
This is the **published version** of the bachelor thesis:

García Ruiz, Alicia; Torras, Meri, tut. Una filosofía con rostro humano : Stanley Cavell. 2007.

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/44926>

under the terms of the  license

Curso 2006-07

Trabajo de investigación:
**DOCTORADO EN TEORÍA DE LA
LITERATURA Y LITERATURA COMPARADA**

Alicia García Ruiz
**“Una filosofía con rostro humano: Stanley
Cavell”**

**Tutora: Dra Meri Torras Francés
Departament de Filologia Espanyola
Universitat Autònoma de Barcelona**

Para la gente de la esquina de Greenmount Avenue. Un país extraño donde las cosas se hacen de otro modo.

...Porque aún viven en el fin del mundo.

Baltimore-Barcelona

Capítulo I Una filosofía con rostro humano	6
I.1 ¿Tiene rostro la filosofía?	6
I.2. Actualidad y tarea de la filosofía.....	12
I.3 Un público para la filosofía.....	14
Capítulo II Gramática y experiencia: la responsabilidad sobre nuestra manera de consentir y de disentir	16
II.1 Una forma crítica del presente: situando los criterios.....	16
II. 2 ¿Qué se juega en el lenguaje? Wittgenstein como educador de la mirada	27
II. 3 Crítica de los criterios: hasta dónde llega el magisterio de Austin	35
II. 4 Prácticas de intersubjetividad: razones en acción y razones en la acción.....	45
Capítulo III Estética y experiencia: el problema de la pluralidad del mundo en la crítica moderna.	51
III. 1. Modernidad y experiencia estética: la emergencia de la perspectiva	51
III. 2 Ese algo que no se ve en el cuadro.....	58
III. 3 La aparición/desaparición de un mundo	60
III. 4 La pérdida de mundo: supuesto de inteligibilidad frente a escepticismo	63
III. 5 El mundo reflexionado: el lugar de los juicios reflexionantes	66
III. 6 ¿Hay alguien ahí? Remundanización y sociabilidad	74
III. 7 Cavell, Kant y el problema de la racionalidad del juicio estético.....	88
Capítulo IV Bibliografía	92
IV. I. Bibliografía primaria	92
IV. I.a Libros.	92
IV. I.b Entrevistas.	96
IV. II Bibliografía secundaria especializada en Cavell.....	98
IV. III. Bibliografía general.....	103

Capítulo I Una filosofía con rostro humano

I.1 ¿Tiene rostro la filosofía?

Paul Valéry escribió en sus *Estudios filosóficos* que “el número de rostros incompatibles que puede aplicársele a alguien pone de manifiesto la riqueza de su composición” Para un filósofo como Stanley Cavell, pensador multifacético que concibe la filosofía como una labor de composición de recitales o largas conversaciones, la frase de Valery resulta un punto de partida ajustado a la aventura de penetrar en un pensamiento complejo, fragmentario y laberíntico como ése.

Se podría decir que la obra de Stanley Cavell participa del estilo expositivo de temas filosóficos que ha sido característico de mucha de la filosofía europea de la segunda mitad del siglo XX, especialmente a partir de la estela de Benjamin, aunque muy poco habitual en su tradición teórica de partida, la analítica. El carácter de sus escritos, arracimados como constelación de problemáticas con distintas intensidades de condensación lírica, descriptiva o directamente torrencial es el que le ha granjeado una fama, ciertamente, de autor difícil, pero que a la par ha hecho posible su diálogo fecundo con la filosofía, principalmente franco-germana, hecha en Europa, en un momento en el que una sensibilidad hacia el intercambio de perspectivas como la exhibida por nuestro autor no se correspondía con la situación en su país, mucho más tendente a las *identidades disciplinarias*, cuando no, directamente a la dogmática. Como resultado, una obra poliédrica como la de Cavell es capaz de la sistematicidad analítica más característica acompañada de la profundidad y sutileza aforística de grandes maestros de la intimidad agónica como Kierkegaard o Nietzsche, que han inspirado muchos de sus escritos.

Panta rei, dijo Heráclito. Paulatinamente, la mala prensa del eclecticismo viene cediendo espacio a una «sensibilidad hacia la complementariedad» en

filosofía y en buena medida la creciente valoración de la obra de Cavell entre profesores de filosofía de distintas orientaciones teóricas es una muestra de ello. La obra de Cavell, en su organicidad diríamos que “rizomática”, permite ver *en acción* la posibilidad de empujar constantemente desde dentro las fronteras del discurso filosófico como actividad autoconsciente, que no por ello ha sido siempre evidente para sí mismo como escritura. En suma, el constante retrazado y disolución de los marcos disciplinarios en una empresa filosófica como la de Cavell, empeñada, como el propio autor ha expresado, en recuperar antes que ninguna otra cosa *la voz de lo humano* en la conversación del pensamiento, nos ofrece en temas, obras y contenidos un estilo filosófico inclasificable donde se dan cita la filosofía del lenguaje cotidiano, el impulso metafísico, la literatura, la reflexión ética, el cine o, *sin ir más lejos*, la vida cotidiana.

Si hubiera que establecer una tríada de temas como un bastidor conceptual en el que encajar las corrientes actuales de filosofía encontraríamos que la obra de Cavell recorre transversalmente los tres ejes alrededor de los cuales gira lo que hoy –que no mañana- llamamos *filosofía contemporánea*: lenguaje, acción, y sociedad.

Sin embargo, en pocos autores como en Cavell encontramos un desafío más abierto a los intentos de autointeligibilidad entendida como diferenciación interna de las distintas empresas filosóficas, que opera en la distinción entre «tradición» y «problemática»¹. Si la «tradición» es la semejanza que guardan entre sí los diferentes programas de investigación, mientras que la «problemática» sería el trasfondo de preguntas en las que opera el filósofo perteneciente a una tradición - su contenido específico de problemas- Cavell aparece como un filósofo que salta de unas a otras tradiciones sobre la base de una problemática que las alancea sin detenerse en ninguna tradición concreta y que él repite como tema con variaciones, como si de un recital musical se tratara. Su problemática no puede ser más *urgente*, tanto en sentido de la actualidad como en cuanto a significatividad: la problemática del status de la subjetividad –eso que llama la voz humana- en la vida cotidiana, en el lenguaje como hecho social compartido y en el discurso filosófico como empresa de vinculación de dimensiones universales y subjetivas en una reconstrucción de la noción de razón.

¹ Vid. Cruz, M (*La tarea de pensar*, Barcelona: Tusquets, 2004) Citaré en este trabajo por el formato de la MLA.

Si las distintas tradiciones filosóficas se diferencian en lo que cada una afirma acerca de lo que hay, así como en una determinada idea de conocimiento y en un cauce o desarrollo concreto de la problemática – que se reputa perteneciente al propio discurso de la tradición en cuestión- Cavell muestra en el singular ritmo de su prosa que el lugar que busca como locus filosófico es eso que él ha llamado una *tierra de nadie* y que hay una continuidad, en efecto, entre estilo expositivo y tema en su escritura. La posición en *tierra de nadie* le resulta un locus crucial para desarrollar la voz como voz de lo universal: articula el momento de impersonalidad² presente en la escritura como condición para la arrogación posterior de una voz³.

La defensa de ese momento de lo impersonal puede parecer extraña, a primera vista, en contraste con la propuesta de rehabilitar un lugar para la subjetividad -eso sí más allá del conciencialismo- en el posible proyecto de reconstrucción de los potenciales de racionalidad contenidos en la modernidad, que venimos señalando como una de lo de las sugerencias más interesantes de Cavell. No obstante, precisamente una de las estrategias filosóficas más frecuentes de Cavell es la de disolver aparentes dualismos mediante la inclusión de uno de los términos en el otro, sin por ello anular la diferencia constitutiva entre ambos –en ese sentido a veces parece más un hegeliano extraviado que un neokantiano. Sería un trabajo interesante contrastar esta noción de impersonalidad en Cavell con la de Simone Weil, porque posiblemente en ese juego de retroceso de una cierta idea de «yo» para dejar paso a lo que me vincula a otros se traza buena parte de las reflexiones sobre la existencia humana como existencia *inter homines*, la base para lo común, que se dibuja como enfoque ético en ambos autores, pero que es coordinable con un enfoque político. El momento de impersonalidad que se alcanza en la soledad o el extrañamiento aparece como un tránsito para ceder paso a una voz propia que sin embargo habla entonces con una universalidad, como ya sucedía en el proceso descrito por la dinámica entre los tres puntos de vista que Kant trató de explicar en la *Crítica del Juicio*. No resulta descabellado proponer como una posible línea de desarrollo de esta comparación, pensar lo impersonal como forma de desafío a las políticas de subjetivación características del capitalismo tardío; sería también eso que algunas filosofías políticas contemporáneas tratan

2 Cavell lo expresa sintéticamente en la fórmula: “The soul is impersonal” Vid. *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 361.

3 Vid Cavell, S. *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises* (Cambridge: Harvard University Press, 1994= [Traduc cast.: *Un tono de filosofía: ejercicios autobiográficos*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2002]

de activar como nuevo sujeto político⁴ que es, a la vez y sin paradoja, no-sujeto, puesto que se forma sobre procesos opuestos al conciencialismo de corte idealista.

El tema de la voz humana aparece constantemente en el recital filosófico de Cavell asociado a diversos desafíos: los problemas de carácter ético y político de tomar prestada la voz de otros y de prestar la nuestra, los marcos políticos generados en estos ejercicios de disonancia y armonización, la necesidad de escuchar atentamente las múltiples voces que suenan en cada texto filosófico, el ejercicio de componer en un modo coral y con total conciencia de pluralidad sus propios textos filosóficos, son temas todos que conceden a la metáfora de la voz –de origen wittgensteiniano, según lo toma Cavell del filósofo alemán, pero antigua como los mismísimos diálogos socráticos- la centralidad ético-estética-epistemológica-estilística que toma en el discurso filosófico de Cavell.

¿Podrá advertirse que cada uno de nosotros es todos y es nadie? La cita de este verso de Emerson⁵, una de las fuentes más constantes y conspicuas de formulaciones y enfoques en la obra de nuestro filósofo resume el hallazgo del extraordinario valor de ese momento impersonal, paradójicamente cargado de intensidad existencial, que caracteriza la toma de conciencia de sabernos habitados por diferentes discursos dentro de los cuales también hemos de aprender a habitar y a exiliarnos, a transitar y a perdernos. Algo semejante experimentaba Wittgenstein al respecto de Kierkegaard: la revelación de una dimensión trascendencia de la subjetividad que, como mínimo, es colectiva, social.

Ninguna apelación a lo humano, como la de Cavell, que no quiera desembocar dogmáticamente en definición esencialista de un esbozo antropológico postulado como atemporal puede huir de este momento de intensa despersonalización, de extrañamiento, de descentramiento. ¿Quién, pregunta Cavell, podría darme la autoridad para hablar? A lo cual responde que

⁴ Rancière parece apuntar en esa dirección cuando afirma que “Para mí, el problema consiste ante todo en redefinir lo que es político, esto es, quién es capaz de política (...)Y lo que está en discusión es el estatuto de unos temas/sujetos políticos en tanto que fuerza de organización política, pero esta fuerza reside precisamente en la capacidad de problematizar otras cuestiones en tanto que actores generales que manifiestan la capacidad de cualquiera” entrevista a J. Rancière “Universalizar las capacidades de cualquiera, en Archipiélago n° 73 (2007)

⁵ V. Cavell, S. *Un tono de filosofía: ejercicios autobiográficos* (Madrid.: Antonio Machado Libros, 2002) p. 33

su primer ensayo, que comentaremos extensamente, *Must we mean what we say*, fue escrito justamente en esa idea: que cada uno de nosotros se encuentra en condiciones de darse ese derecho, tomado de sí mismo, por así decir, en su condición de hablante de una lengua y habitante de una «gramática»⁶. Las de Cavell son lenguas y «gramáticas» compartidas y siempre, sin embargo, por compartir, lugares en los que “en la medida en que el discurso es común se convierte a la vez en lugar e instrumento de confrontación”⁷ y donde se articula la diferencia, las diferencias y las razones, la bisagra misma de la razón. La prosa de Cavell es un intento de apropiarse de la Tradición -de la que cada uno entienda por suya- y de tradiciones en plural, sin que la tradición por ello se apropie del pensamiento. De un pensamiento que se supone *mío*, aunque *no sólo mío*, como nuestro es el lenguaje pero no sólo nuestro⁸. De ahí salen esos momentos de gracia donde se deja, en una transposición lírica de lo real, condensar una nube de comunidad de sentido en una palabra o los infiernos de la ininteligibilidad, cuando la palabra se resiste a salir o bien nos deben, o debemos, palabras.

La apropiación de una lengua o de una tradición cultural o teórica es una relación que siempre entraña un momento de extrañeza o de pérdida, de impersonalidad, de autoanulación, de crisis, de exilio, de nacimiento y de vuelta al mundo. Lo que Cavell pretende contarnos en este pasaje autobiográfico es que la inserción crítica con la propia forma de vida tiene como desafío generar un mundo, sin duda, correlato a mi experiencia, pero con vida propia más allá

⁶ En sentido wittgensteiniano como «forma de vida»

⁷ Foucault citado en Cavell, S. *Philosophy the day after tomorrow* (Cambridge: Harvard University Press) 2005 p 155

⁸ Cavell es hijo de emigrantes judíos rusos, a los que incluso se les cambió el apellido por Cavell para hacerlo inteligible en el inglés. La reflexión sobre la gracia del legado de una lengua y de un lenguaje, sobre el acto de autoconstitución de la criatura llegada al lenguaje -a veces, por razones históricas y biográficas a la lengua que no es la suya pero que ha de hacer suya en cierta medida- no puede ni debería ser interpretada en términos esencialistas, sino siempre con la premisa de que se trata de la apropiación de una herencia que no es sólo herencia. Es también, en ocasiones, un regalo envenenado y en otras una tierra de nadie donde habitar. Cavell se crió en un hogar donde la lengua no podía ser una tradición legada, ese regalo que la casualidad le hace al hablante nativo, sino donde constituía un motivo, incluso, de dolor. “El inglés roto de mi padre”, ha descrito Cavell. Quien ha tenido la experiencia, dura, del balbuceo con palabras rotas en otro idioma, quien ha sentido la consciencia de los límites del pensamiento y del lenguaje -¿puedo decir todo lo que estoy pensando? ¿Pienso sólo lo que puedo decir?- conoce el valor del gesto de generosidad, de impersonalidad, que debería caracterizar a todo uso de la lengua: la celebración de un yo que se repliega para dar paso a una dimensión impersonal compartida con otros -hablar con palabras nuevas-, pero también la celebración de un yo que se repliega a una dimensión impersonal -escuchar y explorar qué palabras, qué mundos, traía consigo el viajero.

de la mía. Como todo libro escrito, como toda idea lanzada al mar de las ideas, por cierto. Y que esa misma relación es la que guarda un pensador con respecto a su obra y a su inserción en tradiciones que prolonga y cuestiona:

“Si escribir filosofía consiste para mí en encontrar un lenguaje en el que yo entienda que la filosofía se herede, lo que significa contar con una autobiografía de tal modo que encuentre las condiciones de ese lenguaje, entonces debería ser capaz, incluso ahora, de empezar a formular alguna de esas condiciones. Una primera condición, obvia, sería que una bendición ha de ser visible para ser ofrecida, una promesa que me autorice a llegar a ser lo que soy, expresada como una declaración de mi derecho a existir, a tener un nacimiento; una segunda condición sería que la autorización ha de ser corroborada por la sensación de haberme arrogado el derecho de ella, confirmado –tercera condición- por el hecho de haber interceptado la conversación de mis padres y traducido sus palabras al encontrar- cuarta condición- una versión perfectamente consonante, *movimiento que* –quinta condición- *testimonia el mundo en el que pienso*)⁹ (Para certificar que esas condiciones son provisionales y ejemplares, no completas, añadiré media docena que tal vez provengan de mis reflexiones autobiográficas, y que anticipo a cuenta de lo que imagino que viene a continuación, cuyos conceptos pueden desarrollarse de modo paralelo o transversal: experiencia; conversión o renacimiento; educación; locura; carácter único; no ser entendido)¹⁰

En suma, la gran variedad de temas que Cavell investiga se aglutinan en torno a una constelación de reflexiones sobre la existencia humana, que abarca las relaciones entre mente y cuerpo, mundo subjetivo y objetivo, hechos y valores, individuo y comunidad, pensamiento y lenguaje a través de la perspectiva, como hemos visto, de una posición filosófica que articula una relación problemática con lo heredado, actitud propia de la modernidad. Es de notar que las tres citas que acompañan a su libro autobiográfico *Un tono de filosofía* sean, significativamente, pasajes un texto de Gerschom Scholem, «Benjamin y su ángel» Todas ellas narran diversos aspectos de la tradición judía en lo que se refiere a los rituales de adquisición de la identidad, de la madurez y de un «nombre secreto», de una cierta idea de daimon. Ni de Cavell ni de Benjamin puede decirse que hayan tenido una relación fácil o piadosa con su

⁹ (subrayado AG)

¹⁰ V Cavell, S. *Un tono de filosofía: ejercicios autobiográficos* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2002) p 69

condición de judíos. Pero tal vez, es de eso de lo que se trata. De legados, de madurez y de ex -istencia¹¹. Existencia es una palabra que comparte prefijo con términos como exilio y exotérico, esto es, como lo que tiende hacia su dimensión pública y compartida con otros seres, pero también hacia un exterior, hacia un momento de extrañeza.

1.2. Actualidad y tarea de la filosofía

De lo dicho se desprenden una serie de extensiones que hacen crecer la esfera de lo que implica la idea de una relación crítica con el pasado, expandiéndose entonces desde la propia biografía a la concepción que Cavell tiene de la filosofía, como autoconocimiento y autocuestionamiento.

En lo que se refiere a la forma de autoconocimiento, hemos visto que sus ejercicios autobiográficos, a los que concede importancia filosófica – tanto como a la filosofía una dimensión autobiográfica-, pasaban por la escritura como una forma de invocación –espectral si se quiere- de esas otras voces que garantizan su propio lenguaje, su mundo y su pasado. Para Cavell, no puede ser más importante la relación que guarda la filosofía con su forma de ejercicio, la escritura. Pero, a diferencia de posiciones que abogan directamente por la disolución de la distinción entre filosofía y literatura, Cavell no las da por sentadas o superadas, sino que precisamente problematiza el hecho de que no las comprendemos aún en un modo en el que nos podamos permitir prescindir de situarnos, siquiera por momentos, en uno u otro lado. Y lo hace por una buena razón: porque en diversos momentos de su historia la filosofía también ha sido objeto de un intento de fusionarla con la ciencia, con la teología, con la lógica...Para él, sus observaciones sobre la filosofía no son ni más –ni tampoco menos- que observaciones *filosóficas*. Porque, piensa, también las maneras en las que ciertas personas hablan acerca de una *ciencia* son parte de la enseñanza de esa ciencia. La filosofía es una actividad donde, en ciertos puntos de su historia, el método y la doctrina coinciden. En esos momentos, se producen los movimientos de eso que Cavell asocia con la modernidad.

Cavell considera la actualidad de la filosofía una cuestión en íntima relación con su tarea: Lo moderno¹², dice, estriba en la relación entre la práctica presente de una empresa intelectual y la historia de esa empresa; en el hecho de

¹¹ Heidegger es otra de las comunicaciones más importantes de Cavell con la filosofía de ultramar.

¹² V. Cavell *Must We Mean What We Say?* (1969; Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p xxxiii

que *esta relación se ha hecho problemática* y que también este problema tiene, en sí mismo, historia.

Para Cavell, esta actitud en la que historia e historia del pensamiento se solapan no sólo se remonta a Hegel sino que ya comienza con el mismísimo Kant. En Kant se encuentra un reconocimiento explícito de la propia posición de crítica de programas filosóficos anteriores como forma de articular una filosofía a la altura de su presente. Para Cavell, la relación de responsabilidad cultural de quien piensa ante una tradición –que es menos evidente que en el caso del escritor o del artista- no sólo consiste en transmitirla sino también en preservarse de ella. Lo que dice al respecto se podría interpretar como una declaración de la posición propia, desde y frente a la modernidad; se trata de la responsabilidad, ante cualquier sistema de pensamiento de:

“preservarse de sus propios logros, que han contribuido a dar forma y a distorsionar, la cultura presente; de sus frutos pasados que son usados como nombres por aquellos incapaces de contribuir al presente; contra aquellos que toman estos logros como los delimitadores de las tareas del presente, o establecen los términos en los que el presente adquiere su sentido y sus criterios”¹³

Un ámbito de especial relevancia donde se encarna la mencionada responsabilidad cultural de los intelectuales en el sentido que tiene hoy día la crítica académica. Se podría diagnosticar hoy día, como verdadera *enfermedad filosófica* un uso antiteórico de la teoría, que afecta a las formas de leer. Cuando muchos lectores-profesores de filosofía leen hoy artículos tienden a no leer sino, directamente, a detectar errores o bien a refutar un esfuerzo como globalmente equivocado a causa del método seguido. En suma, no leen. No miran. A menudo sucede, así, que un artículo o pasaje se hace famoso porque enuncia una tesis que la profesión entera se prepara a aniquilar. En un contexto donde la crítica se ha hecho industria cultural, la pregunta es entonces ¿Para qué criticar? ¿cuál es la dificultad específica, nueva, de escribir hoy día filosofía? Cavell responde que la nueva dificultad en una situación como la que nos hallamos –moderna- es la dificultad de mantener la fe en el propio proyecto, de hacer que se convierta en parte del presente en la historia en la que tiene una voluntad de inscribirse críticamente.

¹³ V. V. Cavell *Must We Mean What We Say?* (1969; Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p xxxiv

Aquí es precisamente donde Cavell reconoce el débito que tiene con Austin y Wittgenstein en cuanto al reconocimiento de que en el asunto de la irrelevancia de la filosofía hay algo muy profundo por pensar justamente de un modo filosófico. Así, Cavell debe a sus dos maestros el reconocimiento de que de cada cierto tiempo sucede que la filosofía se vuelve irrelevante y que esto es algo característico de la misma, porque la filosofía no agota todo lo pensable. Justamente, porque descubrir en cada momento eso decisivo desde el punto de vista de la existencia, pero que *se ha dejado atrás* u *olvidado*, convirtiendo a la filosofía en irrelevante, es en sí mismo una renovada aventura filosófica.

1.3 Un público para la filosofía

El valor práctico de la filosofía puede definirse como intento de pensar de un modo a veces claro y comprensivo y otras exploradora y fragmentariamente lo que hay en el mundo, esto es, la posibilidad de referirse a la realidad. Lo que Cavell entiende por filosofía con vocación de inscribirse en el presente se puede definir en torno a dos ejes¹⁴ representados por los siguientes enunciados: “hay una oportunidad, o más bien, obligación de defender en público mi perspectiva” para lo cual “es necesaria una paciente atención al discurso individual”

Pero también para Cavell, la actualidad de la filosofía es su capacidad para hacer problemática, como ya hemos visto, la relación con el constructo de la tradición, insertándose de este modo en el hecho de la continuidad. Cavell encuentra este impulso inmejorablemente ejemplificado en sus dos maestros, Austin y Wittgenstein, en la medida en que sus procedimientos filosóficos se orientan a traernos una consciencia sobre las palabras y las vidas que desplegamos a partir de ellas, a partir de la vida propia que tienen las palabras.

