se aproxima mucho a lo que Paul Hoyningen-Huene denomina “realismo peirceano”; véase Hoyningen-Huene 1993, p. 56.

¹⁸ Véanse los caps. 7-10 del libro de Suárez, esp. pp. 132 y 140.

Tal como Suárez expone, una buena defensa del realismo científico se basa en el llamado “argumento de los milagros” de Putnam, que dice que “el realismo es la única filosofía que no hace del éxito de la ciencia un *milagro*” (Putnam 1975, p. 73). Suárez explica este argumento al principio del capítulo 7 (pp. 132-135). Dado que la tesis alude a que la utilidad *explicativa* del realismo científico actúa en defensa de su verdad, se puede formular en términos de un argumento de naturaleza *abductiva*. Para explicarlo brevemente, partamos del concepto de *éxito* de la ciencia, algo históricamente constatable. Este es un concepto que incluye toda la evidencia a favor de naturaleza observacional con la que cuentan las teorías científicas y, en especial, las predicciones que siguen de ella, al igual que el ámbito de su aplicación técnica. El argumento abductivo se basa en que la tesis (realista) de que las teorías científicas son (cuando menos, aproximadamente) *verdaderas* no tiene serios competidores a la hora de explicar convenientemente dicho éxito.¹⁹

Como muestra Suárez, el realismo científico tiene sus opositores. El autor del libro dedica espacio (pp. 162-167 y 174-177) a mostrar perspectivas contrarias al realismo científico y, entre ellas, se encuentra la de B. C. Van Fraassen, quien, como dice Suárez (p. 178), disocia el concepto de adecuación empírica del de verdad teórica (aun aproximada) y deja claro que solo estamos en disposición de afirmar la primera, pero no la segunda como consecuencia de ello. De este modo, Van Fraassen es antirrealista y, como dice Suárez, “es agnóstico [...] acerca de las entidades no-observables postuladas en la ciencia” (p. 164; véanse también las pp. 162-163). Arthur Fine, por otro lado —al tiempo que el citado Van Fraassen (pp. 163-164)—, es crítico con la inferencia abductiva. Una crítica recurrente es que la inferencia abductiva no es lógicamente válida y que la defensa del realismo científico en términos de esta depende de la idea, no aceptada por el antirrealista, de que una teoría es verdadera porque tiene capacidad explicativa. Sin embargo, esta idea es dudosa y depende de la propia inferencia abductiva, que basa la atribución de verdad a una hipótesis en sus virtudes explicativas. Para antirrealistas como Van Fraassen, esas virtudes no son epistémicas, sino pragmáticas (pp. 175 y 194); y, pese a lo asumido por los realistas, muchos casos en ciencia implican una opción por teorías que, aun siendo empíricamente adecuadas y con ciertas

¹⁹ Véanse las pp. 139, 169-174 y 189-190 del libro de Suárez para la presentación de este argumento en su forma abductiva y las pp. 169-170 para las raíces de la inferencia abductiva en el pensamiento de Charles S. Peirce. Para la caracterización aquí ofrecida del éxito de la ciencia, véase Nola y Sankey 2007, pp. 342-343. Sobre el realismo científico y el argumento de los milagros, véase también Chakravartty 2017, sec. 2.1.

capacidades de explicación, se saben falsas. Como indica Suárez, si la explicación en las teorías científicas no es garantía de su verdad, ¿por qué habría de funcionar de ese modo en el caso de la defensa del propio realismo científico? En ausencia de un apoyo independiente de la abducción, el realista científico se queda, a juicio de antirrealistas como los nombrados, sin una defensa plausible.²⁰