Sin embargo, al igual que no puedo decir que las palabras son *mías*, tampoco la filosofía lo es. Y aquí entra otra comprensión de la actualidad de la filosofía que define, no ya *lo público* de la filosofía, sino *el público* de la misma. ¿A quién se dirige la filosofía?

Cavell contraviene la imagen del filósofo como alguien que «tiene algo más que decir» que el resto, como si sus palabras merecieran por el hecho de ser dichas por él algún tipo de atención especial. Sería un error atribuir a tales palabras ese peso. Su peso, o su relevancia, no dependen de su carácter

¹⁴ V. Cavell *Must We Mean What We Say?* (1969; Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pp. xviii-xix

filosófico sino del peso que el hombre corriente les dé y si el filósofo habla como un hombre corriente debe aceptar, en caso de estar equivocado, dejar que le intenten convencer mediante un tipo de razones que compartiría con otros hombres y mujeres corrientes. En tal caso, si la filosofía es esotérica no es porque unos cuantos hombres guarden ferozmente su conocimiento sino porque muchos se guarden de él. Enarbolar el discurso de que “hay que popularizar la filosofía” es un error: procede de la concepción de que el hombre corriente está en una relación con la filosofía equivalente a la que guarda el creyente ordinario respecto a la teología más refinada.

La pregunta por el público de la filosofía nace con la filosofía misma. En la manera de interpretar lo que el oráculo le dice a Sócrates, a saber, que no hay ningún hombre más sabio que él, se juega el principio de la filosofía. Se puede, por un lado, considerar como ha hecho mucha de la historia de la filosofía que Sócrates es más sabio que todos los hombres. Pero también, y esto es lo que le interesa a Cavell, se puede considerar que ningún hombre está en mejor posición para saber que otro, a menos que uno quiera hacer como que así es, que uno tiene, por decirse filósofo, una posición especial. El descubrimiento sobre uno mismo es el descubrimiento de toda filosofía – conócete a ti mismo. Y esa es una respuesta que nadie está en una posición más privilegiada para empezar a buscar que el mismo que se la formula, que uno mismo. De ahí que la filosofía comience, siempre, por su práctica¹⁵.

Comencemos, pues, a ver cómo Cavell nos habla de esta práctica de autoconocimiento en el mundo.

Capítulo II Gramática y experiencia: la responsabilidad sobre nuestra manera de consentir y de disentir

II.1 Una forma crítica del presente: situando los criterios

Una proverbial frase afirma que “el pasado es un país extraño: allí las cosas se hacen de otro modo” El autor, P.J Hartley, es conocido por sus *thrillers* metafísicos, tormentosas historias habitadas por espectralidades de diversos tipos, en las que se produce la visita periódica de acontecimientos traumáticos sucedidos en el pasado. La novela que se abre con esta frase se titula precisamente *The go-between*, el mensajero. El *go-between* es un elemento que realiza una labor de terciaría. El enunciador de una frase como la mencionada no podría situarse sino en un punto de vista que *terciara* entre el pasado y el futuro. Porque las cosas a las que se refiere no sólo «se hicieron una vez así» sino que «se hacen aún» en ese pasado, convertido de este modo en un presente espectral. Semejante visión, la de un pasado que aún es presente o la de un presente que es, a la vez, pasado, sería la visión de alguien que experimentase una crisis en su inserción en un mundo, un mundo que quedara suspendido, aunque fuera por un instante. La emergencia de ese punto de vista estaría condicionada así a un cambio de perspectiva, un momento de alienación frente a lo observado; en suma, a la perplejidad. La perplejidad es la enajenación propia de quien se encuentra *in-between*, que mora entre la espectralidad del pasado y la expectación del futuro. El ahora autoconsciente, el presente consciente de serlo, es siempre el de un espectador extrañado, distanciada. Y el extrañamiento se muestra la primera condición para instruir una nueva mirada sobre el mundo y los tiempos contenidos en él.

Si el pasado es un país extraño, un retorno a él no puede ser un retorno cualquiera. Es una vuelta teñida de perplejidad y de distancia. ¿Qué puede significar una expresión como ésta - “cosas que se hacen de otro modo”? En primer lugar, significa una ruta de sentido que nos invita a un pensamiento: *cómo se hacen las cosas*. En segundo lugar, nos indica que *a veces las cosas nos extrañan*, que hay un momento en el que surge un trasfondo que ha

permanecido oculto a la mirada hasta entonces. En este surgimiento se manifiesta una profundidad temporal en lo que hasta ahora se ha dado por sentado, en algo que parecía temporalmente plano: el ahora, la manera en la que se hacen las cosas, aparece de pronto cargado de tiempo.

Wittgenstein dijo en el § 203 de las *Investigaciones Filosóficas*¹⁶: “El lenguaje es un laberinto de caminos, vienes de un lado y sabes por dónde andas; vienes de otro al mismo lugar y ya no lo sabes” De cosas similares vamos a ocuparnos en lo que sigue. Se podría decir que Wittgenstein piensa el retorno reflexivo al lenguaje y al pasado de prácticas sedimentadas en él como un presente que de súbito se manifiesta lleno de tiempo, además de como un camino de ida y vuelta. Mas concretamente, un camino de ida para traer algo de vuelta: las palabras desde su uso ideal hasta su uso cotidiano.

Podemos establecer una empresa análoga en relación con el propio examen de conciencia histórica inherente a la perspectiva de una historia del pensamiento y, dentro de ella, con el tema del llamado “retorno a la modernidad” ¿Cómo ir y volver? ¿Alguna vez nos hemos ido? Dependiendo de dónde parta, uno puede terminar en lugares paradójicos de la modernidad, que sin duda son los más interesantes. Se trata de aquellos lugares donde nos encontramos dentro y fuera a la vez, en mitad de vías de entrada y de salida. La creación de espacios paradójicos es una condición característica de la modernidad, de sus textos, de sus cuadros. En este sentido, la estética nunca ha dejado de proveer ejemplos para la filosofía; en todo caso, lo que ha ido variando es el grado en el que ésta estaba dispuesta a *digerirlos*. Una causa principal, dice también Wittgenstein, de las enfermedades filosóficas es una dieta unilateral, que se nutre de un solo tipo de ejemplos. El impulso moderno siempre ha exigido una dieta más variada que la de muchos de sus detractores y aun defensores.

Hablemos por un momento de pintura, espacio paradójico por antonomasia. La *actitud moderna*, esa a la que se refirió Foucault, entra en el ejercicio de representación de la pintura justamente cuando los artistas se hacen responsables de la creación y control de un espacio pictórico en el que practican las distintas maneras en las que un cuadro puede ser contemplado: primero, como una serie de trazos dispuestos sobre un lienzo, pero también como un modo de aparición concreto por el que se presenta a sí mismo. El cuadro se re-presenta como cuadro en tanto algo dotado de un carácter

¹⁶ Vid. Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*, (1953; Barcelona: Crítica, 1988) A partir de este punto las citaré también como IF

pictórico. Es esa pictoricidad, entonces, la que forma su propia condición de posibilidad como obra de arte a través del reconocimiento la misma, que es, con todo, temporalmente cambiante. La modernidad se pone en juego en la pintura en un modo especialmente dramático, justamente como esa consciencia: la condición en la que la cuestión de lo que «cuenta como» pintura se reconoce como algo paradójicamente puesto en juego en cada pintura. Lo otro, lo heteróclito, advendrá con la consciencia de que, aunque *vemos pinturas*, no hay una esencia de la pintura. Es un proceso que no tiene fin, nunca se puede alcanzar realmente ese punto de esencia de una obra de arte. Porque no es un punto fijo, sino que se trata de un punto históricamente situado y en tránsito¹⁷. En el terreno del arte, la depresión cultural por el agotamiento – aparente- de las posibilidades es un clima psicológico que comparten la modernidad y la postmodernidad. La conciencia de crisis, de *resecamiento de la posibilidad*, es propia de nuestra época; pero es conciencia histórica a su vez, historicista e históricamente situada. En suma, vinculada anímicamente con la tematización del fin: de la filosofía, del arte, etc. Sin embargo, ¿no sería este tema propio de una actitud metafísica, una actitud que busca garantías o esencialidades en el camino del arte o del pensamiento? Como ya vio Schiller en su noción estético-vital del *impulso de juego* -que articula desde Kant y contra Kant- cada obra de arte emerge de un contexto poniéndolo a la vez en suspenso: se alza sobre sus condiciones de posibilidad para pulverizar anteriores convenciones, es decir, ideas sobre “cómo se hacen las cosas” y en esa capacidad de disrupción constructiva consiste lo que se ha llamado «genialidad» Genialidad viene de «genus» de algo que hace nacer, de algo que origina. De algo que comienza.

La noción de modernidad de Cavell presenta un corte parecido. Recupera, antes que nada, como actitud moderna el antiesencialismo. Es esta actitud antiesencialista lo que Cavell ve puesto en juego en la trayectoria histórica que han seguido ciertos problemas de la estética y en la concepción kantiana de la Ilustración como incesante impulso crítico y autocrítico. Ambos elementos conforman una constelación de cuestiones que trata de traducir en un proyecto filosófico actual que trata de estar a la altura del fin, precisamente para ver paradójicamente que hay tras él.

¹⁷ Remito para esta cuestión a uno de los más cercanos interlocutores de Cavell, Michael Fried y a sus libros *Art and Objecthood: Essays and Reviews* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1998) y *Menzel's Realism: Art and Embodiment in Nineteenth-Century Berlin* (London and New Haven: Yale University Press, 2002) donde efectúa una aproximación de la experiencia estética como experiencia fenomenológica corporal, “Embodied art” sin esencia última lo que la pone a salvo del dogmatismo y de la temática del fin del arte o de la filosofía.

Cavell ha afirmado al respecto lo siguiente:

“ El hecho esencial de lo moderno, al que se refieren mis escritos, reside en la relación entre la práctica presente de una empresa intelectual y la historia de tal empresa, en el hecho de que esa relación se ha tornado problemática. La innovación en la filosofía ha ido característicamente de la mano de un rechazo de la mayoría de la historia de la filosofía precedente. Pero en el último Wittgenstein – y yo diría que también en el Heidegger de *Ser y Tiempo*- el rechazo del pasado tiene una significación diferente, como si contener la consciencia de esa historia no la eliminara sino a través de un perfecto reconocimiento de ella –en particular de que no es pasada- (Esta nueva significación del repudio filosófico tiene en sí misma una historia. Es en Kant donde se encuentra un reconocimiento explícito de que los términos en los que el pasado se critica son específicos de la propia posición de uno y requieren, por tanto, la justificación de tal posición desde dentro de la misma. Un claro ejemplo de ello es el término kantiano de crítica que usa en la caracterización del mundo que realiza contra el “Idealismo”, el mundo como “empíricamente ideal y trascendientemente real”; otra cosa es su diagnóstico de la “ilusión trascendental”) En todo caso, el “pasado” no se refiere en este contexto simplemente al pasado histórico, se refiere también al propio pasado, a lo que ha pasado dentro de uno mismo. Se podría decir que en una situación moderna, el pasado pierde su acento temporal y pasa a significar “lo que no es”, lo “no presente”. Decir lo que uno dice se convierte en la operación de hacer presente y significativo nuestro propio modo de pensar”¹⁸

El desafío planteado por la modernidad, piensa Cavell, varía con cada vuelta de tuerca epocal, proyectando en cada momento una determinada idea de crítica y autoconsciencia sobre trasfondos y niveles de conciencia cambiantes. El que esta actitud se adscriba a la modernidad o que se atribuya a una superación de la misma depende de las coordenadas teóricas de cada pensador. Algo parecido pasa, como acabamos de ver, con la historia de la filosofía. En esta actitud se manifiesta, desde luego, el magisterio de

¹⁸ Cfr. Cavell, S. *Must We Mean What We Say?* (1969; Cambridge: Cambridge University Press, 1976) p xxxii-xxxiii (todas las traducciones son propias) A partir de aquí también lo citaré como MWM

Wittgenstein, en la extrañeza que sólo emerge sobre el contexto de una previa familiaridad. En cada caso, piensa Cavell, en cada obra de filosofía, se pondría en juego la propia filosofía. En cada obra estaría contenida la posibilidad de explorar los *límites de lo que «cuenta como» filosofía*. La exploración de esos límites se efectúa para él a partir de una consideración al alza de la palabra, de su uso. Por esta razón, sostiene el filósofo norteamericano –y practica desde luego con el ejemplo–, el trabajo sobre el estilo de escritura filosófica empuja constantemente desde su interior los límites de lo que estamos dispuestos a aceptar como filosofía, cambiando a la larga sus fronteras¹⁹. Pero porque todo reconocimiento implica, para Cavell, un momento de extrañamiento crítico que desemboca en un autoconocimiento.

Cavell es un filósofo que procede de la tradición analítica y que excava desde su interior. Él mismo se ha encargado de especificar que lo hace en las coordenadas que le son más afines por biografía, las de la filosofía analítica, aunque es muy consciente de que ese es *sólo* el lugar desde el cual él comenzó a excavar y que hay otros muchos puntos por donde se puede empezar. Simplemente, él ha hecho aquello que atribuye a Kant, comienza por fundamentar su propia posición, por explicitar desde dónde habla –y acabará por investigar, como veremos, en nombre de quien puede uno decir que habla y a qué le compromete esto.

Se ha dicho²⁰ que lo que caracteriza a la filosofía analítica es, antes que nada, una cuestión de estilo de argumentación y escritura, una manera de trabajar en filosofía y concebir sus objetivos. Opuesto a cualquier personalismo, “heroicidad,” en las pretensiones filosóficas, la idea de la filosofía analítica como labor minuciosa, anti-heroica, colectiva, está presente en Cavell pero también en una forma autocrítica. Para Cavell, la dimensión colectiva y comunicacional manifestada en el hecho del lenguaje es decisiva y en este sentido tiende siempre a intentar dar cuenta del carácter de construcción colectiva que tiene toda sociedad, incluyendo nuestras formas de hablar como hechos sociales. Pero, por otra parte, también Cavell está comprometido con una empresa que cree percibir ya en Wittgenstein: devolver a la filosofía su voz humana. Esto significa varias cosas, como veremos, pero en cualquier caso se puede entender a grandes rasgos en dos vertientes: primero, como un retorno investigador a las formas de comunicación del lenguaje natural en tanto son material insustituible de conocimiento sobre nosotros mismos como seres

¹⁹ Buena parte de estos asuntos han sido precisamente tratados en su último libro, expresivamente titulado al respecto del tema del fin de la filosofía tematizado por Nietzsche, titulado *Philosophy the day after tomorrow* Harvard University Press, 2005

²⁰ Cfr. D’Agostini, F. *Analíticos y continentales* (1997; Madrid: Cátedra, 2000) p 235

situados en un mundo social y también como un compromiso con la recuperación de un lugar - eso sí, crítico- para la consciencia o dimensión de la subjetividad en tales construcciones colectivas en general y en la investigación filosófica en particular, en la época de la «muerte del sujeto»

Dos de las herramientas más poderosas con las que cuenta son precisamente la consciencia de los propios límites de la filosofía analítica expresados en el hecho de que nuestra relación con el mundo y la razonabilidad de la que pueda gozar no es exclusivamente una relación lógica y de que no se agota en una relación de lenguaje, en tanto somos seres corporales, por contraposición a la tendencia a reducir el pensamiento al lenguaje.

Además de ello, la propuesta de Stanley Cavell de una crítica del lenguaje admite su extensión a un campo de reflexiones que considero cargada de útiles implicaciones políticas en la actualidad. Su crítica, encuadrada en la llamada filosofía del lenguaje cotidiano podría entenderse como germen de una reflexión teórica sobre nuestras formas de discusión –o de argumentación-. ¿Por qué? Porque muy pocos, ya sea desde sectores “integrados” como “apocalípticos” –en política, en el mundo de la cultura, en la universidad- parecen darse cuenta, pese a las supuestas virtudes o imperdonables carencias del llamado diálogo democrático, de que el hecho de hablar con una voz, de hacerse inteligibles o no es algo que venga dado de partida, sino algo precisamente por explicar y a ser posible de modo naturalista, sin multiplicar las entidades tenidas en cuenta. Sin embargo, si no queremos ir más allá de los materiales con los que contamos en la vida cotidiana su explicación sólo puede articularse a partir de un proceso de extrañamiento previo para evitar caer en un supuesto pre-filosófico como el representado por el neotranscendentalismo aplicado a las formas de argumentación política, aquel que hace recaer el acento en la intención de entenderse como la piedra fundacional del diálogo. En Cavell, en cambio, lo que está por explicar es justamente esa intención, por lo que centra su investigación más bien en que la intención de entenderse se funda en una necesidad de entenderse, una necesidad que pone en evidencia el hecho mismo de que, en ocasiones, no nos entendemos de modo alguno. El hecho de la disrupción. Como dijo Wittgenstein, en ocasiones “un ser humano puede constituir un verdadero enigma para otro”. El lugar hacia el que esto señala, no obstante, es un trasfondo, el hecho del acuerdo viene dado por una concordancia más profunda: la que hace posible el hecho de que aprendemos juntos el lenguaje y el mundo, de que hay un alineamiento previo entre mundo y lenguaje atestiguado por la existencia y disponibilidad de los criterios. La obra de Cavell puede ayudar a abordar, en cierta manera, el problema de que el consenso presupone un diálogo pero no lo define. Y, por su parte, que la

presencia de un diálogo no garantiza un consenso, sino, como máximo la legitimidad de la aspiración a llegar a él en función de nuestras formas de vida; formas de vida que desbordan la conceptualización de una universalidad de carácter discursivo, enraizándose en las entrañas mismas de un sentido casi biológico de la relatividad como relación y de la diferencia, que no escatima la posibilidad siempre presente de la tragedia de no reconocer al otro como existente.

La aproximación de Cavell no es un recuento de ejercicios de retórica política, sino una investigación crítica en el sentido moderno, o sea, una investigación sobre las condiciones de posibilidad mismas del discurso en comunidad, de cómo la existencia de los criterios, recopilados críticamente en la investigación sobre el lenguaje, constituyen una “reivindicación de comunidad” –*community claim*– más allá de la intencionalidad manifiesta de agentes discursivos realizando determinadas prácticas normativas de argumentación. Esto no significa, no obstante, que el mismo Cavell no se haya ocupado extensamente del asunto de la normatividad y de la argumentación. Su obra está ciertamente llena de pesquisas sobre las formas de argumentación, la cuestión es que aborda estos temas, previamente, sobre una premisa: la necesidad de establecer, antes de cualquier investigación sobre formas de argumentación, las condiciones de posibilidad de la misma. Este movimiento le acerca a posiciones naturalistas que guardan cierto parentesco con las observaciones acerca de la relación entre lenguaje y acción, normalidad y normatividad, propias del pragmatismo, obligándole a trabajar sobre las consecuencias la existencia de las herramientas más básicas para hablar de diálogo o de acción: los criterios, cuyo origen si sitúa en las prácticas sociales. En cualquier caso, la cuestión que Cavell trata de explorar en su investigación sobre los criterios es una idea de racionalidad que incluiría tanto el uso de la argumentación a través de la forma lógica del lenguaje como también un tipo de forma práctica de comprensión pre-conceptual, a la que, de diferentes maneras, trata de acercarse mediante la articulación de lo que entiende por «lo ordinario»

La aproximación de Cavell se fundamenta, en suma, sobre una investigación filosófica previa de las bases de legitimidad –esto es, condiciones de posibilidad– sobre las que podemos argumentar que nuestras formas de hablar se refieren al mundo. Esto significa indagar sobre el carácter de *prácticas* que está en la base de los fenómenos lingüísticos y, en consecuencia, implica una crítica a las posturas filosóficas que emprenden una aproximación exclusivamente racionalista a los mismos, tanto al hecho del lenguaje como al hecho de la existencia de la sociedad. Su ontología social es una ontología de la

forma en la que la convención emerge del hecho natural de la inscripción práctica en un mundo preexistente a la conciencia sobre el mismo. Para Cavell, pues, la reconstrucción de un concepto contemporáneo de racionalidad, a la altura del presente, pasa por superar el racionalismo como única vía de aproximación a la relación entre nuestro “yo” –nuestra idea de yo- y el mundo –sociedad, historia, lenguaje, arte, etc.

Para aportar elementos a esta reconstrucción Cavell busca, entre otros lugares, en la estética y lo estético, en las emociones disidentes, en las pasiones y entusiasmos personales, en los miedos, en la textura ética del día a día, razones para una cierta idea no trascendental de razón, o sea, una razón constituida no por exclusión de lo que se postula como no racional sino por inclusión de estas otras dimensiones de lo humano que coexisten junto al ejercicio racional y que deberían entrar formar parte de un concepto reconstruido y ampliado de razón. No obstante, la tarea de descubrir estas otras dimensiones exige investigar, asimismo, sobre la forma de hacerlas públicas, de dar dimensión de publicidad a lo subjetivo, a fin de poder integrar su trama de experiencias como material de construcción de una nueva noción de universalidad. Intenta, desde luego, una aproximación a la noción de comunidad desde un enfoque que podríamos denominar comunicacional, pero con unas premisas, vías y resultados muy distintos a los que, por ejemplo, Habermas y Apel han llegado.

La corriente en la que se apoya es como ya hemos visto la filosofía analítica, pero efectúa constantes diálogos con filosofías no anglosajonas. Concretamente sus interlocutores «continentales» principales se sitúan la tradición alemana, con Wittgenstein y Heidegger a la cabeza, seguidos de un interés por la constelación frankfurtiana, sobre todo recientemente por Benjamin. También ha dialogado con aportaciones del postestructuralismo francés como es el caso de su conversación con Derrida²¹ al respecto del uso que éste efectúa de las tesis de Austin en las que las que el filósofo oxoniense critica la concepción del lenguaje del positivismo lógico.

²¹ Remito a los libros donde Cavell trata su conversación con Derrida: S. Cavell, *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises* (Cambridge: Harvard University Press, 1994) [Traduc cast.: *Un tono de filosofía: ejercicios autobiográficos*, (Madrid: Antonio Machado Libros 2002)] y *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Bucknell Lectures in Literary Theory 12, Michael Payne y Harold Schweizer, Oxford: Blackwell, 1995. A ello hay que sumar las páginas 369-376 del texto “The Investigations everyday aesthetics of itself”, recopilado en el reader *The Cavell Reader*, Stephen Mulhall (ed.), (Cambridge: Blackwell, 1996)

La imagen que Cavell nos transmite del mundo de lo cotidiano es la de los seres humanos como criaturas llegadas al lenguaje, pero cargadas de responsabilidad por él. La visión de la responsabilidad ampliada a nuestros modos de hablar²² es coherente con una perspectiva de la vida social como pluralidad de juegos de lenguaje, en los que se manifiestan a la mirada analítica gramáticas gobernadas y atestiguadas por criterios, formas de vida que están constituidas acumulativamente por modos de interacción humana en el tiempo, por capas de tiempo sedimentadas en el lenguaje. Para un nativo, hablar un lenguaje con competencia no requiere una investigación basada en acumulación de evidencias empíricas, como si se tratase de apresar un tipo de conocimientos sobre objetos que hubiera que encontrar en el mundo, lo único que se requiere, por absurdo que suene, es que *hable*. Todo lo que se necesita para la investigación sobre el mundo a través de los criterios es la verdad de la proposición de que un lenguaje natural es lo que hablan los hablantes nativos de ese lenguaje”²³

Con esta constatación se señala un nuevo ámbito de compromisos: la relación existente entre nuestros usos y costumbres etnológicos y nuestra responsabilidad como hablantes. Esta relación emerge precisamente como relación interna – o de intimidad, en ciertos momentos como la escritura- de las palabras con el mundo, que no se comporta sólo como una función de referencia, sino que en sí *hace mundo*. Nuestras responsabilidades no se limitan así a lo que decimos contingentemente en ciertas ocasiones lingüísticas sino a una suerte de necesidad surgida del hecho mismo de la inteligibilidad, de que a veces se produzca y otras, en cambio, quede interrumpida, en ocasiones independientemente de nuestra voluntad y de acuerdo con nuestra voluntad en otras. El espacio de nuestra responsabilidad lingüística se dibuja en nuestro doble carácter de elementos y agentes del lenguaje. Decir algo implica estar ya en posición relacional respecto a otros, pero también tomar una determinada posición en o frente a ella. Los dos tipos de momentos, el momento de pasividad o de inscripción y el de actividad o enunciación nos delimitan

²² En relación, por ejemplo, a los deslices o *lapsus linguae* Cavell compara a Austin y a Freud precisamente como alumbradores de tipos ampliados de responsabilidad; “ambos pensadores ven la condición de lo humano como inmerso en un mar de responsabilidad. Austin desea limitar la responsabilidad en un modo que permite proseguir el discurso de la sociabilidad y la conducta y Freud la expande tan radicalmente que se precisa un nuevo concepto de lo humano, de esos inevitables retornos sobre sí mismo que amenazan el intercambio propio de la sociabilidad. Pero también expande, en formas inesperadas el poder de su racionalidad para volver sobre sí misma ante esta amenaza” V. Cavell, *Must we mean what we say*, xxvi

²³ Cfr. Cavell, S. *Must we mean what we say*, p. 5

conjuntamente un espacio de responsabilidad tanto por lo que de hecho comprendemos como por lo que pretendemos hacer comprender. En la activación de ese espacio, construimos rutas de sentido tanto como utilizamos las ya existentes, porque el lenguaje es acción. Por eso si para Wittgenstein quedamos a veces hechizados por el lenguaje²⁴, para Cavell somos víctimas de las palabras a la vez que sus dueños²⁵

La crítica del presente en tanto tarea filosófica se entiende así también en una clave concreta. Se trata de hacer emerger los criterios que rigen las rutas de sentido por las que nos movemos como sujetos hablantes desplazándonos continuamente a través del lenguaje, en la convicción de que el lenguaje no tiene esencia sino uso, pero que describir sus condiciones de posibilidad nos es absolutamente necesario para tomar consciencia de cómo podemos actuar – incluso cuando no actuamos²⁶ – con el lenguaje y modificar nuestras condiciones de vida. Se podría decir, entonces, que Cavell retoma una interpretación del impulso de autocuestionamiento de la modernidad para engazarlo en un proceso de autocuestionamiento del agente como hablante y como miembro participante, por tanto, de una comunidad, que es antes que nada una forma de vida unitariamente plural y luego una comunidad de lenguaje. La inteligibilidad, el uso de la palabra propia y con otros, su interrupción y su cambio se hace problema político.

En relación con esta posible dimensión política y de crítica cultural, Cavell considera que la práctica filosófica es, antes que nada, escolar, pero no en el sentido de una erudición estéril, separada del mundo de los quehaceres y preocupaciones diarios, sino justamente una enseñanza, un magisterio que tiene como vocación regresar a ese trasfondo, a esa forma de vida. De un modo muy interesante, la educación en Cavell aparece como tema filosófico de primer orden – una idea en la que se percibe la inspiración ubicua de la forma expositiva de Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, afectando a la propia actividad filosófica en su relación crítica consigo misma y en su relación con el

²⁴ § 109 “La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por el lenguaje” Cfr. Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas* (Barcelona: Crítica, 1998)

²⁵ Cfr. *En busca de lo ordinario: líneas de escepticismo y romanticismo* (Valencia: Cátedra, 2002) p 252

²⁶ A esto se refiere el título de *Must We Mean what we say*, al hecho de que decimos – mostramos, diría Wittgenstein- incluso cuando no queremos decir y de que ello nos compromete generando un espacio ético en cuanto a las expectativas de uso de las palabras y nuestro consentimiento o no al mismo.

mundo en el que tiene lugar. Así, Cavell concibe la instrucción²⁷ del niño –o del ciudadano, del filósofo, de la filosofía en tanto crítica de sí misma- como una forma, antes que nada, de autoconocimiento orientado hacia la consecución de una autoconfianza. Cavell concibe la confianza que debe potenciar el magisterio en un sentido emersoniano, esto es, no como una confianza del maestro en su posición de autoridad como representante de la comunidad, sino en la idea de que la confianza que éste debe fomentar o transmitir se dirige hacia el alumno, ejercitándose en la paciencia y espera durante los momentos de extrañamiento de éste, pues son estos los que *a contrario* le instruyen²⁸. Esto es lo que Cavell ha llamado bellamente “la moral del silencio²⁹” del maestro sobre el niño. Cabe imaginar esta moral del silencio como la del maestro callado que permite al niño que se extravíe, pero habiéndole pertrechado antes de criterios para encontrar nuevos caminos. Dos son los magisterios que guían las investigaciones de Cavell sobre lo cotidiano: el de Wittgenstein y el de Austin. El segundo fue, de hecho, su profesor en Harvard en el semestre de Fall de 1955 y el segundo, sin duda, el más conspicuo interlocutor intelectual de su obra. Aunque la etiqueta de filósofo del lenguaje ordinario sólo se puede aplicar con rigor a Austin, como el propio Cavell ha reconocido, tanto Wittgenstein como Austin aparecen como egregios representantes de esta importante figura del educador en la práctica filosófica, instructores de un tipo de investigación filosófica basada tanto en el extrañamiento como forma de autoconocimiento - sobre todo en el caso Wittgenstein- como, posteriormente y a consecuencia de ello, en la potenciación de la confianza en las formas en las que estamos inscritos en el mundo. Precisamente esta sería esa *verdad del escepticismo* que Cavell encuentra expresada en la *crítica de la crítica* que Wittgenstein efectúa a las contemporáneas «ilusiones trascendentales» como las denominó Kant: las condiciones de posibilidad del conocimiento puestas de manifiesto por la noción de «gramática» nos muestran justamente su poder al desvelarnos las limitaciones que representan: que nuestra relación con el mundo no es una relación lógica ni ilógica sino no-lógica; en suma, que no es sólo de conocimiento.

²⁷ Cf. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The Paul Carus Lectures, (1988, Chicago: University of Chicago Press, 1990), (reimpreso en, Illinois: Open Court Inc., 1991)

²⁸ Recuérdese las IF § 596 “Por el hecho de que haya este sentimiento de lo extraño no podemos decir: todo objeto que conocemos bien y que no nos es extraño nos da un sentimiento de confianza”

²⁹ V. Cavell, *S Philosophy the day after tomorrow* (Harvard University Press, 2005) p 115

II. 2 ¿Qué se juega en el lenguaje? *Wittgenstein como educador de la mirada*

“And the inventor of the game/omnipresent without name”
Emerson, *Experience*

“Puedo tal vez inventar un juego que nunca sea jugado por nadie -¿Pero sería también posible esto: la humanidad nunca ha jugado ningún juego; pero una vez alguien inventó un juego –que luego en verdad nunca fue jugado?”

Wittgenstein, I.F. § 204

Entre el ingente tratamiento que Cavell efectúa de la filosofía del segundo Wittgenstein –de hecho se diría que toda su obra es una constante conversación con las *Investigaciones*- vamos a centrarnos en un aspecto fundamental de la particular visión del lenguaje del filósofo alemán desarrollado por Cavell³⁰. Es el problema de las reglas, criterios y juicios y su relación con el mundo cotidiano³¹. De un modo muy genérico, se podría decir que el tema del mundo cotidiano es la traducción que Cavell efectúa de la noción de forma de vida wittgensteiniana a sus propias inquietudes, habiendo pasado por el magisterio de Austin y por una excelente conciencia histórica de lo que significó la tarea filosófica crítica en la Modernidad representada por la empresa intelectual de Kant.

³⁰ Especialmente en sus dos obras principales: *The claim of reason* y *Must we mean what we say?*.

³¹ Remito a la fuente wittgensteiniana de este conjunto de reflexiones, concretamente a los párrafos de las I.F correspondientes a la investigación de lo cotidiano entendida como investigación gramatical. Es en los que van §§ 98-243 donde se encuentra el grueso de pasajes sobre los que Cavell trabaja para este tema. Especialmente importante resulta el § 122 donde se relaciona el papel de la experiencia y la capacidad de “ver conexiones” o, tal como vierte la traducción española, “ver sinópticamente”. El original es *übersehen*, que también posee la acepción de evaluación general de una situación. A partir de este momento, citaré sólo el párrafo de las IF donde aparezca la idea en la que se sostiene Cavell en cada parte de la exposición.

La forma de vida en Wittgenstein es ese lugar, no ya pre-conceptual sino no-conceptual, donde se tocan conocimiento y acción o se alinean mundo y palabras. Este problema del mundo cotidiano se articula, como ya se ha dicho, desde una confianza en la palabra humana ordinaria. Tal confianza es el resultado de una consciencia muy precisa: la necesidad que tenemos de investigar desde un lugar ya situado en el mundo, por contraposición a los intentos de formalización del conocimiento a través de la apelación a condiciones trascendentales o lenguajes ideales. Para Wittgenstein este conocimiento no es posible fuera de la práctica. El lenguaje está formado por prácticas públicas gobernadas por reglas y seguir una regla sería la capacidad de encontrar los ejemplos adecuados a ella, capacidad desplegada en el curso de la práctica misma de la regla. El problema es que seguir una regla exige una regla anterior, y así seguiríamos recursivamente hasta llegar a una metaregla o núcleo duro: la regla de seguir reglas. Pero tal vez suceda que ese no sea el camino a seguir. Este hecho de que una regla exija a su vez otra regla guarda relación con la conocida «paradoja de Wittgenstein» en las *Investigaciones Filosóficas* de la que hablaremos.

En cualquier caso, el momento de la no justificación en términos racionales es el momento donde se produce la emergencia del trasfondo no racional donde tienen origen remoto las prácticas. Es por esto por lo que Wittgenstein sostiene que³² la verdad o falsedad se aplica a los enunciados, a lo que los hombres dicen, pero que *donde* concuerdan es en el lenguaje. Y que ésta concordancia no es una concordancia de opiniones sino de forma de vida. La concordancia no es una concordancia de definiciones, sino también de buscar casos aplicados a ellas, o sea, una concordancia de juicios³³ -*ubereinstimmung in den Urteilen*³⁴- Concordamos, pues, en nuestra facultad de poner en práctica las palabras, criterios y definiciones, en un mundo.

Así pues, la capacidad humana de aplicar las palabras al mundo –una capacidad que Wittgenstein piensa como gobernada por criterios que determinan lo que es el caso y lo que no respecto a alguna cosa- es aprendida en contextos específicos. Cuando aprendemos estos usos en esos contextos esperamos poder proyectarlos en otros pero nada asegura que esto ocurrirá de manera universal. Si esto sucede es porque su uso discurre por cauces compartidos de intereses y sentimientos, de formas de hacer las cosas refrendadas por las prácticas constantes que aplican una y otra vez criterios a casos juzgados como similares.

³² Wittgenstein, IF §241

³³ Wittgenstein, IF § 242

³⁴ La capacidad de referir la regla al mundo es justamente el ejercicio que Kant veía en la *Urteilkraft*, como tendremos ocasión de tratar en el siguiente capítulo.

Pero, en cualquier caso, no es el lenguaje y la racionalidad lo que asegura la concordancia en una forma de vida, sino que el hecho previo de la concordancia en formas de vida asegura que sólo de modo interno al lenguaje y no fuera de él serán posibles tanto el consenso como el disenso, así como la racionalidad misma, aunque el lenguaje no agota el mundo ni la racionalidad. Es, simplemente, el lugar donde el mundo tiene lugar. Este tipo de origen no se refiere a una causalidad cronológica o lógica, sino antropológica. La posibilidad y necesidad de nuestra forma de vida, dice Cavell³⁵ no es más -pero tampoco es menos- que natural, si bien esta distinción entre natural y convencional es inestable en el tiempo.

En suma, la comprensión de un concepto a través de reglas de uso presupone la identificación pre-conceptual o intuitiva, sin reglas, de las condiciones en las que es aplicable. Cabe, entonces preguntarse ¿Son las capacidades para aplicar los conceptos los conceptos mismos? La relación con el mundo aparece, pues, ante todo como una relación que no sólo es de conocimiento. Por este motivo, Wittgenstein distingue entre *conocer* y *pensar*, sin excluir de la racionalidad a una de las partes puesto que la racionalidad no es de carácter y origen exclusivamente lógicos, sino que éstos coexisten con formas prácticas de comprensión. Dicho de otro modo, la razonabilidad no se ciñe a ciertos procedimientos estandarizados de verificación. Implica tanto la adquisición de habilidades prácticas como de actitudes, es decir, de disposiciones a determinadas prácticas en un campo que contiene aquellas posibles y no posibles, en función de su configuración en un momento histórico dado

La posición subversiva de Wittgenstein frente a la filosofía positivista consiste precisamente en criticar la necesidad de invocar lenguajes ideales, para dar cuenta de la forma de funcionar y eficacia de los criterios³⁶. Para aprender lo que significa “seguir una regla” no se puede apelar a una explicación sino que debe saber de modo práctico seguir una regla. El concepto de regla no agota el concepto de juego y por eso «juego» no puede ser descrito simplemente como «agregado de reglas» No es posible, por esta razón, verificar el lenguaje dentro del lenguaje mismo.

Para Wittgenstein la cuestión medular no consiste en meditar sobre el lenguaje sino usarlo. Dicho de otro modo, no basta con preguntar por el significado sino que hay que interrogar, y de determinadas formas, al uso. De

³⁵ V. Cavell, S. *Must we mean what we say*, xxii

³⁶ Más adelante veremos la diferencia entre la noción de criterio de Wittgenstein y la de Austin según Cavell.

ahí que en el § 124 de las *I.F.* sostenga que los problemas en los que había caído la filosofía no se resuelven aduciendo a una nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido, haciendo un recuento de criterios en lo que el llama una investigación gramatical³⁷. Lo que cabe esperar de una filosofía así no es que fundamente el lenguaje, sino que lo describa, por eso deja todo como está. Pero “dejar todo tal como está” no supone que nosotros seamos los mismos tras haber explorado nuestra forma de referirnos al mundo.

Los límites de las reglas –entendiendo como vinculado con ese límite el hecho de que no nos es posible dar cuenta en el plano *de iure* de la regla última relativa a seguir reglas- evidencian que en algún momento de nuestras prácticas, utilizamos conceptos no procedentes de reglas sino vinculados a conocimientos prácticos adquiridos en el uso efectivo de los mismos y cuyo empleo continuado –dilatado en el tiempo, dice Wittgenstein, acaba por constituir significado. En la llamada «paradoja de Wittgenstein»³⁸ se manifiesta el problema de desde dónde empezar a buscar, si buscar en el principio o en el final de las prácticas. Un aspecto especialmente interesante en relación con el conjunto de las reflexiones wittgenstinianas en torno a las prácticas es que la indagación de estos modos de producción de conocimientos prácticos puede poner de manifiesto lo que llamaríamos una cualidad *estética*, expresada en la forma de cierta percepción integradora o fulguración de una totalidad percibida –capacidad sinóptica³⁹- que sólo es separada, de manera artificial, en el momento analítico. En este sentido cabe entender este momento como momento de autoconciencia de esta operación de separación analítica de lo que es experimentado integralmente. Esto es aquello a lo que Wittgenstein se irá refiriendo paulatinamente al exponer un pasaje a través de la investigación gramatical desde esta noción de totalidad integrada a lo cotidiano, que articula de la siguiente manera:

§122 “Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras- a nuestra Gramática le falta visión sinóptica- La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en “ver conexiones”. El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas (...)”

³⁷ I.F. § 127 “El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada”

³⁸ I.F. § 201 “Nuestra paradoja era esta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo”

³⁹ I.F. § 122

§124 “La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede, a la postre sólo describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está (...)”

§ 125 “El hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas tal como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decir, en nuestras propias reglas. Este enredarse en nuestras reglas es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente (...) El estado civil de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ese es el problema filosófico”

§ 129 “Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad (se puede no reparar en algo porque siempre se tiene ante los ojos)

Este trabajo no tiene como interés principal el tratamiento del argumento del escepticismo en Cavell, pese a ser el principal tema presente en la obra de este autor y el esqueleto de la primera parte de la obra magna cavelliana, *The Claim of Reason*. Lo que sí que nos va a interesar es detenernos en algunas de las consecuencias y posibles baterías de argumentación que dedica, a partir de ahí, al tema de la sociabilidad y la vida cotidiana -como fuentes para la reconstrucción de un concepto ampliado de razonabilidad. Nos interesa sobre todo, en este orden de asuntos, el Cavell de *Must we mean what we say*, concretamente, la argumentación que efectúa de por qué Wittgenstein nos ha mostrado la importancia que tiene llegar a plantearnos, a partir de la investigación pluralista⁴⁰ de nuestras contingentes maneras de vivir, el valor moral que adquieren nuestros cursos de vida de un modo muy concreto, esto es, como cursos o rutas de sentido intersubjetivamente compartido. Algo muy importante que se desprende de este tipo de empresa intelectual es que supone ir más allá de una concepción de la labor filosófica como búsqueda de certezas sobre las que argumentar, de manera racionalmente inexpugnable, nuestras apuestas morales e incluso epistemológicas. Si tal búsqueda de argumentaciones constructivas sobre cómo podemos conocer y cómo debemos conducirnos – incluyendo el tipo de mundo donde consentimos vivir- es posible e intrínseca a la aspiración del pensamiento humano, es antes que nada entendida en

⁴⁰ Wittgenstein, *IF* §133

Wittgenstein como una exploración de la propia finitud y una renuncia a soluciones definitivas⁴¹

El planteamiento que Cavell hace de problemas filosóficos como el escepticismo a la luz de esta investigación sobre las condiciones de posibilidad del lenguaje comparte por momentos los célebres diagnósticos wittgensteinianos de determinados problemas como “pseudo problemas” o como problemas planteados sobre la imagen -errónea- de un lenguaje que “funcionara en el vacío”. El que el lenguaje no funcione en el vacío tiene como importante corolario que, a fin de hacer aparecer la naturaleza del problema del dogmatismo racionalista de la dieta filosófica única, las investigaciones filosóficas pluralistas que Wittgenstein recomendó y practicó, tanto a juicio de Cavell como de otras figuras -tan distintas pero cercanas en ciertos puntos como Rorty-, deberían empezar a incluir vocabularios procedentes de otros caminos de exploración de lo humano como la literatura o el arte. Las rutas de investigación que aborda Cavell abren internamente, en su impulso autocuestionador y en su acto de dejar espacio para la voz humana, revolucionarias extensiones de nuestro conocimiento y de nuestra responsabilidad, mostrando que “el gusto del autoconocimiento es amargo” pero que “la ignorancia de sí mismo es una renuncia a saber” de manera general⁴²

Como hemos dicho, no vamos a centrarnos en el papel del escepticismo en la obra de Cavell pero interesa señalar que esta tematización aparece con dos funciones: en su versión más constructiva, aparece como método de investigación de los límites del conocimiento y en su versión más destructiva, como negación de la posibilidad del conocimiento. La primera es la aquella de la que hace uso Cavell, presentándonos la búsqueda de fundamentos últimos de certeza epistemológica o moral como una fantasía solipsista, propia de cierta concepción estrechamente racionalista de la razonabilidad, forjada durante el impulso moderno de intentar construir razones para lo común divorciándose, por así decir, de lo común mismo. En otras palabras, reduciendo de su dieta de vocabulario posibles aproximaciones a la dimensión preconceptual desde la que surgen nuestras invenciones, nuestros juicios, nuestra capacidad de articular conceptos para ordenar la experiencia. A pesar de haber sido extremadamente crítico -y, en ocasiones, algo injusto- ante la importancia que atribuye Cavell al problema del escepticismo en *The Claim of Reason*, Richard Rorty, ha valorado,

⁴¹ § 132 “Un orden para una finalidad determinada, uno de los muchos órdenes, no *el* orden”.

⁴² V. Cavell, S. *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (Oxford: Clarendon Press, 1979) (reimpreso en Oxford: Oxford University Press, 1982), p 72

sin embargo, con justeza este alcance antifundacionalista de la obra de Cavell, su carácter de gourmet filosófico y de filósofo de los límites de la certeza —y sobre todo, de las consecuencias de tomar consciencia de esos límites en términos responsables— que comparte con otras de sus figuras de inspiración filosófica tales como Kant o Wittgenstein:

“Ambas [el afán por establecer como objetivo de la filosofía buscar bases para una certeza epistemológica o moral] son intentos de escapar de los juegos del lenguaje, de encontrar *alguna forma natural de entrar en contacto con una realidad o bondad al margen de las personas entre quienes realmente vivimos, personas que hablan de una determinada manera* (énfasis mío). Ambas nos ayudan a olvidar que somos mortales, que pensamos y hablamos como lo hacemos porque hemos leído los libros que hemos leído y hemos hablado con la gente que hemos hablado. Nos animan a pensar que la filosofía hará por nosotros lo que tiempo atrás pensamos que podría hacer la religión: liberarnos del lenguaje, de la historia y de la finitud, y ponernos en presencia de lo atemporal. Llevan al filósofo a pensar que depende tan poco de la comunidad a la que pertenece que sus afirmaciones caerán sobre las personas aleatoriamente, como un rayo”

Para Cavell, pues, lo importante no es tanto combatir la sospecha de que la certeza tiene límites cuanto averiguar, a partir de esta verdad, qué arco de responsabilidad por lo posible se dibuja para el ser humano, allá donde no puede trazar fundamentos metafísicos para sus elecciones sin que éstos se desvanezcan como arañazos en el agua. Como si en cierto modo se defendiera a sí mismo, en varios de sus textos Cavell ha salido al paso de las acusaciones de “constituir una variante del escepticismo” vertidas sobre las *Investigaciones Filosóficas*, entre otros por Kripke⁴³, arguyendo que el escepticismo de Wittgenstein no es el tipo de escepticismo que identificaría un realista y que hacerlo supone ejercer una violencia interpretativa sobre el proyecto wittgensteiniano. Cuando un referencialista como Kripke toma la crítica a las reglas como el aspecto fundamental del desarrollo wittgensteiniano del tema del

⁴³ Cf. Kripke, S *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Oxford: Basil Blackwell, 1982, especialmente el capítulo 2, página 7 y siguientes. Para la réplica de Cavell, vid. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The Paul Carus Lectures, 1988 (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp 64-100 y *The Claim of reason, op.cit*, pp 45 y siguientes.

escepticismo sobre el significado, relega el crucial papel de los criterios a un segundo plano, desatendiendo así una cuestión decisiva para entender que Wittgenstein no es un escéptico; a saber, la importancia que concede al mundo de lo cotidiano como fuente de la racionalidad, sin por ello dar por sentada la apelación a la comunidad como método correctivo para el escepticismo de quien se aleja, en un acto de exploración, de juego –¿juego de niños?– de las rutas de sentido ya recorridas. Tal como lo entiende Cavell, el escepticismo de Wittgenstein no sería el tipo de escepticismo demoledor que se puede imaginar a partir de una interpretación descontextualizante o meramente lógica de la ya expuesta «paradoja de Wittgenstein» sino que el esfuerzo crítico de aquella parte de las *Investigaciones* o de los *Fundamentos de la Matemática* dedicados al estudio de las reglas, se dirige a señalar el hecho de que nuestra relación con el mundo no se agota en una relación de conocimiento, en un mero recuento de reglas que rigen un juego que parece no tener origen.