Una alternativa a este tipo de realismo científico, que confía en que la verdad teórica (incluso la meramente aproximada) se sigue de sus virtudes explicativas, es un tipo de realismo que, en lugar de centrarse en las teorías y en las inferencias que nos hablan de su verdad, presta atención a dichas entidades en cuestión. Este es el realismo de entidades, o experimental, que expone Suárez en su capítulo 10. Su inferencia, de este modo, no es de las virtudes explicativas de la teoría a la verdad, sino de la posibilidad de que una estructura causal dé cuenta de ciertos fenómenos como sus efectos a la afirmación de la existencia de dicha estructura causal. Esta es la que se conoce como “inferencia a la causa más probable” y se compromete, como señala Suárez, con que es posible construir inferencias en el modo material, más que en el formal, del lenguaje (una distinción introducida por Rudolf Carnap) y con que la mencionada inferencia causal se construye en ese primer modo.²¹ El tipo de explicación propuesta, muestra Suárez, es *óntica*, no *epistémica* (véanse las pp. 191-193); en otras palabras, un hecho no se explica en virtud de la subsunción de su descripción en una estructura teórica, sino porque es parte de una “estructura causal”, como dice el autor, “que, de manera operativa, genera, en efecto, tal fenómeno” (p. 193). Autores como Nancy Cartwright (pp. 194-197), Ian Hacking (pp. 197-200) o el propio Suárez (véase p. 187) son defensores, desde enfoques ligeramente diferentes, de este punto de vista realista, no exento tampoco de críticas, por supuesto (véase, e.g., la p. 197).

Mediante este repaso a los contenidos de su último capítulo acabamos con nuestro recorrido por este interesante texto. Podemos concluir subrayando que el libro de Suárez es una magnífica contribución a la bibliografía sobre filosofía de la ciencia en nuestro país. Es un texto con voluntad de enseñanza a nuevas generaciones de filósofos y a cualquier interesado en la materia, sea cual sea su formación; es, de hecho, una buena introducción a esta materia para aquellos científicos que intenten averiguar de manera concisa pero no superficial en qué consisten algunos de los problemas fundamentales de la disciplina y de sus métodos más empleados. Pero también es un texto que ofrece una versión completa, en

²⁰ Para este argumento antirrealista, véanse esp. las pp. 173-175.

²¹ Véanse las pp. 187-191 y, sobre la mencionada inferencia, pp. 194 y sigs.

un nivel principalmente formativo, de todo un modo de hacer filosofía de la ciencia que recorrió todo el siglo XX y que continúa hoy día. Hemos destacado algunos desacuerdos, principalmente en torno la presentación en el libro de las perspectivas de algunos críticos de ese enfoque (o enfoques hermanados) de la filosofía de la ciencia y acerca del carácter algo lineal de la historia descrita en este manual. Pero nada de ello importa demasiado en comparación con lo que Suárez ha logrado aportar: una introducción concisa y profunda, con sensibilidad histórica, al lenguaje en el que se habla y practica la filosofía de la ciencia de hoy en día. El libro tiene otras virtudes, pero ya solo por eso es digno de adquirir y leer con detenimiento.

Juan Vicente Mayoral de Lucas
 Universidad de Zaragoza
 jmayoral@unizar.es

BIBLIOGRAFÍA

- BIRD, A. (2007): “What Is Scientific Progress?”, *Noûs*, 41, pp. 92-117.
- CHAKRAVARTTY, A. (2017): “Scientific Realism”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.). URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>> (Acceso: 30 de noviembre de 2019)
- CREATH, R. (2017): “Logical Empiricism”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.). URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/logical-empiricism/>> (Acceso: 30 de noviembre de 2019).
- CURD, M., y COVER, J. A. (eds.) (1998): *Philosophy of Science: The Central Issues*, Nueva York: W. W. Norton.
- EARMAN, J. (1993): “Carnap, Kuhn and the Philosophy of Scientific Methodology”, en P. Horwich (ed.), *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 9-36.
- FRIEDMAN, M. (1999): *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HEMPEL, C. G. (1942/1965): “The Function of General Laws in History”, en *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, Nueva York: Free Press, pp. 231-243.
- HEMPEL, C. G. (1945/1965): “Studies in the Logic of Confirmation”, en *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, Nueva York: Free Press, pp. 3-46.
- HOYNINGEN-HUENE, P. (1993): *Reconstructing Scientific Revolutions*, Prólogo de T. S. Kuhn, trad. A. T. Levine, Chicago: The University of Chicago Press.
- KUHN, T. S. (1962/1996): *The Structure of Scientific Revolutions*, 3ª ed., Chicago: The University of Chicago Press.