En última instancia, Wittgenstein trataría de no etiquetar como irracional aquello no racional que contienen las formas prácticas de precomprensión presentes en la base de nuestras formas de hablar, de nuestras formas de relacionarnos o nuestra moralidad. En vez de ello, trata de considerar este hecho como una invitación a imaginar otras formas de racionalidad. Tal como dice Cavell respecto a las normas morales en particular, hay diferencias que hacen de lo ético algo más que un juego de reglas; en el juego una equivocación o un paso en falso tiene como consecuencia lamentarnos sólo de no ser listos respecto al juego, en el segundo ámbito de asuntos humanos no se trata de ser más o menos diestro sino que un paso en falso nos conduce directamente a la condición de responsables. Por eso, tales diferencias “más que mostrar la irracionalidad de la moral, podrían ayudar a articular el tipo de racionalidad que le es propia”⁴⁴

Para finalizar, antes de entrar en la exposición de las diferencias entre el concepto de criterio en Wittgenstein, Austin y Cavell, deberemos hacer una breve exposición de la interpretación que Cavell efectúa en un célebre texto *The availability of Wittgenstein's later philosophy* contenido en el volumen *Must we mean what we say*. Este texto constituye uno de los más citados entre los estudiosos de Wittgenstein tanto por su heterodoxia como por la originalidad de su interpretación y nos ayuda a comprender la importancia que la investigación de nuestras formas de hablar cotidianas tiene para el desarrollo de una noción no dogmática de racionalidad y a la postre, de nuevas formas de entender lo

⁴⁴ Cavell, S. *The Claim of reason*, 325

racional puesto juego en asuntos éticos –incluyendo los políticos. En suma, en los asuntos de la vida en común

II. 3 Crítica de los criterios: hasta dónde llega el magisterio de Austin

El ensayo *Must we mean what we say* se escribe como refutación a un texto anterior, firmado por David Pole, en 1958 con el título de *The later philosophy of Wittgenstein*. El texto de Pole era muy crítico con las ideas del filósofo alemán, centrándose en la interpretación de la noción de juego como conjunto de reglas formalizadas. Esta visión es la que Cavell se encarga de criticar a su vez por considerar que no responde a lo que Wittgenstein quiso problematizar con su noción de *juego*. Así, la crítica de Cavell se centra contra dos puntos sostenidos por Pole en relación con la idea de regla, que es la clave en la que lee a Wittgenstein:

1. La corrección o incorrección en el uso de un lenguaje viene determinada por las reglas de ese lenguaje, y determinada significa aquí dos cosas: a. Que las reglas forman un sistema completo de movimientos dentro del lenguaje que hacen evidente donde se aplican tales reglas y donde no y b. Que allí donde una regla no se aplica, se infringe el juego
2. Allí donde no existen reglas, siempre se puede aplicar una nueva, pero esto cambia totalmente el juego.

Lo que Cavell critica de la descripción de Pole es el modo en el que retrata el aspecto de la corrección o incorrección en un lenguaje construido, haciéndolas recaer sobre la observancia de la regla. El lenguaje cotidiano, piensa Cavell, no depende de tal estructura de reglas ni la ausencia de éstas hace incorrecto su funcionamiento. De hecho, el concepto central de gramática había sido desarrollado por Wittgenstein justo contra la imagen del lenguaje como un cálculo de reglas fijas.

En contra de la interpretación de Pole, Cavell argumenta que Wittgenstein invoca e inventa juegos que no son concebidos como contextos donde “uno observa reglas” sino como contextos donde el mismo fenómeno de que haya reglas *pueda ser investigado* –sus condiciones de posibilidad, por decirlo en términos kantianos. Las reglas no determinan lo que el juego es sino que el juego es el lugar donde intentamos comprenderlas.

Jugar un juego de lenguaje, por lo tanto, no es una cuestión de “citar o aludir a una regla” sino que podemos aprender un nuevo juego sin ni siquiera haber aprendido o formulado esas reglas con anterioridad. Sin embargo, no podríamos jugar a un nuevo juego sin saber previamente “jugar a juegos”, esto es, sin manejar el concepto “juego” y la disposición práctica asociada al mismo. Jugar un juego no depende, pues, de la observancia de reglas sino que las reglas mismas son el testimonio de convenciones de tipo práctico anteriores a ellas, de eso que Wittgenstein llama “formas de vida”. Se puede decir que Cavell adopta una actitud naturalista al respecto, cuando dice que “el discurso humano y la acción, la cordura y la comunidad descansan nada más, pero también nada menos, que sobre ello”⁴⁵ sobre estas disposiciones prácticas. El que veamos esto como una magra base racional o como la única disponible en realidad depende de lo que le pidamos a una concepción del lenguaje y a su capacidad de referirse al mundo.

El concepto de regla, tal como lo usan los filósofos del lenguaje ideal, conduce para Cavell, igual que se lo pareció a Wittgenstein, a una visión distorsionada del lenguaje. Pero hay una consecuencia especialmente importante para Cavell que no está explicitada en Wittgenstein pero que se encuentra en su pensamiento intensamente moral. Por similares razones a las aducidas hace un momento, al convertir el fenómeno del lenguaje en algo describable mediante reglas que aspiran a forzar a la realidad a comportarse de acuerdo a ellas, se provoca que términos como “decisión” de seguir una regla aparezcan desenganchados de sus conexiones con conceptos como “responsabilidad” o “compromiso” con el espacio de posibilidades en los que tienen lugar, ya que se los desvincula de las gramáticas que conectan mundo y palabras. De esta manera, se inhibe la exploración crítica del espacio ético desvelado por la visión del lenguaje cotidiano y de las formas de vida como una manera integral o sinóptica de situarnos en el mundo. La gramática de nuestro lenguaje determina un espacio lógico de posibilidades y el mundo determina cuáles de ellas son efectuadas en ciertas formas. Pero si se pierde esta noción del espacio de posibilidades de cursos de acción como espacio ético, se pierde ese “mar de responsabilidad” que nos hace visualizar la evaluación crítica de lo que realmente decimos cuando decimos algo, más allá de lo que queremos decir intencionalmente.

Si hubiera un epígrafe de las Investigaciones filosóficas donde pudiéramos considerar resumida la posición del texto de Cavell al respecto de la diferencia entre lo que decimos y queremos decir sería el § 445 donde

⁴⁵ Must we mean, p. 52

Wittgenstein dice que “En el lenguaje se tocan expectativa y cumplimiento”. Allá donde se tocan expectativa y cumplimiento se delimita un espacio no sólo lógico sino también moral, pues las personas no acatan sólo órdenes o simplemente siguen reglas sino que actúan en un espacio donde esto bien podría no ocurrir. De no existir esta contingencia, la de *expectativa* y *cumplimiento* no sería una distinción con sentido. Si cabe distinguir, pues, entre lo que se espera que suceda y lo que, de hecho sucede, cabe dibujar un espacio ético. La capacidad de ser un agente ético es un aspecto de la capacidad de ser, en general, un agente⁴⁶ Sólo quien puede, en efecto, hacer algo puede ser interrogado en términos de deber – eso ya lo dijo Kant- y poder, en este caso, está vinculado a una posición en la que uno está vinculado a otros en una forma de vida, que ha de consentir o disentir, pero en cualquier caso, vivir como “posición” relativa a otros, un marco de expectativas en la que se adquieren deberes y compromisos, empezando por el marco en el que éstos son vehiculados, el lenguaje. En un mundo donde las consecuencias de la acción pueden ser complejas, interrelativas y ramificadas de múltiples maneras, los cursos de nuestras acciones implican la existencia de conjuntos de preferencias o compromisos que no son realmente “sólo nuestros”. *Aquello que se ha hecho* puede soportar muchas descripciones diferentes pero la aceptabilidad de unas o de otras dependerá de lo que de hecho sucedió como resultado de nuestras acciones. Estos hechos nunca son obvios al agente sino que dependen para su esclarecimiento⁴⁷ de la *presencia de otros*, esencial para comprender de qué somos responsables, la posición que ocupamos y en la que se nos puede pedir cuentas de lo sucedido –y, en ocasiones, la única manera de saber lo que realmente hemos hecho-. El compromiso con la práctica del debate ético nos indica una fuente esencial de nuestra identidad en el mundo: nos delimita aquello de lo que se nos puede pedir cuentas y nos revela tanto una idea de «yo» como una idea de «nosotros» En ambos casos, se trata de posiciones de autoconocimiento, desde diferentes niveles de enunciación. Suponiendo que las acciones humanas son siempre dirigidas a fines, sean estos o no evidentes para el agente, cualquier acción es identificable como una acción concreta sólo en referencia a la meta hacia la que se dirigía –y, en ausencia de tal información, es imposible decir a ciencia cierta qué se proponía realmente el agente. No obstante, lo cierto es que hay un conjunto de cursos alternativos de acción de

⁴⁶ V. Mulhall, S Stanley Cavell: *Philosophy's Recounting the Ordinary* (Nueva York: Oxford University Press) p 47

⁴⁷ Tal como ya vio Arendt: “what the storyteller narrates must necessary be hidden from the actor himself”. V. Arendt, H. *The human condition* (Chicago: Chicago University Press, 1958) p 152

entre los cuales el agente elige uno, espacios determinados por deseos, compromisos y cuidados, de manera que la elección de uno de estos cursos revela, por implicación, la importancia relativa que estos factores tomaron finalmente en la conducta del agente. Las formas en las que deberes y compromisos son unas formas sometidas a debate público, a ejercicio de la voz, hacen uso en gran medida de lo que Cavell llama, a partir de Austin⁴⁸, «elaborativos» o, lo que nosotros llamaríamos dar explicaciones a los que concede un peso específico ético muy elevado. Así, para Cavell, fuera del espacio de las prácticas definidas –o de las prácticas consistentes en seguir una regla explícita-, o sea, en el mundo ético cotidiano de cada día, a menudo fallan nuestras intenciones. Saber lo que uno está haciendo, lo que va a hacer o lo que no ha hecho no puede ser algo que se vea intuitivamente a partir de la acción misma. Saber lo que uno ha hecho es *elaborar discursivamente la acción*, a saber, decir lo que se ha hecho cuando a uno se le pide cuentas en las formas debidas, excusarse o justificar cuando sea necesario. El aforismo 108 de Nietzsche en *La genealogía de la moral*, relativo a que no hay fenómenos morales sino interpretaciones morales de los fenómenos es puesto en juego aquí para alumbrar un tipo de racionalidad a partir de los desafíos éticos del día a día, una racionalidad que es propia de la práctica de la fineza moral que nace en el ejercicio continuado de nuestra capacidad de juicio. El símil que usa Cavell⁴⁹ es el siguiente:

“Lo que uno hace o fracasa en hacer son los hechos permanentes de la historia, y la raíz de la responsabilidad. Pero el tronco y las ramas de la responsabilidad son aquello que le hace susceptible de tener que dar explicaciones –answerability-. Allí donde mi conducta hace emerger una pregunta mis respuestas han de ser elaborativos. Hasta aquí he descrito los argumentos éticos como aquellos cuya cuestión clave es determinar las posiciones de responsabilidad que asumimos o que estamos dispuestos a asumir y tal debate es necesario precisamente porque el terreno por donde se extienden nuestras preocupaciones, compromisos e implicaciones de nuestra conducta no son obvios; precisamente porque el «yo» no es obvio para el «yo». En la medida en que tal responsabilidad es la materia de la que versa el argumento ético, lo que hace racional al argumento ético no es la suposición de que en cada situación hay una

⁴⁸ V. Austin, J.L. *Philosophical Papers* (3ra edición) (Oxford: Oxford University Press, 1979) especialmente “A plea for excuses”. Resulta especialmente conmovedor el hecho de que vincule el hecho de sentir que uno tiene que explicarse, que debe palabras, a la sociabilidad, definida en tres ejemplos de acción inmejorablemente elegidos “el juego del descubrimiento, los placeres de la cooperación y la satisfacción de alcanzar un acuerdo”. Cfr. p 175 y ss

⁴⁹ V. Cavell, S. *The Claim of reason*, p 312 [traducción AG]

sola cosa que se debiera hacer y que esto debe saberse ni tampoco en la suposición de que llegar a un acuerdo sobre lo que se debe hacer se pueda hacer sobre la base de métodos racionales. Su racionalidad reside en seguir los métodos que conducen a un conocimiento de nuestra posición, de donde nos encontramos *situados*; en suma, a un conocimiento de nosotros mismos”

Como veremos en la última parte de este capítulo, el uso del «nosotros» propio de los deberes discursivos de hablantes en contextos que pretenden construir un marco racional de debate ha de extenderse a otro uso legítimo de la voz, del «yo», en el que se reconoce la confrontación de mi deseo –o de mi dolor, o de mi ira...- con el de otro al que señalo, al que individualizo, que “me debe palabras” precisamente en ese enraizamiento común al que señala el concepto del discurso como espacio ético. Son los “enunciados pasionales” con los que Cavell desea extender los realizativos de Austin, enunciados que se nutren del vocabulario aportado por eso que el mismo Ayer describió como la función expresiva de los enunciados éticos –y que procede de la literatura, de la poesía, del cuerpo, del placer, de todo eso que nos hace también humanos.

Must we mean what we say es una larga reflexión sobre la faz social de los criterios y de las potenciales implicaciones éticas y políticas presentes en la constatación de que la intención se halla encajada en instituciones humanas y estructuras de expectativas y deberes que la hacen inteligible y le dan dimensión pública. A esto que puede parecer una obviedad después de la aportación de figuras como Habermas o Rawls, le añade Cavell una vuelta de tuerca que complica la cuestión: El hecho de que podamos ser expresivos más allá de lo que queremos decir ¿no amplía nuestra condición de agentes moralmente responsables en un sentido más allá que el del acatamiento de normas? Cavell se ocupa de mostrar cómo esto nos señala como coautores de un espacio de posibilidad, de la conexión existente entre nuestras gramáticas y formas de vida allá donde se tocan nuestras expectativas y nuestras acciones: el lenguaje. La manera en la que hablamos por otros y consentimos que otros hablen en nuestro nombre.

En este ensayo, Cavell va mostrándonos cómo la manera en la que decimos e implicamos cosas a diario tiene profundas consecuencias filosóficas sobre materias tan graves como las distinciones descriptivo/normativo y hechos/lenguaje. Para ello, procede a una defensa de los métodos de Austin –y de los filósofos del lenguaje ordinario oxonienses, en general- contra las críticas de Benson Mates, un positivista lógico. Cavell diseña su narración de la disputa sentando las bases de la postura de los filósofos del lenguaje cotidiano,

consistente en señalar que muchos de los problemas filosóficos consisten en un empleo desviado de las palabras respecto a sus usos cotidianos, de modo que hacen suya la divisa de origen wittgensteiniano de rescatar a estos términos de las “garras” de la metafísica para delinear sus usos ordinarios, disolviendo los problemas a los que ello daba lugar. La práctica de recolectar criterios se plasmaría metodológicamente en la producción de «declarativos categóricos» consistentes⁵⁰ en, primero, citar *ejemplos* de lo que decimos cotidianamente – enunciados del tipo “Generalmente decimos X ... no decimos Y” y, segundo, acompañar en ocasiones esta recolección con *explicaciones* acerca de lo que se implica en ellos “cuando decimos X es porque queremos decir que...”. Finalmente, un tercer tipo de criterios recopilados son las *generalizaciones*, que se apoyan sobre los dos tipos anteriores de usos que el filósofo del lenguaje ordinario está entrenado para detectar.

La crítica que realiza Mates a este programa filosófico se centra en sugerir la debilidad racional de sus métodos de trabajo y, con ello la relevancia de sus aplicaciones. Tomando un ejemplo sobre intencionalidad interpretado de modo diferente por Ryle y Austin –que se resume en el hecho de tanto para Austin como para Ryle no podemos decir automáticamente que una acción que no sea involuntaria sea automáticamente involuntaria, aunque no se ponen de acuerdo en el nivel de evidencia aducido, el de los ejemplos para Austin y el de las generalizaciones para Ryle- Mates concluye que las diferencias que dividen a Ryle y a Austin manifiestan que lo que estos dos filósofos están discutiendo no son asuntos filosóficos serios, sino simplemente sus aproximaciones intuitivas al significado de una expresión que, al carecer de mecanismos de generalización tales como métodos de encuesta cuantitativos para ver el número de casos donde funciona lo que dice Austin o la interpretación que da Ryle de los mismos hechos, prueban que en realidad no se está discutiendo nada que no sea las particulares posturas de dos profesores de filosofía. Cavell reprende precisamente esta línea de crítica al programa de la filosofía del lenguaje cotidiano por juzgar los métodos de los oxonienses de acuerdo con presupuestos positivistas, pasando a ofrecer él mismo una defensa que, como todas las buenas defensas, consiste en una detallada explicación de las propias posiciones.

En primer lugar, la apelación a la necesidad de evidencia por acumulación empírica que realiza Mates no tiene sentido, piensa Cavell, desde el punto de vista de los métodos de la filosofía del lenguaje cotidiano. Los nativos de un idioma no necesitan evidencia de lo que se dice en el lenguaje

⁵⁰ Cfr. Cavell, *Must we mean what we say*, p. 3

porque ellos mismos al usarlo son la evidencia. Intentar argumentar de esta forma –o quejarse por su falta- tendría el mismo sentido que dar evidencia empírica, mostrando nuestro cuentakilómetros, de que *en efecto* hemos viajado de “España” a “Alcalá”.

En segundo lugar, Cavell efectúa una cuidadosa inspección del uso de los términos “voluntario” e “involuntario” como par de opuestos conceptuales para indicar la manera de reconstruir una red de fondo de sentido compartido, donde tal distinción deja de ser aplicable. Dicha inspección revela el hábito pernicioso de identificar «antítesis lingüísticas» con «lógicos contradictorios». El error consiste en pensar que el término “voluntario” deba aplicarse a todas las acciones que no sean involuntarias. No todo lo que no carece de intención revela, por ello, necesariamente una intención. Lo que revela es, desde luego, otra cosa. Un ámbito de acciones que no son ni voluntarias ni involuntarias.

Al hilo de esta cuestión, pronto comienzan a surgir al filósofo del lenguaje cotidiano unos ramales de preguntas que conducen a interrogarse sobre la relación entre lo que las palabras dicen y las expectativas bajo las que se dicen. Entre lo que decimos –say- y lo que deberíamos decir con ellas –must say. Este must funciona como el ámbito donde se implica algo, un trasfondo de expectativas sobre lo que las palabras significan basado en su uso. Así, se desvela un nuevo espacio de acción –y de ética-, el de la colaboración o no, el consentimiento o no, las formas de construcción activa de estos marcos una vez que tomamos consciencia de ellos.

El filósofo del lenguaje cotidiano sostendría así que si yo digo A donde pasa B, pero B no es un caso de A, estoy usando mal A, distorsionando su significado. La explicación que daría un filósofo positivista de este suceso sería bien distinta. Diría simplemente que tal relación no es lógica, aludiendo a argumentos del tipo “si A entonces B” y “ si no B” “Entonces no A”. El problema es que desde el punto de vista del lógico se establecen relaciones entre enunciados, pero se pierde de vista el tipo de relaciones que los enunciados guardan con el mundo. La relación entre palabras y mundo que aparece en la lógica de los lógicos es “convencional” y sirve para detectar sólo unos niveles de funcionamiento del discurso. Para dar cuenta de las situaciones en las que suceden los enunciados –que no responden a la relación lógica entre los mismos- los lógicos positivistas usan entonces una distinción, semántica y pragmática, relegando la pragmática a un carácter, por así decir, no lógico.

Ahora bien, piensa Cavell, esta manera de computar el valor pragmático de una expresión es reduccionista. Porque aun cuando la relación entre A y B

no fuera lógica tampoco se sostiene que, por ello, deba ser no lógica. Decir que la relación entre A y B no es lógica equivale aquí a decir que nada se sabe de B a partir de A, que nada los vincula. De nuevo, el hábito de pensar en términos dualistas impide hacer emerger el *tertium non datur*. Lo que Cavell quiere hacernos ver es que *hay un elemento de necesidad entre A y B* que no responde a los procedimientos estándar de la lógica positivista, una implicación que ésta no entiende, no detecta con su método. Las “implicaciones pragmáticas” no están regidas explícitamente por reglas y, en consecuencia, no pueden ser comprendidas en términos de una lógica deductiva –o inductiva-. Es necesario explorar ese *tertium* inventando nuevos caminos o métodos. En ese ámbito ignoto no lógico pero tampoco ilógico se da *nuestro sentimiento de que existe una determinada necesidad* en la manera en la que decimos determinadas cosas, emerge un fondo o forma de vida, que responde a una función que Cavell sugiere como categorial –como *überhaupt*, o en el sentido kantiano- de modo que, más que en la lógica formal, se encuadrarían en una especie de Lógica Trascendental.

Tratar de ignorar el problema que nos presenta la indagación de esos marcos convierte, según formula duramente Cavell, a la Lógica Formal no en un “garante del conocimiento” sino en su sustituto. La filosofía consciente de estos problemas e interesada en hacer emerger esos marcos preconceptuales debe hacer acopio del material o evidencias que tenemos más a mano y de manera más desconocida: nuestras propias formas de hablar como hablantes competentes de una lengua. En otras palabras, podemos desplazarnos de “España” a “Alcalá” sin utilizar kilómetros como forma de dar cuenta de esos movimientos.

El espacio de implicaciones pragmáticas es un espacio que se revela entonces teñido de consecuencias éticas. Es el ámbito donde surge la pregunta que da título al ensayo “*Must we mean what we say?*” – cuya luciferina dificultad de traducción nos obliga a alargarlo del siguiente modo: *¿debemos –¿y deberíamos?- querer decir lo que decimos?*. Se hace referencia, por un lado, a nuestra necesidad de hacernos inteligibles a los otros –debemos querer decir, usar de modo inteligible determinadas palabras, consentir el marco. Pero también, en esa pregunta, en ese *Must*, está contenida la cuestión de si el marco es, por su necesidad, algo que no cabe discutir, o si, por el contrario, cabe una relación crítica con él que haga emerger la pregunta *Must?* como pregunta ética, es decir, *¿deberíamos querer habitarlo en esa configuración concreta de sentido o deberíamos intentar querer cambiarlo, no con-sentirlo?* El repertorio de interrogaciones de carácter –no evidente- ético que surgen del ensayo de Cavell es esclarecedor y terrible por igual. El hecho de que los términos se empleen de

forma habitual se ve acompañado por la circunstancia de que los otros infieren cosas de nuestro empleo de los términos. Unos y otros con-sentimos, nos movemos, desafiamos o hacemos uso de ese espacio de implicaciones pragmáticas. Nuestros malentendidos, por esta razón, no son simplemente “malos usos de las palabras” sino que el acento recae sobre lo que significa “usar mal” las palabras, y más aún, sobre lo que nos desvela el carácter de que éstas se “usan” precisamente porque hay un trasfondo de expectativas sobre cómo usarlas, sobre cómo funcionan. No es sólo un espacio lógico sino también un espacio antropológico. Usar el lenguaje es usar algo impersonal, sin esencia, pero que, con todo, nos compromete y nos hace responsables de esos usos. Como dice Cavell⁵¹ “aprendemos el lenguaje y el mundo de manera conjunta, éstos son construidos y distorsionados a la vez y en los mismos lugares”

Cavell introduce la última batería de argumentos de su ensayo mediante una frase de Austin: necesitamos recordarnos –o descubrirnos qué deberíamos decir y cuándo [*what we should say when*]. Lo hace con la delicadeza de razonamiento que le caracteriza, señalando la siguiente observación⁵² al respecto del *what we should say* austiniano “nótese que ese “diría –should say” no se deja intercambiar por el “debería decir –ought to say ” ni por un “diría –would say” a secas. Simplemente, dice Cavell, esta especie de Cueva de Sésamo *no cederá sus secretos* a la pregunta “¿Es descriptivo o normativo?” Como se ve, aquí nos topamos con otra labor de funambulismo en la traducción. La forma inglesa *should* se usa unas veces con valor prescriptivo y otras simplemente como condicional. A veces, por tanto, es intercambiable con “ought to” y otras con “would” pero nunca exclusivamente ni de manera determinante sino, justamente, en función del caso. De esta admirable ambivalencia y variabilidad Cavell destila el problema, el secreto, entre normatividad y normalidad, en *juzgar el caso*.

Con este nuevo movimiento en la alineación mundo-lenguaje Cavell retoma un tema que ya ha aparecido al hablar de la complementariedad reglas-enunciados, a fin de discutir dos ideas que considera erróneamente planteadas, a saber: uno, que los enunciados descriptivos se opongan a los prescriptivos y, dos, que los enunciados prescriptivos sean ejemplos típicos o casos de los enunciados normativos.

⁵¹ Cavell, S. *Must we mean what we say*, p 19 nota 17..

⁵² *Ibidem*, MWM, p 20

Para Cavell, denunciar la confusión de oponer *descriptivo* a *normativo* no se refiere al mero hecho de que las reglas tengan su contrapartida en enunciados descriptivos sino que intenta señalar hacia la importancia que tiene la diferencia entre ambos, el hecho mismo de que exista tal diferencia. Lo que caracteriza a la acción es su contingencia, su “poder ser de otro modo”, poder ser, por tanto, “erróneamente ejecutada” respecto a una regla. Por eso los enunciados descriptivos no se oponen a los normativos, sino que más bien los presuponen; no podríamos efectuar eso que llamamos describir incluso allí donde no parece que estamos valorando nada –“X lo hizo o Fulano no lo hizo”- sin un sentido que el lenguaje nos da de las maneras normativas de describir, el cómo uso esta diferencia posible en la acción que me permite precisamente describirla– en términos de “ser hecha de este modo o de este otro”- con respecto a una regla, pero también describirla en términos de existencia haber sido “hecha o no hecha”.

El segundo punto se extiende más allá, hacia otro problema ulterior en la relación entre enunciados, esta vez entre normatividad y prescriptividad. Cavell sostiene el argumento de que si los enunciados normativos son aquellos que se usan para crear o instituir reglas, entonces los enunciados prescriptivos no pueden meramente funcionar como casos o ejemplos de enunciados normativos. De aquí surge su noción de “Declarativos Categóricos”

Establecer una norma, argumenta Cavell, no es indicarnos *cómo debemos* ejecutar una acción sino mostrarnos *cómo se ejecuta para hacerla, cómo se hacen cosas*. El acento en lo primero que hemos dicho recae sobre el aspecto imperativo, el “deber”, pero en lo segundo recae justamente sobre un “cómo”.

Cuando se nos dice lo que deberíamos hacer, cuando alguien apela a una norma, no por ello se instituye la norma misma -para cubrir el caso en cuestión- sino que más bien el apelar a ella presupone la existencia de tal norma –presupone que *hay aquí, en este caso*, algo que sería correcto hacer. La distinción es sutil y compleja, pero muy importante. Cavell⁵³ afirma que “decirnos lo que deberíamos hacer –ought to- implica una apelación a una regla preexistente pero no puede constituir el establecimiento de esa regla”, esto es, no puede fundarla. No está apelando en la misma manera que un “must” apelaría a un marco normativo acabado sino que está buscando esa regla, suponiendo que la hay. Y no puede fundarla precisamente porque lo que está expresando es una instancia subjetiva, una posición en la que se apela a la norma, pero que, por ello mismo, ha de ser hecha pública. Esto nos conduce al viejo problema del

⁵³ Ibidem, *MWM*, 23

juicio y de la problemática relación entre pluralidad de los casos y emergencia de las normas.

II. 4 Prácticas de intersubjetividad: razones en acción y razones en la acción

Se podría objetar que a veces apelamos a reglas que nuestro interlocutor no comparte, pero esto no muestra en último término que estemos intentando fundarlas por cuenta propia. Ni tampoco que lo que estamos intentado expresar sea una mera arbitrariedad. Lo que esa situación expresa es que estamos ante un caso para el cual, en realidad, no tenemos una regla al que apelar; el juicio que se nos plantea como desafío parte, pues, del caso en busca de la regla, pero no significa que la interacción moral basada en una apelación subjetiva a una regla esté por ello condenada a ser meramente arbitraria. Por lo mismo, tampoco la mera existencia de una regla se autojustifica. Hasta las justificaciones, dice Cavell, requieren justificación. Asumir que una regla o norma queda justificada automáticamente por apelar a ella tan solo sirve para hacerla débil o tiránica. En otros lugares de su obra, Cavell ha hablado precisamente de la reivindicación de otros tipos de racionalidad manifestados en los juicios estéticos y en los juicios éticos, racionalidades que no se corresponden con modelos trascendentalistas de racionalidad, justamente por incluir o partir del momento de la particularidad, o, en otras palabras, por trabajar desde la diferencia, manejando la subjetividad en vez de desterrarla de la formación del juicio.

Cavell sitúa el origen de este conjunto de problemas en una insuficiente comprensión de la acción, basada en una incompleta o dogmática imagen de cómo funcionan complementariamente las reglas y los enunciados que apelan a ella, concretamente cuando asumen que lo único que *nos vincula* –eso a lo que nos referimos cuando decimos que una norma es vinculante– son los imperativos. Aquí Cavell distingue el ser humano real y cotidiano del ser perfectamente integral al que se refiere Kant con su imperativo categórico –un ser que actúa cabalmente conforme al supremo principio de moralidad–. Cavell recorre, kantianamente, el camino al revés de cómo se interpretan los imperativos, como normas coercitivas desde el exterior. El que debe descender a lo humano es el imperativo y no al revés. El imperativo categórico constituye un ideal que nos necesita a nosotros, criaturas imperfectas, llenas de contradicción, precisamente para *tomar cuerpo, encarnarse*. Así, el imperativo categórico, aplicado en la esfera de la acción humana cotidiana, la acción de ese

de este tipo de criaturas no autoevidentes que somos, se transforma en lo que Cavell denomina «Declarativos Categóricos» –descripciones de reglas- que nos dicen *no lo que hemos de hacer para ser morales sino lo que de hecho hacemos cuando lo somos*. Cavell no niega que las reglas se asocien a veces con imperativos, sólo advierte que no siempre van juntos. Es esencial así pensar la diferencia entre imperativo y regla, entre lo que nos mantiene unidos y aquello que explicitamos como vinculante para captar el mundo ético contenido en los usos del lenguaje. La investigación de Cavell inspecciona precisamente en los usos lingüísticos las condiciones de posibilidad de la acción conforme a reglas, intentando delimitar formas de racionalidad práctica en el origen de las normas, que no son racionales de manera lógica –ni trascendentales en el sentido kantiano-, pero tampoco irracionales; que ya *están ahí*, en la base del funcionamiento de las reglas que rigen la convivencia humana y sus formas discursivas.

Volviendo, por un momento, a los verbos ya mencionados y a su relación con la acción humana y con el problema de interpretar la complementariedad práctica existente entre *descriptivo* y *normativo* como una mera oposición lógica, Cavell nos muestra cómo no todos los “deberes” funcionan de la misma manera y buena parte de la atribución errónea de funciones trascendentales al discurso ético comienza por no distinguir el matiz entre “deber” y “deber algo”. Para Cavell, la peculiaridad lingüística que comparten los verbos como “must” –*tienes que, has de, etc*- consiste en que no pueden ser el verbo principal de la acción descrita en un enunciado. Su uso no es el de prescribir una nueva acción –no tiene sentido algo así como “deber deber”- sino que su propósito es establecer una acción en un marco en el *que es relevante anteriormente*. Alguien debe reír, cantar, no insultar etc pero los verbos del tipo que venimos comentando nos indican que “reír”, “cantar”, “no insultar”, se efectúan contra un trasfondo de sentido, en el que deben o no deben ser hechos. No nos dicen “ríe” sino “debes reír”. Por decirlo en términos de Wittgenstein, el lenguaje no gira en el vacío.

Otra distinción importante es la existente entre decir “tienes que”-you must- y decir “deberías” -ought to-. El “yo debería” implica que hay una alternativa, un juego de posibilidades, una vacilación. El “Must” no. La diferencia entre unos y otros nos remite a una distinción más: la distancia que separa a “ought to” de “must” es la misma que existe entre principios y reglas, esto es, una diferencia relativa a la cuestión de si cabe hacer una distinción de grado en la acción –bien o mal, mejor o peor- o simplemente que la acción no se hace. Si no se cumple el deberías –you ought- se hace, de todas formas, la acción, ya sea en un grado menor o mayor, pero si no se cumple el *debes* –must- la acción no se realiza en absoluto. Por poner un ejemplo: un manual nos

dice lo que debemos –must- hacer para jugar al ajedrez, no lo que deberíamos –ought- hacer para jugar al ajedrez. O lo hacemos o no lo hacemos, o jugamos al ajedrez o no jugamos, eso es lo que nos prescribe la regla. Esta diferencia tiene una extensión en la existente entre gramática y retórica, entre lo que distingue si algo *se hace o no se hace* o bien sólo los grados o diferentes modos en los que algo ya se está haciendo.

La significatividad de los declarativos categóricos reside en, suma, en el hecho de que nos muestran que las “implicaciones pragmáticas” son intencionadas, se apoyan en “querer decir” cosas aunque de hecho no sepamos lo que estamos implicando, es algo de lo que somos responsables *Decir algo*, formula Cavell, nunca es *meramente decir algo*. De ahí que el filósofo del lenguaje cotidiano no tenga como aspiración instituir normas ni tampoco garantizarlas sino algo bastante más modesto, confirmar o probar la existencia de normas, de una normatividad ya contenida, presente y posible en el lenguaje⁵⁴ Darnos a saber qué formas y en qué contextos son normativas para hacer las cosas que hacemos usando el lenguaje es parte de su tarea, mostrándonos así que *hablar juntos* es, en ciertos contextos, *actuar juntos* y que las dificultades de lo primero no son menos reales que las de lo segundo, sino que caminan de la mano trazando algo de lo que nos debemos hacer cargo. Tal como hemos dicho antes, aprender un lenguaje y aprender un mundo son lo mismo, el error es suponer que el uso de una palabra pueda ser sólo una mera función expresiva de un estado interno del hablante o bien una mera cuestión de semántica. Tal como dice Cavell, la *intension* no es un sustituto de la *intención*, ni exime de su consideración. De hecho ambas proceden de la misma raíz latina, *intendo*, “tender hacia...”

El magisterio propio de un filósofo como Sócrates, nos cuenta Cavell, es el de conducir a sus antagonistas a retirar sus definiciones no porque no sepan lo que sus palabras significan sino porque no saben lo que sus palabras “quieren decir” o implican, conduciéndolos así a desembocar en paradojas, pero también mostrando, en su intención de extraviarlos momentáneamente, el camino del autoconocimiento que sólo puede proceder desde un conocimiento más profundo de lo que somos en común y de lo que podemos llegar a ser. Así, dice, Cavell, Sócrates muestra cómo buscando definiciones es posible conducir, con mano izquierda, poco a poco, a los instruidos desde la auto-afirmación –la afirmación subjetiva y la definición privada- al camino de vuelta a casa, a la

⁵⁴ *Ibidem*, MWM, p 32.

comunidad. Pero renovando, profundizando y articulando nuestra comprensión⁵⁵ en ese extravío.

Como si de una enorme elipsis temporal se tratase, podemos viajar por la historia de la filosofía, considerada como textos por problematizar, de Sócrates a Wittgenstein, de maestro a maestro. De maestro de la potencia de la palabra a maestro del silencio, del límite de la misma. Viajar empezando desde un punto y todo para volver al mismo punto; eso sí, ya cambiados por el viaje.

Así, Cavell, al final de su texto sobre el valor de la filosofía del último Wittgenstein⁵⁶ se pregunta, al respecto del párrafo 116 de las *Investigaciones Filosóficas*⁵⁷ qué sentido tiene que todo lo que hayamos hecho sea traer de vuelta las palabras desde su uso metafísico a su uso cotidiano. Mostrar, dice Cavell, que no sabemos lo que estábamos diciendo, que no sabemos lo que nos estábamos haciendo a nosotros mismos. ¿Qué tipo de conocimiento es éste?

La respuesta que Cavell ofrece parte de la proposición 89 de las *Investigaciones Filosóficas* “Una aspiración a entender el fundamento o esencia de lo que la experiencia enseña. Pero no como si debiéramos para ello rastrear nuevos hechos: es más bien esencial a nuestra investigación el que no queramos aprender nada *nuevo* con ella. Queremos *entender* algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues esto es lo que, en algún sentido, parecemos no entender”. Y termina por afirmar un paralelo entre la empresa de Kant y Wittgenstein separada por la distancia de un viaje por la filosofía y sus “hechizos del lenguaje”: “es un conocimiento de lo que Wittgenstein quiere decir con «gramática» - el conocimiento que Kant llama «trascendental»⁵⁸ Así, si para Kant la «ilusión trascendental» era la de que podemos trascender las condiciones del conocimiento posible, para Wittgenstein, dice Cavell, no sólo sería una ilusión pensar que podemos conocer las cosas-en-sí sino también la de que no. De nuevo volveríamos al ejemplo de un viaje sin cuentakilómetros como un método propio de la filosofía pluralista, de esa filosofía que Wittgenstein concebía como diferentes métodos o caminos⁵⁹

⁵⁵ *Ibid.* MWM, p 43

⁵⁶ Cfr. “The availability of Wittgenstein’s later philosophy” en *Must we mean what we say*, op.cit, 63 y ss

⁵⁷ “Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”

⁵⁸ *Ibid.* MWM, p 64

⁵⁹ Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*, § 133.

Estos métodos, para Cavell⁶⁰ son métodos para adquirir autoconocimiento –que incluyen cosas tales como el psicoanálisis, la escritura, asociaciones y recuerdos etc. El objetivo es establecer si puedo hablar por otros a partir del conocimiento que he aprendido sobre mí mismo⁶¹. El camino se revela, una vez más, de ida y vuelta. Pues también sé cosas que los otros desconocen que saben o desconocen que no saben. La pregunta, como dijo Wittgenstein, “era en realidad temporal y personal”⁶² No obstante, la respuesta a si puedo hablar por otros a partir de lo que sé de mí es negativa: un ser humano puede ser un enigma para otro,⁶³ como si perteneciera a *un país extraño, donde las cosas se hacen de otro modo*. Saber que no podemos encontrarnos en los demás plenamente es saber que no podemos –que no debemos- hablar por ellos sin ser conscientes de la imposibilidad de hablar por otro y que paradójicamente esa es la tarea, hacer lo imposible. Hablar por otro, siendo consciente de que mi certeza de que emitan los mismos juicios que yo, tal como vio Kant, no es total. Buena parte del esfuerzo posterior de Cavell se ha orientado así a establecer condiciones de racionalidad que respeten la irreductible diferencia que reina entre nosotros, pero que nos permitan emitir juicios adoptando puntos de vista que cuenten con los otros. Esto implica, pues, insertar la subjetividad en el proceso de racionalidad. Para Cavell, “la epistemología clásica se ha concentrado en el conocimiento de objetos, no en el conocimiento de personas”⁶⁴ y eso ha sido continua fuente de error y de desdicha en la historia de la racionalidad: “nuestro problema no es que carezcamos de métodos adecuados para conocer la naturaleza sino que no seamos capaces de impedir que nuestras mejores ideas –incluyendo nuestras ideas sobre el conocimiento de la naturaleza- se *ideologicen*”⁶⁵

Así, respecto al papel del sentimiento en el discurso⁶⁶ y la conducta, Wittgenstein ha aclarado que lo que haya de experiencial en el uso de una palabra no es un elemento de la misma, no una recurrencia identificable cuya

⁶⁰ *Ibid.* MWM, p 66

⁶¹ *Ibid.* MWM, p 67

⁶² *Investigaciones Filosóficas* II Parte, p. 409

⁶³ *Investigaciones Filosóficas* II Parte, p. 511

⁶⁴ *Ibid.* MWM, p 50

⁶⁵ *Ibid.* MWM p 69

⁶⁶ Es una idea que posteriormente Cavell ha desarrollado con lo que él llama “enunciados pasionales” –passionate utterances- como extensión y complemento de los realizativos austrianos. Los concibe como instrumentos para insertar la subjetividad en la imagen del funcionamiento del lenguaje cotidiano y de la publicidad del discurso. Se plantea la relación de las pasiones con el discurso filosófico, para poner en cuestión la tendencia del mismo a minimizar el papel de las pasiones en la vida humana. Ver, Cavell, S. *Philosophy the day after tomorrow* (Harvard: University Press, 2005). Capítulo 7

presencia asegure el significado de una palabra o cuya ausencia la prive de él. Los sentimientos –como las intenciones, esperanzas, deseos- son expresados en el discurso y en la conducta de manera general y el problema del conocimiento de uno mismo y de los otros se plantea a través de múltiples distorsiones de esta expresión. En cualquier caso, Wittgenstein nunca sostiene el autoconocimiento como una imposibilidad de conocerse ni tampoco como una autoevidencia al estilo de las filosofías de la conciencia. Lo que sostiene –y lo que Cavell le hace compartir con Freud- es que nos conocemos por un rodeo a través de lo que hacemos, sabiendo y sin saber. Comenzando por la diferencia entre lo que decimos y lo que queremos decir, en la que “el *self* se oculta en la afirmación y en la acción y se revela en la tentación y en el deseo”⁶⁷, en revolucionarias extensiones de nuestro conocimiento y de los límites del mismo.

⁶⁷ *Ibid.* MWM, 72

Capítulo III Estética y experiencia: el problema de la pluralidad del mundo en la crítica moderna.

III. 1. Modernidad y experiencia estética: la emergencia de la perspectiva

Hoy día, hacer uso de algunas temáticas de la reflexión estética ilustrada presupone, en primer lugar, un retorno condicionado a una tarea previa: la de especificar, en tiempos de un marcado sesgo antiilustrado, a qué concepto de Ilustración aludimos y, dentro de él, qué tipo de problemas estéticos proponemos revisar. Estas serían las premisas mínimas requeridas para justificar la intención de reconsiderar un conjunto de problemáticas y propuestas de indagación sistemática como ése. En el marco de nuestro trabajo, vamos a intentar combinar la exposición de algunos problemas filosóficos alumbrados por la reflexión estética de la modernidad con la transposición de los mismos a un ámbito de aplicación filosófica que se sitúa más allá de ellos. Como ya hemos sugerido en el capítulo anterior, desde la búsqueda de procedimientos de racionalidad específicos que comparezcan en la investigación sobre el hecho artístico parece posible emprender una vía de investigación sobre otras formas posibles de racionalidad diferentes de las postuladas desde corrientes filosóficas autodenominadas “racionalistas” tales como positivismo o desde los neotranscendentalismos comunicativos. Estas distintas formas de racionalidad tratarían de pensar la voluntad normativa desde otro lugar diferente a la argumentación lógica. Si hay algo que ha caracterizado a la crítica filosófica al racionalismo ha sido el cultivo de una sensibilidad por el hecho de la pluralidad. Por lo tanto, una primera coordenada de ese intento de reconstrucción de un concepto ampliado de razón debería tomar esta sensibilidad hacia la diferencia como el punto de arranque inevitable de cualquier intento de pensar el mundo en términos legaliformes. No obstante, si no aspira a sumarse simplemente a un irracionalismo esta racionalidad corregida y ampliada no puede renunciar a una voluntad de establecer fundamentadamente unos compromisos y bases para el desarrollo de un cierto sentido de lo común. Pero esto nunca ha estado reñido con el desarrollo de la estética, sino más bien, como muestra tanto la estética ilustrada como su crítica

romántica, ha sido un problema alojado dentro de sí misma, en la forma de un ideal ético-estético de formación del ser humano.

Desde luego, un problema que requeriría de por sí un análisis aparte es el hecho de que lo estético haya llegado a ser considerado como esfera aislada del resto de experiencias del individuo en tanto ser social, merced a una diferenciación entre funciones sociales desarrollado paulatinamente en el proceso de racionalización en las sociedades capitalistas. Tal vez la lógica de esta “especialización productiva” en la que ha quedado sumida la esfera de lo estético debería hacer que nos cuestionemos, en el presente, si precisamente no será necesaria ahora, en lo que se refiere a la estética, una distinción similar a la que hoy día se está debatiendo en torno a la política; en otras palabras, diferenciar «la estética» y «lo estético» tal como hoy se distingue «la política» y «lo político» tratando de buscar los puentes que un día unieron a esta esfera de reflexiones filosóficas con el tema común de lo mundano, de la sociabilidad.

La intención que guía este trabajo sigue justamente esta línea, la de abordar la reflexión estética como esfera desde la que reinterpretar, una vez más y como siempre, el tema de la transformación social y política en la forma concreta en la que ésta fue trazada en el proyecto integrado de racionalidad crítica que culminó con la obra de Kant sobre *La crítica del juicio*. Muchas han sido las miradas que en la segunda mitad del siglo XX han vuelto los ojos hacia esta extraña, por momentos llena de tensiones internas, compleja y fascinante obra de vejez del filósofo de Königsberg. De momento, en nuestra aproximación a algunos puntos de la obra de Kant, efectuaremos una consideración muy breve de la aproximación de Hannah Arendt al Kant de la Tercera Crítica, donde esta autora creyó percibir el potencial de una teoría del juicio político. Más adelante, pretendemos hacerlo de la mano de Stanley Cavell, mediante la tematización que éste realiza de lo que aún puede decirnos la modernidad respecto a la inserción crítica y condiciones de la misma de un ciudadano políticamente responsable en la vida en común. Como hemos visto en el capítulo anterior, comenzando por el espacio lógico que delimitan nuestras propias palabras, nuestro lenguaje ordinario y terminando por nuestras formas de concebir y argumentar los hechos sociales del disenso y el consenso.