- KUHN, T. S. (1977): "Objectivity, Value Judgment and Theory Choice", en *The Essential Tension*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 320-339.
- KUHN, T. S. (1983/2000): "Rationality and Theory Choice", en *The Road since Structure*, J. Conant y J. Haugeland (eds.), Chicago: The University of Chicago Press, pp. 208-215.
- KUHN, T. S. (2006): *La estructura de las revoluciones científicas*, 3ª ed. cast., trad. e introducción de Carlos Solís, México: FCE.
- MAYORAL, J. V. (2012): "Five Decades of *Structure*: A Retrospective View", *Theoria*, 75, pp. 261-280.
- MAYORAL, J. V. (2015): "Significado, conocimiento y creencia en Kuhn: la influencia de Wittgenstein y Austin", en D. Pérez Chico y J. V. Mayoral (eds.), *Wittgenstein: la superación del escepticismo*, Madrid: Plaza y Valdés, pp. 177-227.
- MAYORAL, J. V. (2017): "Mundos fenoménicos y léxicos científicos: el relativismo lingüístico de Thomas Kuhn", *Revista de Filosofía*, 42, pp. 117-134.
- NOLA, R., y SANKEY, H. (2007): *Theories of Scientific Method: An Introduction*, Stocksfield: Acumen.
- PESCHARD, I. F., y VAN FRAASSEN, B. C. (2018): "Introduction", en I. F. Peschard y B. C. Van Fraassen (eds.), *The Experimental Side of Modeling*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 21, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 1-58.
- PUTNAM, H. (1975): "What Is Mathematical Truth?", en *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers, Vol. I*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 60-78.
- REISCH, G. A. (1991): "Did Kuhn Kill Logical Empiricism?" *Philosophy of Science*, 58, pp. 264-277.
- ROUSE, J. (2003): "Kuhn's Philosophy of Scientific Practice", en T. Nickles (ed.), *Thomas Kuhn*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101-121.

NORMAS PARA LOS AUTORES

Los autores interesados deben enviar sus manuscritos a través de la plataforma web de *Análisis. Revista de investigación filosófica*, siguiendo las instrucciones que allí figuran. Los trabajos enviados deberán ser originales, es decir: no haber sido ya publicados. Todos ellos serán sometidos a un procedimiento de revisión doble ciego.

Los autores que deseen proponer a *Análisis* la publicación de un manuscrito deberán enviar una versión electrónica del mismo en formato WORD. En caso de que el artículo contenga diagramas o signos especiales, se ha de enviar también una versión en formato PDF.

La extensión máxima de los artículos será de 10.000 palabras incluyendo bibliografía y notas al pie. **La extensión máxima de las notas críticas será de 3.000 palabras.** La de las reseñas será de 2.000 palabras. Las características preferibles en todos los casos serán: tipo de letra Garamond, 12 puntos, interlineado: 1,0.

El texto debe estar preparado para ser revisado de forma anónima. Todos los artículos deberán ir precedidos de **un resumen, en castellano y en inglés**, de no más de 200 palabras, así como de **una breve lista de cinco palabras clave en castellano e inglés**. Asimismo, **el título del artículo debe figurar en castellano y en inglés**.