Aunque será objeto de tratamiento más pormenorizado, se puede dejar planteado desde ahora que lo que la reflexión sobre las experiencias de lo estético podría sugerirnos hoy día es tal vez un vector más de transformación social, que vendría de la mano de una subjetividad restablecida racionalmente en unas coordenadas actuales, gracias en parte a una nueva experiencia de universalidad de carácter paradójicamente subjetivo. El aparente oxímoron de

una universalidad subjetiva está ya presente en el vocabulario filosófico que utiliza Kant en la *Crítica del Juicio*, pero aquí vamos a intentar exponer una interpretación de la misma como potencialidad política. Así, la experiencia de fenómenos vinculados a lo estético –que van más allá de la mencionada lógica del arte como forma productiva especializada- puede ser interpretada como una experiencia subjetiva en la que siempre, no obstante, está presente una dimensión social, de manera que esta experiencia se expandiría desde el ámbito de la intimidad a una potencialidad de politización, una potencialidad ya presente en toda inmersión en un mundo de sociabilidad, en la carga ética inherente a la existencia en común. Se trata de buscar una politización, por lo demás, que pueda redefinirse, como ya hemos dicho, en unos términos que no sean irracionalistas, esto es, una reconstrucción de la razón crítica que desborde la razón instrumental mercantilista o la Razón con mayúsculas.

No es casual que desde las posiciones políticas críticas al capitalismo de consumo se reivindique una toma de la estética como escenario de operaciones contraculturales. Los fenómenos estéticos desempeñan hoy día desempeñar un papel clave, como parte de la experiencia múltiple, fragmentada, heterogénea de los mundos de la vida. Su potencial de activación política es enorme, pero precisamente por ello no conviene no ser incondicionalmente optimistas de partida: éstos, en su mayor parte, están siendo cooptados con fines totalitarios, precisamente explotando su carácter socialmente fragmentado y fragmentario como escenarios privilegiados de lógicas subsidiarias de la lógica de consumo, principalmente en su vertiente de procesos de subjetivación. Hace ya mucho que los fenómenos estéticos han manifestado su capacidad de vehicular totalitarismos: la estetización política es una característica diferencial de todo régimen autoritario, como ha mostrado inmejorablemente la primera mitad del siglo XX. En suma la crítica de lo estético no responde ya en exclusiva a los antiguos modelos que describen el aplastamiento o unidimensionalización de la diversidad, contra los que arremetió la crítica cultural en época fordista. Hoy día la diversificación es parte misma de las lógicas de poder. Hay que empezar a mirar en otra dirección. Los modelos de fragmentación de la experiencia son las formas de sociabilidad que corresponderían a la actual época postfordista del capitalismo de consumo y desde ellas y contra ellas es, desde luego, donde el debate -largamente denigrado en los setenta- sobre la reconstrucción de la racionalidad y la concertación de nuevas esferas de lo común cobra una inquietante actualidad filosófica. La defensa del reconocimiento de la diversidad crecientemente muestra que, si no quiere ser domesticado una vez más bajo la lógica de la especialización productiva y de las identidades plurales del consumo ha de ser complementado con una apelación a la potencialidad política de lo común, a la voz de lo universal que se encuentra presente en cualquiera de

nosotros en tanto individuos vinculados en una existencia interdependiente. Empezando por un yo consumidor de experiencia, con una existencia meramente relacional pero no tematizada.

Universalizable, en cualquier caso, no debe ser asimilado con universalista sino con la posibilidad de reconstruir, como ya hemos dicho, unas nuevas dimensiones de experiencia de lo común, a fin de reapropiarse del *mundo perdido* de la sociabilidad. El ámbito de las experiencias estéticas reflexionadas aparece como un modelo que muestra la posibilidad de un tipo de racionalidad de base subjetiva, con aspiración a ser universalizada, constituyendo, de este modo, una posible palanca para el impulso de reconstrucción de proyectos de carácter común –en el doble sentido del término: compartido y cotidiano. De la legitimidad de tal aspiración deberá encargarse cualquier investigación sobre los procesos de formación de lo real en común. Sin duda, muchos de los proyectos comunitarios de corte vitalista son hijos de la amarga lección de algunos desarrollos deformes de la razón moderna, aunque ello no quiere decir, como ya se ha sugerido, que deban estar dispuestos a ceder sin más las bases necesarias para la articulación de un momento normativo e instituyente a paradigmas políticos irracionalistas. Hay otros territorios por explorar. Evidentemente, la consideración de las posibilidades de experimentación sociocultural de nuevos modelos de relación social y debate público puestas en práctica a través de diversas intervenciones en la esfera de lo estético implica, desde luego, superar una mera concepción de la misma como producto de consumo o como ocio privado, concepción que se ha creado en la moral productivista propia del citado proceso de especialización productiva, una vez que éste ha sido traspuesto a la totalidad de los sistemas sociales.

No obstante y antes de introducirnos en materia, en lo que se refiere al ámbito de la reflexión estética como esfera de producciones artísticas que efectúan intervenciones sobre lo real conviene recordar la advertencia de Christoph Menke⁶⁸. Como se sabe, para Menke el desarrollo de la estética filosófica –como reflexión sobre el hecho del arte- en la modernidad ha seguido dos modelos sólo aparentemente contrapuestos. El primero, que sigue a Kant y Weber, sostiene una autonomía para la esfera del arte, de modo que operando sobre su propia lógica interna, se coloca junto a otros discursos no estéticos en el seno de la estructura pluralista de la razón, no siendo sino sólo un elemento más entre todos ellos. La validez de lo que se experimenta estéticamente sería, así, necesariamente particular en su naturaleza, relativa a la esfera de

⁶⁸ Menke, C. *The sovereign of art*. (1988 Cambridge: The MIT Press). Trad esp: *La soberanía del arte* (Madrid: Antonio Machado Libros, 1997) p 2

experiencias vinculadas al valor de lo bello. A la hora de hablar de una posibilidad de politización de lo estético Menke es adorniano y kantiano en su defensa de una cierta noción de desinterés, de efecto político indirecto. Por su parte, la noción de soberanía para el arte sostiene que la experiencia estética es soberana en la medida en que no tiene su lugar como uno más de esos discursos sino que excede los límites de los mismos. El resultado es que en lugar de tener una validez relativa, en su carácter de discurso posible entre otros que también lo son, tal como sucede en el enfoque autónomo, en su vertiente soberana el arte poseería una validez absoluta, en la medida en que su puesta en marcha interrumpe el funcionamiento de los discursos no estéticos, poniéndolos en crisis. Su soberanía estribaría en la posibilidad de concebir la experiencia estética como un medio para la disolución del gobierno de la razón no estética, el vehículo experimental para una crítica radical de la Razón autoritaria. Para Menke sólo una teoría del arte que concilie y vincule el modelo de autonomía con el de soberanía del arte puede satisfacer las antinomias generadas en la estética moderna, su tensión medular entre momento fundacional de ruptura y momento constructivo de inclusión. La negatividad, aquello que no apareciendo comparece en el arte, sería, desde luego, el terreno en liza y el corazón de lo que se puede aprender de las experiencias estéticas como portadoras de un cierto tipo de verdad nunca presente sino en su fuga.

Comencemos, pues, con una mirada al pasado. La relación entre filosofía y crítica estético-literaria viene de antiguo. Su tematización explícita tiene, sin embargo, con el siglo ilustrado un punto de inflexión crucial. Cassirer⁶⁹ ha señalado que el siglo XVIII no es sólo el «siglo de la filosofía» sino también el «siglo de la crítica». La vinculación entre la filosofía y la crítica estético-literaria durante este período marca el inicio de una estrecha relación entre ambos campos. El Siglo de las Luces le conferirá un nuevo sentido histórico social a esta comunidad de campos de interés, que continuará hasta nuestros días⁷⁰: En el siglo XVIII se hará patente que no se trata sólo que la filosofía y la crítica dependan y coincidan en determinados conjuntos doctrinales, obras u esferas de juicio, sino que estamos ante un pensamiento, el de la modernidad, que afirma y busca para ambas empresas de pensamiento una *unidad de naturaleza*.

Con esta pretensión nace justamente la *estética sistemática*. Esta estética se encuentra sin duda incardinada en el racionalismo entendido como esfuerzo de

⁶⁹ Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración* (1932; Mexico: FCE, 1987) p 308-391

buscar, de manera clara y ordenada, una forma metódica de filosofar acerca de la relación entre el yo y el mundo en el proceso de consideración de lo real. Tal forma de reflexión resulta solidaria de una nueva forma de considerar las dimensiones de racionalidad implícitas en el proceso artístico creador y receptor, tanto desde la perspectiva del espectador como desde la del productor. Más allá de su sistematicidad, un rasgo que nos interesa especialmente es que a este esfuerzo sistemático se le suma el de pensar los mismos objetos bajo perspectivas diferentes; se trata del nuevo ideal perspectivista de conocimiento que alumbra la modernidad, inaugurado por el cartesianismo. El punto de vista al que se remiten las observaciones empíricas y cavilaciones racionalistas se hace decisivo. No resulta exagerado decir que, en este sentido, modernidad y perspectivismo caminan de la mano. No tenemos más que comprobarlo en buena parte de la extraordinaria explosión de mecanismos de ficcionalización perspectivista presentes en la literatura del Bajo Renacimiento, Barroco e Ilustración.

Cassirer distingue entre dos momentos de la estética moderna, marcados por lo que él denomina una *transición interna* desde el primero al segundo. En un primer momento, nos encontramos con una estética clasicista que aglutina en torno al problema de la objetividad de lo bello y de la constitución del momento normativo del arte a una pléyade de autores tales como Batteau o Boileau. Esta estética clasicista sería con el paso del tiempo internamente transformada por la emergencia de una problemática surgida, por así decir, de la observación de una idea de «mundo» tematizado como asunto filosófico –lo cual implica ya, como se ha sugerido, que se piensa desde una distancia entre «yo» y «mundo»-. Se trata de un mundo caracterizado, en contraste con el ideal metódico, por su intrínseca multiplicidad, dispersión, variabilidad, confusión: a ello responde la paulatina aparición de textos que lidian con el problema de la diversidad manifestado en la cuestión del gusto y que tratarán de resolver la cuestión planteándola desde un nuevo lugar que garantice el conocimiento que la vía de la objetualidad pura no parece poder aportar. Este nuevo lugar es el de un giro hacia el subjetivismo, en cuanto consideración del lugar del sujeto en la experiencia como constitutivo de la misma. En el caso de la experiencia estética, ello planteará una pléyade de problemas en relación con la trascendentalidad, o sea, con las condiciones necesarias dadas en el sujeto, puesto que la estética, como su nombre indica, se las ha de ver con el ámbito de lo sensible.

En el marco de este trabajo nos referiremos con cierto detenimiento –el que permite un trabajo que no ha sido pensado como aproximación especializada a esa obra- a la colección de problemas y tensiones de esa pintura

de época que recoge, a modo de desembocadura de río, la *Crítica del Juicio* kantiana. En ella, como en general en toda la obra de Kant, se manifiesta plenamente la epocalidad presente en ella. Su marcado carácter de punto de confluencia de debates propios de la modernidad la define, dibujándola como un estrecho lleno de corrientes y remolinos entre dos océanos filosóficos que convergen y se enfrentan en ese punto problemático: el racionalismo y el empirismo.

Antes de seguir más adelante, regresemos, no obstante, por un momento al presente a fin de justificar un poco más por qué volver a él. Al hablar del modo en el que acudimos a tiempos pretéritos, Walter Benjamin identificó el hallazgo de posibilidades no realizadas contenidas en una cierta noción de pasado histórico y es en este espíritu en el que nos proponemos visitar algunos de estos lugares de la masa de pensamiento ilustrado: siendo conscientes, ante todo, de los tiempos que corren.

Ser conscientes de estos tiempos en relación con aquellos significa, evidentemente, que no podemos pasar por alto el volumen de críticas antiilustradas que a estas alturas de la historia de la filosofía se han convertido, como ha dicho Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, en una “venerable tradición”. No obstante, tal vez sea cierto el viejo tópico -¿viejo topo?- racionalista de que en un contexto de discusión articulada la refutabilidad no es un error sino una virtud, de manera que el valor de una tradición podría ser medido en función de la cantidad de refutaciones a las que ha dado lugar. No sería descabellado, entonces, cifrar en la duración de una discusión en el tiempo la magnitud del interés de lo debatido.

Tampoco lo sería, si de conversación se trata, abrir frente en la partida moviendo tesis con una gran figura crítica de la modernidad en su vertiente dogmática como es Michel Foucault. A fin de cuentas, el primer desplazamiento de una partida de ajedrez nunca determina el final de la misma, incluyendo un posible resultado de tablas. En nuestro caso, los movimientos foucaultianos en nuestro texto serán siempre de alfil, oblicuos. Nos permitirán mantener, por usar términos de Cavell, el tono *armónicamente discordante* de una voz escéptica en la conversación sobre esa posibilidad de mundo compartido de sociabilidad que indaga la reflexión sobre la experiencia estética en la modernidad y que se puede reinterpretar, en unas coordenadas iniciadas en la modernidad, a través de dos tipos de relación sugeridas por Foucault.

En primer lugar, una relación sincrónica de contigüidad entre el ámbito del arte –autónomo, pero aún no tematizado como soberano- y otros dominios

de saber. En segundo lugar, una relación de historicidad. En ella, la modernidad estética sería el escenario de un prototipo de autoconciencia histórica. La característica más importante de este corrimiento de tierras manifestado por primera vez de un modo sismográfico en la *Querrela entre Antiguos y Modernos* es la de delimitar para el pensamiento moderno un carácter de tradición que se cuestiona por vez primera qué supone el constructo «tradición» y la distancia temporal que le es inherente a este cuestionamiento. Se abre así para una diversidad de discursos la capacidad no sólo de ver tradiciones anteriores sino de leerse a sí misma como posible tradición; adoptar, en síntesis, una perspectiva y una cierta relación con la noción de autoridad. Esto viene a significar que si bien en la modernidad nos encontramos con una tradición que en gran medida aún no puede reconocerse como tal, ya se sitúa, no obstante, en una distancia pensada *qua* distancia, o sea, en contraposición a otras tradiciones identificadas como tales, en el marco de una operación de temporalización histórica en la que inserta un proyecto de autoperpetuación. Una tradición que, por tanto, se sitúa diacrónicamente a sí misma en la línea de un debate⁷¹ dilatado en el tiempo: el que contiene el presente en relación con el pasado y con la autoridad, entre nociones de «lo antiguo» frente a lo «moderno» tematizados como tales en función de una sólida conciencia histórica en formación.

III. 2 Ese algo que no se ve en el cuadro

En relación con esta operación de temporalización y de su entrelazamiento con una paulatina sensibilidad hacia lo heterogéneo, que nos interesará especialmente por su especial desarrollo en las ideas estéticas modernas, Foucault describirá en *Las palabras y las cosas* la pregunta de la modernidad en unos términos cruciales: la interrogación por lo excluido –lo negativo, en otras palabras– y por la operación misma de exclusión: ¿Qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata? Una pregunta, desde luego, *sintomática* y que suscita una filosofía que problematiza los límites. En este sentido, la visión de la Ilustración como vulgata universalista y dogmática supone, desde luego, un olvido consciente de su propio potencial ilustrador: su autocuestionamiento como posición de observación.

⁷¹ V. Foucault, M. *¿Qué es la ilustración?* (Madrid: Tecnos, 2003)

Como es sabido, para Foucault el orden concreto categorial que en un momento histórico tenemos frente a nosotros forma parte de un gran número de órdenes posibles, de manera que, bajo esta consideración, aquel orden de representación que estamos usando de referencia y desde el cual observamos emerge en todo su carácter de contingencia histórica. El «orden», en realidad, aparecería bajo esta nueva luz como un orden de «lo heteróclito»

Lo propio de este carácter *heteróclito*, que se manifiesta detrás del orden aparente del sentido entramado por ciertas categorías centrales tales como *razón*, *universalidad* o *sistema*, consiste en el hecho de que, en el proceso de una *excavación interna* realizada por la tensión entre mundo y categorías que socava las certezas buscadas en aquél mediante éstas, la duda termina por segar la hierba bajo sus pies, por llegar a un pensamiento sobre las palabras y categorías que carece de lugares- *topoi*- y de centros. La ansiedad por fijarlos es proporcional entonces a la consciencia de su precariedad. Y como resultado no deseado se produce una especie de *mundanización* de la metafísica donde «la verdad» queda amenazada a su reducción a contenido contingente, que ha de ser derrotado a golpe de garantías racionales. La certeza se manifiesta como una conquista, pero se presenta a la vez, de modo oculto, la sospecha de que sea un terreno en liza, un espacio de negociación –o batalla- de sentido y una práctica de poder. Una conciencia de crisis invade todo movimiento de aparición de las faltas de fundamento Pero, ¿qué habría después de la *mundanización*, de ese desfondamiento crítico del pensamiento? ¿En qué consistiría, si la hubiera –y si la hubiera de haber- una *remundanización*?

En un nivel metafísico, la utopía, en su carácter de no-lugar, se presenta como una coincidencia de opuestos –aquella *coincidentia oppositorum* de la que habló Nicolás de Cusa-, un lugar donde la inquietud de la negatividad, de la diferencia, se resuelve en una integración final. Las utopías consuelan, observa Foucault, porque no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio de la maravilla, del asombro o en el de lo que está más allá del alcance de la razón humana pero se presupone como forma o nivel trascendente deseado por la razón misma, por eso que algunos han llamado, su *ansia de absoluto*. No obstante, en el nivel de lo no asombroso, de lo cotidiano, así como en un nivel de reflexión metahistórico lo que prolifera con un potencial en principio devastador sería, en cambio, la multiplicación exponencial de las diferencias, el implacable crecimiento de las heterotopías. Así pues, tanto la experiencia cotidiana de la heterogeneidad como la reflexión en clave metahistórica sobre la propia historicidad de un observador de la historia abren un espacio radical de la contingencia. Y es por esto, dice Foucault, por lo que las heterotopías inquietan, porque minan secretamente el lenguaje, arruinan el carácter

aparentemente compacto del espacio categorial que mantiene pegadas a las palabras y las cosas⁷².

Este orden de coherencia unifica, hasta el XVII, una teoría de la representación con las teorías del lenguaje, de los órdenes naturales, de la riqueza y del valor. Pero la semejanza desaparece paulatinamente con un progresivo proceso de sospecha sobre la idea de representación unívoca de los signos que se inicia aproximadamente en el Bajo Renacimiento y que culmina en el siglo XIX. La tendencia romántica de carácter disolutivo y que durante el XIX corona la fragmentación paulatina del orden de continuidad anhelado por la modernidad, que alberga en suma el germen de su propia negatividad, ejecutando según Foucault una desfundamentación del pensamiento por la cual:

“desaparece la teoría de la representación como el fundamento general de todos los órdenes posibles, se desvanece el lenguaje en cuanto tabla espontánea y cuadrícula primera de las cosas, como enlace indispensable entre la representación y los seres; una historicidad profunda penetra en el corazón de las cosas, las aísla y las define en su coherencia propia, les impone aquellas formas del orden implícitas en la continuidad del tiempo [...] El lenguaje pierde su lugar de privilegio y se convierte en una figura de la historia coherente con la densidad de su pasado. El comentario retoma los signos con un propósito nuevo”⁷³

III. 3 La aparición/desaparición de un mundo

Nos interesa remarcar cómo, sin embargo, ya mucho antes del XIX la captación de esta «profunda historicidad» o contingencia heteróclita que penetra en el corazón de las cosas, está presente en el quehacer propio del pensamiento *mundano*: es el desafío al cual tiene que enfrentarse de continuo la razón en su práctica cotidiana, la base de la práctica del juicio, de la decisión sobre una variación de casos. La consideración del mundo como cosmos, aunque sea como una presuposición, es la historia de la argumentación, frente a la duda escéptica, de un ámbito exterior enfrentado a la consciencia, cuya historia no puede ser desligada, sin embargo, de la historia de la consciencia misma. El problema que se plantea en la modernidad no es sólo una

⁷² Foucault, M. *Las palabras y las cosas* (1968; Buenos Aires: Siglo XXI, 2001)

⁷³ V. Foucault, M., *ibid.* p 8

clasificación de lo existente, de que los seres que pueblan la gran continuidad en la cadena del ser sino de que, en efecto *sean* y las condiciones de posibilidad de este hecho de «ser», en qué consiste su objetualidad. En que consiste que el mundo sea «mundo»

Ya hemos venido sugiriendo de varias maneras el modo en el que la problemática epocal presente en la *Crítica del Juicio* se juega en relación con la noción de «mundo». El movimiento de desarrollo con el que en la *Crítica* se despliega el tema moderno del «mundus»⁷⁴ se podría secuenciar en la siguiente forma: en un primer momento, se trata de explicar una génesis del «mundo» como realidad contingente experimentada no obstante como fenómeno, con un cierto orden dentro de esa contingencia; en segundo momento, se manifiesta una crisis sobrevenida al reparar en la imposibilidad para ciertos ámbitos de la experiencia de ser pensados con certidumbre en los términos de una subsunción automática a un universal gestado en el entendimiento. Finalmente, en tercer lugar, se efectúa una recuperación del mundo pensado como unidad suprasensible, pero surgido como mundo compartido de exigencia racional que es a la vez compatible con la multiplicidad de los fenómenos, puesto que tal unidad ha sido reconstruida -¿o construida?- a partir de la diversidad de los fenómenos mismos.

El conjunto de la crítica kantiana se construye como confrontación con el impulso escéptico a fin de recuperar el mundo, transformándose completamente el concepto de razón en el curso de ese camino, en la medida en que acaba remitiendo al sujeto el problema de los límites de la racionalidad. En la experiencia estética se hace patente un terreno privilegiado para plantear esta indagación de los límites desde un juego de perspectivas, como hemos dicho, plenamente moderno. Como se sabe, la *Crítica del Juicio* está escrita simultáneamente desde la perspectiva de un espectador y de un productor -un artista. En la experiencia artística, comparece algo que confronta al sujeto con una vivencia que es suya pero se diría que *no completa ni exclusivamente suya*,

⁷⁴ La palabra latina *mundus* con la que se tradujo la griega *kosmos* es polisémica y tiene una amplia discusión filológica a sus espaldas. Su semántica abarca tanto las funciones de un adjetivo como las de un sustantivo, lo que le permite expresar un gran abanico de conceptos: orden, pulcritud, limpieza y, por supuesto, lo que entendemos hoy por mundo y mundano. En cualquier caso, las principales hipótesis filológicas coinciden en que su ámbito de referencia principal, del que emanarían todas las acepciones particulares, es el hecho humano de la sociabilidad, el vivir entre personas como forma de llevar a cabo el espectro de actividades y características asociado al término «mundo». Ver, para una interesante discusión el artículo de J. Puhval “The origins of greek *kosmos* and latin *mundus*.” *American journal of Philology* 97 (1976) 174-190

puesto que la objetividad de un mundo está implicada en ella –el tema del gusto es precisamente el lugar donde se produce una concordancia que hace falta explicar en términos de algo común, de algo que va más allá del sujeto pero comienza en él. El mundo del que hablamos es un mundo pensado en una clave muy concreta: en términos de los problemas que plantea al sujeto su relación con él, ya que la filosofía trascendental como tal no trata sobre los objetos en sí sino sobre nuestro conocimiento de ellos.

La experiencia estética aparece así como una vivencia de placer o displacer que se da en este sujeto, pero que se da también en relación con un mundo que le antecede y le prosigue, del que forma parte y del que se distingue a la vez. Por un lado, le antecede en cuanto objetividad/subjetiva que hace posible el encaje de ambas dimensiones en el *reconocimiento de algo*. La presencia de un mundo como pensable hace posible no sólo el criterio de que «algo» sea «algo» sino que el criterio mismo sea posible. Hace posible, en suma, *que existan criterios*, lo cual no quiere decir otra cosa sino que «algo» del mundo resulte pensable en términos de la razón, que ésta pueda referirse a un mundo.

Por otra parte, se trata de un mundo que le prosigue, como una objetividad de génesis subjetiva que comparece a posteriori en la comunicabilidad del juicio. La objetividad que sucede a la experiencia estética se manifiesta en el proceso de comunicación o puesta en común. Como se sabe, este proceso es descrito por Kant como característico del enunciar que algo es bello más allá de que *a alguien algo le parezca algo*, esto es, para trascender la expresión de una mera preferencia. En definitiva, nos encontramos con una investigación de la trascendentalidad como búsqueda de condiciones de posibilidad que ha de entrelazarse, no obstante, con el mundo contingente y heterogéneo en el que se efectúa intersubjetivamente y con el mundo hecho mundo a partir de la comunidad de experiencias sobre él. En suma, se trata de una investigación vinculada con la forma de dar cuenta racional – construir “mundo”- de la variabilidad de los asuntos particulares, haciendo necesaria la búsqueda de una tercera facultad, la de juzgar y de un nuevo tipo de juicios, los reflexivos.

El uso determinante de los juicios aparece como la capacidad de subsumir bajo reglas, lo que en otras palabras significa, la capacidad de ver si algo es o no el caso. No obstante, el problema planteado entonces es que hay que hacer partir esta capacidad de algún sitio, no cabe considerarla, piensa Kant, sólo como el encaje que *de hecho* se produce sino como la propia legitimidad de la aspiración a suponer que es posible este encaje. El que el criterio de que «algo es algo» sea en suma «criterio» Que un «caso de» sea antes,

y en sentido originario, «caso» es la cuestión en juego Y este hilo rojo nos adentra en el mundo, en la red de las relaciones humanas entre el conocer y el hacer, entre el reconocer y pensar en el hecho del reconocimiento de algo como algo.

Desarrollaremos estas temáticas en principio en una exposición de ciertos lugares y nociones en la *Crítica del Juicio* centrales para comprender por qué esta obra ha suscitado interrogantes a pensadores tan distintos como la corriente pragmatista, Hannah Arendt o Stanley Cavell. Las intrincadas relaciones entre arte, sociabilidad y mundo puestas en juego en esta obra servirán de puente introductorio a la cuestión de la emergencia de eso que Cavell llama «voz de lo universal» haciendo referencia esencialmente a ese carácter de «*esser inter homines*» con el que ya Baumgarten había caracterizado a la reflexión filosófica en su *Estética*⁷⁵, asunto que desarrollaré plenamente en el capítulo siguiente. Pero antes del abordaje del mundo, vayamos con el segundo de los movimientos que vimos escenificado en la *Crítica del Juicio*: la pérdida y reapropiación del mundo.

III. 4 La pérdida de mundo: supuesto de inteligibilidad frente a escepticismo

En *La vida es sueño* Calderón se refiere al hombre como “un mundo breve”. No obstante, para Segismundo, en comparación con otros seres de su universo ficcional, el mundo es un lugar en el que puede pensar, pero no participar. De ahí que, al estar solo Segis-mundo se vea reducido a semimundo, un mundo a medias. Un ser que es no siendo; ni siendo un mundo breve humano ni tampoco formando parte de un “mundus” o “cosmos”, o sea, del universo. En ello reside el carácter de su tragedia: en su desgarramiento existencial, en su pérdida del mundo.

Kant articula la arquitectónica de su sistema filosófico con el objetivo de superar esa trágica escisión o abismo en la que había dejado en principio el paso de los reinos de la libertad y de la naturaleza. Semejante tránsito tiene lugar a través del entretejimiento de un mundo pensable en el que sea posible, a la vez, actuar conforme a fines, es decir, fines humanos, establecidos por un ser

⁷⁵ V. Baumgarten “Philosophus homo est inter homines” *Aesthetica* § 6

pensante que se da a sí mismo razones para actuar. La visión del mundo como espacio de la sociabilidad construido por redes de acción humana sigue siendo un lugar común en la época de Kant. El terreno del gusto es un espacio donde se pone de manifiesto cómo las relaciones humanas se encuentran entrelazadas con ideas, cómo van depositándose poco a poco hasta convertirse en concepciones sobre formas de pensar y actuar. La cuestión del gusto señala, pues, mucho más allá de ella misma; sugeriría un espacio antropológico sobre el que se despliega el espacio lógico. De este modo, estaría indicando, a su manera, en la dirección de un problema fundamental, la circularidad existente entre pensar el mundo y actuar en él. Ya en la *Crítica de la razón pura*, Kant menciona dos visiones acerca de lo que significa pensar filosóficamente⁷⁶. Estas dos formas de entender el pensamiento son, en primer lugar, como conceptos escolares *Schulberiff* o pensamiento en sentido académico y *Weltberiff* en sentido mundano. Esto último, no quiere decir en sentido trivial sino cotidiano, o sea, íntimamente relacionado con el quehacer del hombre real que vive en el mundo. En palabras de Kant este sentido es “el que se refiere a lo que necesariamente interesa a todos⁷⁷” Kant reserva el concepto de filosofía para el primero, un sistema de conocimientos que sólo se buscan como ciencia, sin otro objetivo que la unidad sistemática de ese saber y que la perfección lógica del conocimiento. Pero admite que también hay un concepto cósmico⁷⁸ de la filosofía que siempre ha servido de fundamento para que, en efecto, lo sea; tal concepto fue el origen del ideal del filósofo clásico, el hombre capaz de pensar y dar razones para la acción, incluyendo razones para la razón misma, para la legitimidad del proyecto de referir ésta al mundo.

Ese «concepto cósmico» de la filosofía al que se refiere Kant es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana. El filósofo aparece como un legislador de tal razón, pero no como un artífice de ella. Es de suponer que tales fines esenciales son justamente la posibilidad de actuar en el mundo. La tarea de la filosofía es la de buscar en

⁷⁶ V. Kant, I. KrV A838-840, B 867

⁷⁷ *Ibid.* Nota de Kant

⁷⁸ Para un tratamiento de las implicaciones de esta concepción cósmica en la posibilidad de que el hombre real pueda conducirse moralmente según las exigencias intersubjetivas del Juicio v. Turró, S. *Llicons sobre història i dret a Kant* (Barcelona: UB, 1997) muchas de cuyas interpretaciones utilizo aquí, sobre todo en lo que se refiere a la presencia del tema del «mundus» como nervio de la exposición. Considero que sus lecturas albergan un carácter histórico-cultural muy útil para poner de manifiesto una dimensión que nos interesa especialmente: el mundo de exigencias prácticas desde el que nunca dejó de pensar Kant, aunque articulara su proyecto justamente para emerger de él, a fin de dotar de legitimidad su aspiración a legislar sobre el mismo, su vertiente normativa.

medio de la contingencia que caracteriza el mundo en general y el breve mundo humano en particular, un hilo de Ariadna, un orden, una cierta idea de legislación alzada sobre la posibilidad de fines en general⁷⁹. Así, en lo que concibió como indagación apriorística, Kant trató de resolver el problema de la inclusión de lo particular en unidades superiores dentro, no obstante, del sistema que le era posible pensar y ello dio como resultado la idea de que hay una adecuación lógica de la naturaleza a nuestra capacidad de conocimiento, es decir, que tiene que haber una necesaria y universal adecuación entre nuestras facultades de conocimiento –sensibilidad y entendimiento. El juicio ha de ser así, en cuanto «modo de reflexión», algo diferenciado del conocimiento científico. Con lo cual se abre la posibilidad discursiva de leer el orden natural como dinamismo dispuesto para la realización de los fines humanos determinados por la razón práctica. Es esa idea de la cognoscibilidad de las cosas en una conexión entre dominios discursivos diferentes –naturaleza y libertad, determinación y acción- la que supone en general el principio de inteligibilidad. Lo cual aparece como una razón que trazase, para sí misma, el camino hacia su propia reflexión.

⁷⁹ F. Martínez Marzoa especifica algo importante: aunque tal adecuación sea entendible como finalismo general de la naturaleza justamente porque *ha de serlo*, la propia universalidad como tal no se da allí donde hay atribución de fines. No se da porque la atribución de fines no tiene más que valor regulativo, de «como si» y lo que puede expresarse a través de ese «como si» no es más que la validez empírica de determinados conceptos: algo no universal y necesario, sino contingente. De manera que no hay pie para una interpretación metafísica trascendente de este principio sostenido por Kant, pues es una exigencia de nuestra propia necesidad de pensar en determinadas formas allí donde no tenemos más fundamentación que algo que nunca comparece sino como ausencia: no aparece la adecuación a éste o a tal concepto sino la adecuación a concepto en general y su aparición no puede ser sino una no-aparición. En consecuencia, la hipostatización de las exigencias morales en un pretendido conocimiento objetivo del mundo según el cual éste estuviera estructurado en función de un Bien supremo no es algo que quepa atribuir a lo buscado por Kant. No, si tenemos a éste justamente por un filósofo «de límites» – que señala, por tanto, los posibles extravíos del pensamiento cuando trata de situarse más allá de la experiencia, de las condiciones de aparición del mundo al sujeto. Cfr. Martínez Marzoa, F. *Desconocida raíz común* (Madrid: Visor, 1989)

III. 5 El mundo reflexionado: el lugar de los juicios reflexionantes

Para el desarrollo expositivo breve de este punto tan complejo, he elegido, sólo en este punto, la forma de presentación que despliega Cassirer⁸⁰ en su obra *Kant: vida y doctrina*, pues es la que me parece considerar con más afinidad el problema del «mundus» como coexistencia de unidad y variabilidad. La noción «cós mica» de la filosofía kantiana remite a lo largo de su desarrollo a la idea de un cierto orden en la discordancia por el cual se opera la transición desde unos dominios discursivos sobre la realidad a otros, entre la libertad de la decisión humana y la necesidad de los límites impuestos en la naturaleza de las cosas.

Asimismo, nos interesa una vertiente interpretativa, muy discutida pero fecunda, de tal problema. Se trata de la representada por Hannah Arendt⁸¹, quien busca en el empleo del gusto como relación social modelos de articulación de juicios políticos que se basen en una racionalidad intersubjetiva o plural, caracterizada por una atención centrada sobre lo particular y su forma de remontarse a sí misma para dar lugar a lo común. Así pues, más que en la vena central de la epistemología kantiana haremos recaer el acento en la línea de esta posible lectura de la *Crítica del Juicio* en clave de sociabilidad puesto que nos parece que es la que, en buena medida, también –aunque con otras implicaciones- parece perseguir como idea incoativa de su pensamiento Cavell.

Hagamos, antes no obstante, un paréntesis inicial. Para cualquier tratamiento de la *Crítica del Juicio*, por mínimo que sea –como éste, resulta inexcusable la remisión a Gadamer⁸², concretamente a los capítulos de su obra *Verdad y Método* (Volumen I de la edición española) titulados “La subjetivización de la estética por la crítica kantiana” y “Recuperación de la pregunta por la verdad del arte”. Aquí debemos ser conscientes, sin embargo, de que aunque Gadamer se centra en retomar la característica de la sociabilidad que había presidido las concepciones estéticas anteriores a Kant - para devolver la pregunta por la verdad del arte a un terreno comunitario- admitiendo cómo en cierta medida Kant asume tales concepciones pero también las subvierte, el gran filósofo hermenéutico es, con todo, muy crítico con respecto al lugar que Kant concede a la dimensión de lo común. Sostenido en una detallada

⁸⁰ V. Cassirer, E. *Kant: vida y doctrina* (1918; Mexico: FCE, 1993) pp. 179 y ss.

⁸¹ Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982; Barcelona: Paidós, 2003) con introducción de R. Beiner.

⁸²V. Gadamer, H.G *Verdad y método* (1975; Salamanca: Sígueme, 2001)

argumentación, Gadamer afirma que Kant presta una atención marginal a esta vertiente del fenómeno del gusto, para centrarse en una investigación apriorística de la validez de los juicios de gusto, o sea, en una investigación epistemológica más que estética en el sentido actual. Le asiste, en gran medida, razón al advertir sobre el error que supondría tomar sin más la presencia del tema del *sentido común*, como una sola cosa, puesto que éste término aparece en la *KU* con dos acepciones –sentido común estético y sentido común en tanto “recto razonar”.

Cabe interpretar estos dos sentidos como dos momentos revelados por el análisis del proceso estético. Por una parte, en la idea de sentido común que aparece en la Tercera Crítica está recogido el momento de la generalidad procedente del libre juego de nuestras facultades y por otro está el carácter comunitario, que surge cuando se abstraen las condiciones subjetivas privadas, representadas en la presencia de términos como estímulo y otros tantos como él, de carácter psicológico. Aunque, dice Gadamer, para Kant sigue vigente el viejo nexo entre gusto y sociabilidad, lo cierto es que la determinación del contenido del gusto no forma parte central del proyecto kantiano, fuera de su relación con la investigación trascendental. Así, Gadamer advierte contra una lectura que intente leer la *Crítica del Juicio* ignorando el hecho de que Kant tiene un proyecto muy concreto, que no va en la línea de las filosofías del sentido común que habían articulado sus antecesores. Y advierte también Gadamer de que ni mucho menos se puede extrapolar, sin las debidas cautelas, a un ideal comunicativo lo tematizado como *común* en los juicios de gusto. Ciertamente es que, en efecto, la comunicabilidad del juicio de gusto no quiere automáticamente decir que se trate, en efecto, de la manifestación de un acto voluntario de comunicación sino de la plasmación de un cierto tipo de comunidad de sentimiento –*gehfül-* que aparece por estar constituidas las facultades de los seres humanos de manera similar. El interés esencial de Kant, según Gadamer, no era hacer trabajar la pregunta por la verdad en el arte –justamente la que él busca-, sino fundamentar el juicio estético en una forma especial de apriorismo. La acusación gadameriana a Kant se sintetiza, en fin, en haber subjetivizado de este modo la estética, escorando la investigación estética hacia un tipo de planteamiento de la verdad como validez objetiva, que favorecería el asunto del genio como el momento central del fenómeno del arte. Diagnostica así que muchas de las teorías estéticas de corte neokantiano han acabado por desatender en gran medida la dimensión intersubjetiva presente en dichas experiencias.

La advertencia de Gadamer es, pues, oportuna y necesaria y no caerá aquí en saco roto. Con todo, el hecho es que, con las debidas reservas aún

podemos decir que los dos momentos, el del subjetivismo trascendental y el comunitario, aparecen en la *Crítica del Juicio* y a ello nos aferramos en un intento de hacer uso de esta doble presencia para ir hacia otras problemáticas distintas a las que aborda Gadamer y más cercanas, como hemos dicho, a nuestros objetivos aquí, que no pasan tanto por la cuestión de la verdad en el arte cuanto por las formas de sociabilidad disorde que éste permite experimentar.

Así pues, regresamos al punto de partida. Cassirer introduce tanto la problemática del juicio como la de la estética crítica mediante la exposición de un problema de partida: la formación individual de lo real, el tipo de articulación posible de lo concreto incluido en lo general. La pregunta de apertura es así ¿cómo es posible que la unidad de lo real se forme —o, más bien, se pueda suponer— a partir de la dispersa heterogeneidad que muestra un ámbito de la naturaleza —el de los seres organizados y actuantes— que escapa a las leyes universales y necesarias del entendimiento?

Este planteamiento se cuestiona, pues, si existe un engarce de determinados fenómenos que no pueda comprenderse mediante los métodos de la clasificación y sistemática de las leyes científicas que eran propias de la investigación sobre la naturaleza que establecía la Primera Crítica. Es decir, se plantea si en el juicio y sobre todo en el juicio estético, estamos frente a una nueva relación entre lo particular y la totalidad. Si ello es así, hará falta saber entonces qué forma de *generalidad y qué relación de validez* cabe atribuir a los juicios estéticos. Pero antes de ir más adelante deberíamos proceder con la aclaración inicial de unos términos centrales para la comprensión lo que está en juego: *Facultad de juzgar, juicio, reflexión y juicio estético*⁸³.

Hemos de entender que el problema de la subsunción de lo particular en lo general se vincula en el pensamiento de Kant con el desarrollo de aspectos sistemáticos de su obra, concretamente con el problema de la Libertad, en primer lugar y, en relación con ello, con el problema de cómo salvaguardar ésta frente a la razón teórica sin que se produzca, no obstante, una escisión o abismo en la experiencia total de la realidad por parte del sujeto. En otras palabras, el problema estribaría en cómo mantener vinculados pensamiento y acción, que han de ser desplegados en el mundo, pero como dominios discursivos diferentes, que no se funden. Dominios que, aunque integrados, han de mantener su específica forma de enfocar el problema de la realidad, inseparables pero no asimilables mutuamente. El juicio reflexionante se sitúa así

⁸³ Para una breve y clara exposición sistemática v. López Molina, A. “Sentido y funciones de la facultad de juzgar en la reflexión kantiana sobre la naturaleza” en *Anales del seminario de metafísica*. 13 (1978) pp. 67-78

como una relativa válvula de escape frente a la antinomia de la libertad y la naturaleza, suturando el hiato que parece crearse entre ambas formas de discurso, como una forma de inteligencia práctica que nos es genéricamente disponible por nuestro carácter de seres *situados* en un mundo y que sólo queda en entredicho en casos en los que, por los motivos que sea, no podamos concordar con ese *modus operandi*, que vincula reglas y casos.

La investigación kantiana aparece así, antes que nada, como desarrollo del supuesto de que las distintas partes de la realidad coinciden con nuestra forma de conocerlas. La filosofía crítico-trascendental sería la investigación relativa a las facultades del conocimiento. El modelo sobre el que se cimienta una perspectiva sistemática de las facultades va a ser el de la reflexión trascendental. Esta viene a sostener, como se sabe, que es el sujeto quien estructura la realidad a la que tiene acceso pero como la realidad está dividida en partes diferentes, el sujeto tiene varias facultades mediante las cuales va a hacer uso para manejarse y construir esa realidad diversa. Estas facultades son la razón, el entendimiento y la facultad de juzgar. En principio, Kant sólo pensó en las dos primeras, que legislarían sobre el ámbito, respectivamente, de lo suprasensible –mediante el concepto de libertad– y lo sensible mediante la conformidad a leyes a priori con validez universal. Pero la investigación sobre el apriorismo fue paulatinamente desvelando otras realidades que no se dejaban agotar en esa dualidad, realidades –cotidianas muchas de ellas– de naturaleza tan particular que no parecían susceptibles de ser tratadas en los términos de generalidad extrema que siguen los grandes fenómenos naturales, sin por ello dejar de darse, estas realidades particulares, en el mundo de lo sensible.

La facultad que correspondía al descubrimiento de este problema, era la facultad de juzgar. En la tematización que de ella efectúa Kant, esta facultad no posee un ámbito de legislación propio, ciertamente, en el mismo sentido que las otras dos, suprasensible y sensible, sino que parece, por así decir, pendular entre ellas, de ahí que sea concebida como tránsito entre los dos anteriores. No se corresponde con el entendimiento totalmente, en el sentido de que esta facultad sólo en su uso lógico da reglas, pero va a ser una facultad que opera sobre lo particular, sobre la naturaleza particular regida por leyes empíricas. Estas leyes, por tanto, desde el punto de vista de nuestro entendimiento, son contingentes ya que el entendimiento sólo opera de forma determinante y, por tanto, sólo aprehende lo general, no lo particular.

Pero tales leyes, a la vez, no tienen la férrea universalidad de la legislación a priori de la Primera Crítica. En el caso de las reglas que rigen la percepción de un juicio del tipo “X es bello” para Kant se manifiesta

preconceptualmente la estructura categorial intersubjetiva. Por su forma lógica serían singulares pero son universal-subjetivos porque se refieren a todos los posibles emisores del juicio, postulando que, aunque no con total seguridad, juzgarán lo juzgado de manera semejante. Si la validez no puede estar en el propio objeto al que aplicamos el juicio debe estar en la concordancia en la que todos los posibles emisores reaccionarán ante el objeto estético. El sentimiento de placer equivaldría entonces a algo así como sentir la existencia de una intersubjetividad, una experiencia de comunidad, que sin embargo no puede ser comunicada universalmente de la misma forma que el juicio de razón pura. Al quedar eliminada de la concordancia todo elemento cognoscitivo como su origen –ni el objeto ni un concepto- ¿qué queda como sustrato de la mencionada concordancia para Kant? Las facultades que median entre el concepto y el objeto. La comunicabilidad vendría a decir algo así como “esto que me pasa a mí pasa también en cualquier otro porque tiene las mismas facultades que yo”, justificando mi expectativa de que otro, en efecto, aunque yo no pueda estar completamente cierto al respecto, vaya a emitir un juicio afín al mío.

En su primera formulación, que ya aparece en el libro segundo de la Analítica Trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, la facultad de juzgar queda caracterizada como una capacidad de subsumir bajo reglas, buscando si algo es o no el caso –*casus datae legis*. Debido a que la lógica general no incluye ninguna norma destinada al Juicio y que, por tanto, sólo puede hacer una exposición analítica del funcionamiento del mismo, la facultad de juzgar –*urteilskraft*- es el tipo de *saber-hacer* que no se puede enseñar sino practicar, pues el uso de las reglas, que precisamente tratan de decidir de si algo es o no el caso, sólo podría ser señalado por una nueva regla que dictaminase, sobre las anteriores, la pertinencia del caso y así *ad infinitum*. Frente a lo que califica como metafísica dogmática o al escepticismo psicológico, Kant hace valer siempre la inseparabilidad de sensación y concepto. El concepto⁸⁴ es representación *mediata*, representación referida a otra representación, de modo que el concepto es el predicado y otra representación es el sujeto. La operación de referencia es justamente el juicio. El concepto tiene lugar como predicado de juicios posibles, de modo que el último eslabón de estos juicios posibles será aquel en el que la representación a la que el concepto se refiera no sea ya concepto, sino una intuición, algo sensible. No hay pues ni mera sensación ni mero concepto sino sólo aquello de lo que son partes sólo separables por abstracción: el conocimiento.

⁸⁴ Sigo a Marzoa, F. *op.cit*, p. 23.

En vista de lo anterior, la capacidad de juzgar aparece sobre todo como un arte: el arte de acertar propio de los médicos o de los jueces, que no aprenden su oficio sino a base de buscar muchas veces el encaje –esa situación que Kant describe como que el arte de emplear las reglas correctamente que “tiene que hallarse en el aprendiz mismo”⁸⁵ Cuando realmente va a tomar la importancia el aprendiz⁸⁶, el origen de sus facultades para aprender y la naturaleza de su proceso de aprendizaje será en la *Crítica del Juicio* precisamente.