Los envíos deben ajustarse al sistema de citas siguiente:

- Las referencias aparecerán, en general, en el cuerpo del texto (no en nota al pie), y entre paréntesis. Los paréntesis insertos en el texto recogerán el apellido del autor, el año de la publicación, dos puntos y el número de página, como en este ejemplo: (Tugendhat 1993: 52).
- Cuando se cita una obra ya citada, se procederá del siguiente modo:
 - cuando en el mismo párrafo se cita la misma obra y la misma página:
(*Ibid.*)
 - cuando en el mismo párrafo se cita la misma obra pero diferente página:
(*Id.* 62).

- Al final del trabajo se incluirá un apartado titulado Bibliografía en el que aparecerá el listado, ordenado alfabéticamente por apellidos de los autores, de las obras citadas, siguiendo este modelo:

Libro:

Habermas, J. (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp.

Capítulo de un libro colectivo:

Máiz, R. (2002): “Karl Marx: de la superación del Estado a la dictadura del proletariado”, en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 4, Madrid: Alianza, pp. 101-160.

Artículo de revista:

Granada, M. A. (1994): “Agostino Steuco y la perennis philosophia”, *Daimon*, n.º 8, pp. 23-38.

Página web:

Bowie, A., “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>. Consultado el 20-12-2013.

Los manuscritos deberán enviarse siguiendo las instrucciones de envío online en esta misma página. En el caso de encontrarse con problemas técnicos se podrá enviar un mensaje de correo electrónico con el asunto “Artículo” a la dirección de correo electrónico lizaga@unizar.es o a la dirección davidpch@unizar.es.

En la medida de lo posible, la revista *Análisis* procurará adoptar una decisión sobre los manuscritos recibidos en un plazo máximo de 3 meses.

Por lo general, la revista *Análisis* no publica reseñas no solicitadas. No obstante las propuestas de reseñas pueden enviarse a la dirección de correo de los editores.

AUTHOR GUIDELINES

Authors should send their manuscripts through the *Análisis* web platform, following the instructions that appear there. The submitted works must be original, i.e.: not already published. All of them will undergo a double blind review procedure. Authors who wish to propose to *Análisis* the publication of a manuscript must send an electronic version of it in WORD format. If the article contains diagrams or special signs, a PDF version must also be sent.

The maximum length of articles will be 10,000 words including bibliography and footnotes. **The maximum length of critical notes will be 3,000 words.** **The reviews will be 2,000 words.** The preferable characteristics in all cases will be: Garamond font, 12 points, line spacing: 1.0. The text must be prepared to be reviewed anonymously. All articles must be preceded by **a summary, in Spanish and English**, of no more than 200 words, **as well as a short list of five key words in Spanish and English.** Likewise, **the title of the article must appear in Spanish and in English.**

References must conform to the following system:

- References will appear, in general, in the body of the text (not in a footnote), and in parentheses. The parentheses inserted in the text will collect the author's last name, the year of publication, two points and the page number, as in this example: (Tugendhat 1993: 52).
- When quoting a work already mentioned, proceed as follows: when in the same paragraph the same work and the same page are cited: (*Ibid.*); when in the same paragraph the same work is cited but different page: (*Id.* 62)
- At the end of the work a section titled Bibliography will be included in which the list will appear, ordered alphabetically by the authors' surnames, of the works cited, following this model:

Book:

Habermas, J. (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp.

Book chapter:

Máiz, R. (2002): “Karl Marx: de la superación del Estado a la dictadura del proletariado”, en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol.4, Madrid: Alianza, pp. 101-160.

Article:

Granada, M. A. (1994): “Agostino Steuco y la perennis philosophia”, *Daimon*, n.º 8, pp. 23-38.

Web page:

Bowie, A., “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>. Consultado el 20-12-2013.

Manuscripts should be sent following the online instructions on this page. In case of technical problems you can send an email with the subject “Article” to the email address lizaga@unizar.es or to the address davidpch@unizar.es.

As far as possible, the journal *Análisis* will try to adopt a decision on manuscripts received within a maximum period of 3 months. In general, *Análisis* does not publish unsolicited reviews. However, the proposals for reviews can be sent to the email address of the editors.