Los juicios reflexionantes representan un tránsito de regla de construcción –enlace concreto- a concepto –universal-, de manera que se produce un universal. Para que se segregue el universal qua universal ha de darse una separación: la de la regla como regla respecto al acto de construir o enlazar que ella rige. Sólo así se independiza como universal frente al caso concreto. Esta separación es la que nos desvela el proceso de producción del universal como tal y, por tanto, es lo que constituiría el carácter «reflexionante» de la facultad de juicio. No porque tal universal esté presente de antemano sino porque se realiza un tránsito desde la operación de subsunción hasta la generación del concepto bajo el que se subsume, que queda demarcado así como concepto, esto es, como elemento con una función determinante o legisladora. En el caso de las obras de arte resulta claramente ilustrado por el hecho de que para admirar cada una de ellas creamos en cada caso su regla, que es singular en lo que a la especificidad de la obra se refiere pero que es universalizable como forma de construcción de enunciados del tipo “X es bello”. La obra produce su universal, crea un posible caso de universalidad – con todo lo extraño que ello pueda parecer.

Un gran problema expresado en términos actuales sería analizar, si de sujetos y predicaciones se trata, las complicadas relaciones entre la

⁸⁵ Kant, I KrV A132, B172

⁸⁶ En la nota correspondiente a esta parte, Kant comenta en un pasaje que encuentro divertido que la falta de la capacidad de juicio o *bon sense* no es necesariamente la que aqueja a un pobre chiflado sino que hombres de reconocido talento académico pueden resultar, a la luz de este criterio de *sutilitas applicandi*, acreditados cretinos. Bromas aparte –aunque el mismísimo Kant tenga una vis divertida, como mostraron años atrás los *Sueños de un visionario*- se deja sentir aquí la influencia poderosa que habían ejercido dos siglos atrás las teorías médico psicológicas del *ingenio*, particularmente las del médico español Huarte de San Juan y su *Examen de ingenios*, en la que se efectúa una caracterización genética, dentro del movimiento de reforma de los médicos arbitristas españoles durante el reinado de Felipe II, de cómo conseguir individuos con eso que en español se dice tan gráficamente «tener una cabeza bien amueblada» Tal obra fue un best-seller de la época en toda Europa y la influencia de sus teorías se extendió en el tiempo.

normatividad de lo trascendental y la trascendentalidad de lo normativo⁸⁷ a que da lugar esta manera de ver lo hecho mediante juicios reflexionantes. Lo cual nos remite, en el presente, tanto a una problemática ideológica como a una vertiente cognoscitiva. Dejaremos para más adelante la primera de las cuestiones y traeremos la segunda a colación para introducir más tarde el tema del papel del escepticismo.

El idealismo postkantiano desarrolló la reflexión hasta concederle una función ontico-genética, llegando a sostener que sin el acto reflexivo el individuo reduce el mundo a pura objetividad –realismo ingenuo-, lo que supone, finalmente, la idea de que *no hay mundo...* si no es *para la consciencia*. Con lo cual, en cierta medida, se produciría una pérdida de «mundo». Sin embargo, Kant no había perdido de vista el mundo de los fenómenos; lo que trataba era de darle una cualidad y orientación al juicio⁸⁸. La tradicional antítesis entre la idea y el objeto no es sino una formulación del atributo de la objetividad. El ejercicio de la reflexión requiere el acto de la toma de consciencia de sí que le muestre al individuo su actividad constitutiva de objeto. Mientras no lo realice, no abandonará la actitud natural en un sentido estrechamente empirista. En el caso de los juicios estéticos, por ejemplo, no abandonaría la mera preferencia, con lo cual su sentimiento de preferencia meramente subjetiva no se transformaría en referencia a la constitución subjetiva de algo llamado objetividad. Según Cassirer, para Kant el atributo de la objetividad es el resultado de la asignación de una determinada combinación de contenidos de la consciencia. La necesidad del juicio no proviene de la unidad de un objeto detrás del conocimiento y más allá de él, sino de un objeto puesto por el sujeto ante él, de esta operación de «poner», de otorgar una posición. Es esta necesidad lo que constituye entonces el único sentido concebible de la idea del objeto. El apriorismo subjetivo viene a sostener por esta razón que no es la existencia de un mundo de cosas lo que hace que exista para nosotros un mundo de conocimientos y verdades sino que es la existencia de juicios cuya validez no depende del sujeto empírico concreto que los emite ni de las condiciones concretas en que son emitidos lo que hace posible que exista para nosotros una ordenación supuesta como no sólo como orden de ideas sino también como orden de objetos de la experiencia hecha posible por ella. Ese es el sentido específico atribuido a la objetividad.

⁸⁷ V. Para un desarrollo de esta cuestión Recas, J. “¿Hacia un nuevo concepto de trascendentalismo?” en *Anales del seminario de metafísica*. 28 (1984) pp. 67-78

No es así, en suma, la percepción directa del objeto sino su representación lo que suscita en nosotros determinadas reacciones. Al tematizar estas reacciones ante lo sensible, plural y contingente en la Tercera Crítica, centrándose en aquello que nos produce placer o displacer, Kant apuntó, no obstante, en una dirección crucial: la de que este placer no dependía de una suerte de estímulo directo, sino del reconocimiento del mismo como algo placentero en primer lugar, es decir, un reconocimiento o conocimiento *mediado*.

Como el reconocimiento parecía suceder, sin embargo, enigmáticamente sin que mediase un concepto lógico, el reconocimiento de un caso como «caso» albergaba en sí la necesidad de pensar que debía haber una suerte de concordancia entre la estructura del mundo y la de nuestras facultades, la forma que tenemos de subsumir lo particular en algo más general. Qué se sostenga como contenido de esta concordancia es lo problemático y lo que ha variado en la historia de la epistemología pero, más allá de esta historia regional, lo cierto es que señala hacia un punto que desborda en algún momento el proyecto racionalista moderno de sentar unas bases exclusivamente subjetivas para una constitución universal a priori de las condiciones de la experiencia. Precisamente por este desbordamiento, el apriorismo de carácter subjetivo ha sido ampliamente criticado, por ejemplo, desde las diversas perspectivas gnoseológicas constructivistas, que sugieren la idea de que las condiciones de validez de un concepto no son independientes de su proceso de construcción. En cualquier caso, la herencia kantiana es incluso patente allí donde ha sido criticada, corregida o denostada. Y ello porque al introducir un nervio argumentativo en tensión como es la inseparabilidad entre concepto y sensación, ha dado lugar a la búsqueda filosófica de algo que se aproximaría a la idea de que debemos establecer una garantía de esta aspiración a considerar inseparables este par conceptual, totalidad y diversidad, con la consiguiente necesidad de considerar una función de apriorismo. Hacia donde se apunta así es hacia la idea de una pre-comprensión, que según los tiempos ha sido interpretada bien como apriorismo puro o bien, más allá de este apriorismo subjetivo, como historia, como lenguaje o, en general, como una circularidad no viciosa entre conocimiento y acción, entre concepto y experiencia, entre palabras y mundo. En definitiva, desde Kant o contra Kant y, en algunos casos, ambas cosas.

A la luz de lo dicho el desbordamiento de este proyecto subjetivo trascendental se efectúa en función de la tensión entre el intento moderno de una constitución subjetiva de la certeza, de marcado carácter concienialista y la necesidad de tomar en consideración la presencia previa y constante del hecho

de la sociabilidad, incluyendo la variabilidad propia del ámbito de las acciones humanas que le acompaña.

III. 6 ¿Hay alguien ahí? Remundanización y sociabilidad

En el desarrollo del tema de la mundanidad en el contexto de la Tercera Crítica vamos a centrarnos sobre dos aspectos de ésta: en primer lugar, sobre la sociabilidad como el lugar donde, en caso de ser posible, habría de realizarse una función de universalización. Decimos función porque ha de partir de un pensamiento de la experiencia en su especificidad cotidiana, de ahí el papel del juicio, del arte de encaje que lo caracteriza y que ya hemos comentado al respecto de las figuras del médico o del juez. Y, en segundo lugar, la vertiente que esta argumentación ofrece frente al escepticismo. Comencemos por unas palabras respecto al segundo de los temas mencionados, la relación del tema de la mundanidad en relación con el escepticismo.

Kant trata de interponer su noción de razón crítica como superación de otros dos momentos previos a la misma: la actitud *dogmática*, característica de la metafísica y del realismo ingenuo que la acompaña y la actitud *escéptica*, por la que la razón se censura a sí misma con el objeto evitar todo uso trascendente de sus ideas. El ascenso de la razón a un tercer uso, su uso *crítico*, estriba justamente en desarrollar una tarea de autoconciencia, en la que contribuye el momento escéptico, como momento destructivo-educativo, al desarrollo de la racionalidad. Mediante esta tarea de autoconciencia, se busca que la razón pueda, por así decir, desdoblarse en otra función. Concretamente, constituirse con función de tribunal, enjuiciadora, que debe decidir sobre la legitimidad de sus propias aspiraciones gnoseológicas. Para ello, sin embargo, no puede apelar a la autoridad –sea esta divina o histórica– sino a los medios que ella misma pueda proporcionarse. Como se ve, el vocabulario kantiano está lleno de términos legales, tales como juicio, tribunal, etc. La práctica de dar con el caso se vincula con el ejercicio constante de un saber que no es posible enseñar sino transmitir por la vía del magisterio de la experiencia. Ello no debe extrañarnos. Si los jueces pueblan el imaginario kantiano no es menos cierto que los médicos, las otras figuras arquetípicas de la práctica del juicio, también pueblan la epistemología contemporánea. La llamada a los usos terapéuticos de la crítica filosófica se apoya en el imaginario de una labor de cura, de desbroce y limpieza

y, por qué no, de disminución de ansiedad. Aunque tal vez estemos en la era de los educadores.

En cualquier caso, el impulso escéptico cumple un papel crucial en el desarrollo de la razón como autoconciencia crítica de sus límites. No nos aporta ningún material de construcción pero sí nos ofrece periódicamente potentes herramientas de derribo de las aspiraciones de absoluto –entendido como unión de conciencia y mundo- y de las arquitecturas conceptuales que, en cada contexto epocal de crisis, han llegado a esclerotizarse. El escepticismo contribuye, de este modo, a proceder reflexivamente⁸⁹ a fin de tomar conciencia de los límites de nuestro conocimiento. Pero más allá de esto, en un momento posterior al mismo, el proceso de construcción y remundanización – una vuelta al mundo- sigue siendo la tarea que el pensamiento ha de realizar. Las siguientes palabras de Kant⁹⁰ al respecto no necesitan mayor aclaración. Hablan de una pérdida de mundo, que también se podría interpretar como desarraigo respecto a la tradición, grandes relatos o certezas que nos han sido legadas. Se trata de una pérdida que se produce al abandonar el uso de la razón a su momento escéptico pero conviene no olvidar que estas páginas, además, advierten de esa misma pérdida en otra modalidad, a saber, cuando la razón se abandona a su uso dogmático. En todo caso, si algo en ellas aparece como evidente, aun con toda la carga crítica que Kant vierte sobre el escepticismo, es la necesidad de dejar paso a una conversación constante, a la polémica, que tendría como resultado desfondar y fundar el mundo humano una y otra vez. Como se verá, estos pasajes, indudablemente, cobran una inquietante actualidad leídos desde el presente:

“Hubo un tiempo en que la metafísica recibía el nombre de reina de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, bien merecía este honroso título, dada la importancia prioritaria de su objeto. La moda actual, por el contrario, consiste en manifestar ante ella todo su desprecio (...) Su dominio, bajo la administración de los dogmáticos, empezó siendo despótico. Pero, dado que la legislación llevaba todavía la huella de la antigua barbarie, tal dominio fue progresivamente degenerando, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa anarquía; *los escépticos, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero* (subrayado A.G), *destruían de vez en cuando la unión social.*

⁸⁹ Aunque se encuentra en relación, aquí “reflexivo” no se refiere al uso especializado en el vocabulario kantiano del término “reflexionante”

⁹⁰ Kant, I. KrV AIX-AXII

Afortunadamente, su número era reducido. Por ello no pudieron impedir que los dogmáticos intentaran reconstruir una vez más dicha unión, aunque sin concordar entre sí mismos sobre ningún proyecto (...) *Ahora, tras haber ensayado en vano todos los métodos —según se piensa—, reina el hastío y el indiferentismo (...)*

[Pero] es inútil la pretensión de fingir indiferencia frente a investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana. Incluso esos supuestos indiferentistas, por mucho que se esfuercen en disfrazarse transformando el lenguaje de la escuela en habla popular, recaen inevitablemente, en cuanto se ponen a pensar algo, en las afirmaciones metafísicas frente a las cuales ostentaban tanto desprecio (...)

De todas formas, esa indiferencia representa un fenómeno digno de atención y reflexión. Es obvio que tal indiferencia no es efecto de la ligereza, sino del Juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas”

Así, si al principio de la *Primera Crítica* entablaba Kant un diálogo con el escepticismo, no podía por menos que concluir la travesía de su obra con una evaluación de los resultados de tal conversación. En la parte dedicada, al final de la *Doctrina Transcendental del Método*, concretamente a *La disciplina de la razón pura frente a su uso polémico*⁹¹ Kant describe el uso polémico de la razón pura como “la defensa de sus proposiciones frente a la negación dogmática de las mismas” (Krv A740 B768) pasando luego a tratar el modo en el que la racionalidad se juega —y se arraiga— en el ejercicio del debate, en el *pólemos*.

Resulta importantísimo notar que un párrafo antes ya ha descrito el posible resultado emergido de la polémica racional como una justificación *kai anthopon*, a una medida humana, *ad hominem*. Es sobre esta medida sobre la que la razón establece su posición contra otros adversarios en liza. «Adversario» aquí significa, en primer lugar, jugador o agente que debe estar en igualdad de condiciones. Por esta razón especifica que, dentro de este *pólemos*, el

⁹¹ Kant, I KrV A739 B767-A769-B797

enfrentamiento no se da entre la razón contra una razón superior a ella, en función judicial. Semejante enfrentamiento sería una especie de confrontación consigo misma, pero no es el caso. Como ya se ha dicho, el que el enfrentamiento tenga lugar en el nivel *kai anthropon*, que delimita el rasero por el que considerar ecuánimemente las aspiraciones de los debatientes, impide que tenga lugar contra una instancia superior, sino contra un adversario que clame por una reivindicación de razón que ha de ser tratada como igualmente legítima. La función de razón superior que podría erigirse en tribunal sería una función que en este momento no está desempeñando la razón, puesto que no se ha desdoblado hacia la cuestión de la legitimidad, hacia la *questio iure* sino que se debate en el terreno de los hechos. Así, la razón en esta posición o uso polémicos admite, a fin de amputarse a sí misma la tentación dogmática, que no está en la total certeza de sus afirmaciones, pero que, con todo, sus adversarios no pueden, por lo mismo, negar tales afirmaciones con certeza apodíctica, pues ninguno de ellos constituye una instancia superior decisiva. De este modo, se establece una dinámica en la que la igualdad de condiciones es pieza clave en el proceso polémico, tratando de sortear cualquier espacio para la dogmática y ganando posiciones en el avance –polémico– de la razón. Esta es la clave para el uso constructivo del escepticismo.

Es por esto por lo que lejos de descartar el debate o el disenso, el ejercicio de racionalidad incluye justamente el momento de la diferencia y de la disputa (A745 B773):

“El litigio favorece a la razón debido a que el objeto es considerado desde dos perspectivas, al tiempo que corrige su juicio limitándolo. Lo que en este caso se halla en disputa no es la *cosa* sino el *tono*. En efecto, aunque hayáis tenido que abandonar el lenguaje del *saber*, os quedan recursos suficientes para hablar, ante la razón más rigurosa, el legítimo lenguaje de una *creencia firme*”

Una creencia mundana, contingente, arraigada en el mundo, añadiríamos nosotros. Kant continúa con un prudente encomio del escéptico Hume, de cuya “intachabilidad y sentimientos no menos sanos” no alberga duda. La propia labor desfundamentadora que realiza el impulso escéptico debe ser, opina, plenamente alojada como un momento de la razón, un momento en el que ésta manifiesta que ha alcanzado un cierto grado de madurez. Esta madurez debería ser suficiente para medir, por un lado, la envergadura de su empresa de alcanzar un conocimiento del mundo y del modo que tenemos de relacionarnos cognoscitivamente con él y por otro, los medios con los que cuenta para abordar con ciertas garantías esta empresa, poniendo de manifiesto

eso que Kant describe como “la prudencia de un juicio escarmentado por la experiencia”:

“si preguntáramos al impasible Hume, hombre realmente cualificado para el equilibrio del juicio, qué fue lo que le movió a socavar, a base de laboriosas y sutiles reflexiones, la convicción, tan confortadora y útil a los hombres, de que su conocimiento racional bastaba para afirmar y obtener un concepto determinado de un ser supremo, respondería: únicamente el propósito de hacer avanzar a la razón en el camino de su autoconocimiento”.

De este modo, Kant concluye recomendando dejar que continúe siempre la travesía del escepticismo, tan necesaria a la razón (KrV A747-B774). Pero para que el ejercicio de la racionalidad se fortalezca no basta con someter a juicio los hechos de la razón sino a la razón misma, de modo que se señale no sólo el hecho de que la razón tiene límites sino *cuáles* son esos límites, a fin de encontrar en esos límites y, no en la limitación, la *forma* de la investigación. Es por ello por lo que, una vez más la creencia contingente, la creencia en el mundo ha de servir como material de construcción precisamente para un tratamiento crítico del mismo, que llevaría, como dice Kant, a investigar dogmáticamente *las cosas* [es decir, presuponiendo realistamente que hay «mundo», preestructura en la que nos encontramos ya situados] pero críticamente los límites de mi conocimiento posible de él (A758-B786):

“dejad que esa gente [los escépticos] siga su camino. Si son personas de talento, si presentan una investigación profunda y nueva, en una palabra, si muestran simplemente razón, ésta sale ganando en cualquier caso (...) Es absurdo esperar claridad de la razón si antes se le ha prescrito ya por qué lado tiene que tomar partido de forma ineludible”

El escéptico queda caracterizado, en fin, como un educador, un peligroso maestro, que induce a la razón a salir de su “dulce sueño dogmático”, a efectuar una sana crítica de sí misma. El método escéptico no es satisfactorio, pero sí instructivo. Tal vez no nos lleva a ningún sitio pero, al menos, es una palanca que nos saca de donde estamos. Una voz que no puede acallar la razón sino a costa de perderse a sí misma, de dejar de escuchar “esa dialéctica oculta en su pecho”:

“Forma⁹² parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana común, donde todos tienen voz⁹³. Como todo perfeccionamiento del que nuestro estado sea capaz tiene que derivar de esa voz, tal derecho es sagrado e irrestrictible”

En suma, si la facultad de juzgar es la capacidad de pensar lo particular como contenido en lo general, algo decisivo debe ser el lugar desde el cual se empieza a buscar, tomando como lección esa *escarmentada prudencia* del escéptico respecto a la experiencia. La dirección de la investigación fluye así desde lo particular hacia lo general, de modo que la producción del universal que se mencionó más arriba parte del hecho de la pluralidad y contingencia, por un lado, pero también de la base de que somos capaces de producirlo, por otro. Porque tenemos, por un lado, facultades comunes, que funcionan del mismo modo y, han de remitirse por necesidades internas de cómo estamos constituidos, a un cierto orden presupuesto por la investigación, como las piezas de un reloj, según piensa Kant. Pero también porque somos capaces de entretrejernos en nuestra condición de seres dotados de algo en común, de esa comunidad, por así, decir mecánica no menos que por la comunicación, términos todos incluidos en la idea del prefijo *com* que acompaña al *sensus communis*.

Así, Kant señala en el § 21 de la Crítica del Juicio lo que es posible entender como proceso de producción del juicio, o sea, el *kraft*⁹⁴ de la *urteilskraft* el poder-hacer o técnica de juzgar:

“Conocimientos y juicios, juntamente con la convicción que les acompaña, tienen que poderse comunicar universalmente, pues de otro modo no tendrían concordancia alguna con el objeto: serían todos ellos un simple juego subjetivo de las facultades de representación, *exactamente como lo quiere el escepticismo*. Pero si han de poderse comunicar conocimientos, hace falta que el estado de espíritu, es decir, la

⁹² Kant, I KrV A752-B780

⁹³ Aquí, desde luego, habría que aplicar la prudente cláusula que el propio Kant aplicaba a los metafísicos, unas páginas antes: “si se toma el deseo por realidad”

⁹⁴ Dejo para más adelante el comentario al valioso trabajo de J. Jacques al respecto del término *urteilskraft* que todavía no he podido leer con detenimiento, citado en el libro de Jesús Conill –también llegado más tarde a mis manos- *Ética Hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2006.

disposición de las facultades de conocimiento en relación con un conocimiento en general [...] pueda también comunicarse universalmente, porque sin ella, como subjetiva condición del conocer, no podría el conocimiento producirse como efecto”

Nos encontramos, pues, con los términos “subjetivo”, “producción” y “efecto”. “Subjetivo” aparece como “condición del conocer”, que desde nuestra perspectiva cabría interpretar no sólo de modo concienzialista, sino como “posición de conocimiento”, subjetiva condición del conocer que, para nosotros se encuentra ya situada en un mundo. Lo común es, justamente, lo que la posibilidad de conmutar, partiendo de la especificidad de cada cual, haría posible. Esto parece concordar mejor con la idea de “producción” y “efecto” que vemos asociada en el párrafo a “conocimiento” Habíamos dicho, en el caso de los juicios tipo “X es bello” que la legitimidad que puede tener el que determinada complacencia en un objeto reclame el asentimiento universal no puede ser el hecho mismo de la complacencia ni tampoco el hecho de la aspiración de comunicabilidad universal de la misma sino, justamente, la legitimidad de esta aspiración⁹⁵ De ahí que, en el § 19 se diga que el juicio de gusto exige la aprobación de cada cual y que quien declara algo bello quiere que todos y cada uno de los presentes deba dar su aplauso y declararlo igualmente bello. Este “deber” no significa que, de hecho lo dé, sino que es el fundamento para reclamar tal enjuiciamiento, lo que se puede esperar “con tal de que se esté siempre seguro de que el caso fue correctamente subsumido en aquel fundamento como regla del aplauso”.

Se entiende así que la distinción entre la operación de producción del universal y un universal *qua* universal es una forma de distinguir dos usos del pensamiento, de deslindar la facultad de juzgar de la del entendimiento. La primera se relacionaría, por todo lo anterior, con el proceso productivo y la segunda con presencia acabada del universal, la presencia del «efecto» Mediante esta sutil argumentación queda establecida una naturaleza no cognitiva del juicio que estaría contenida incluso en su momento cognitivo⁹⁶, por lo cual supone una salvaguarda contra el uso dogmático de la razón en lo concerniente a asuntos humanos. Tampoco, por lo mismo, se caería en el escepticismo, porque ha quedado trazado un tránsito desde lo particular hasta lo general, no un abismo. En definitiva: al dar cuenta de los fenómenos de los que se ocupan los juicios reflexionantes, en especial los ejemplificados por la cuestión del

⁹⁵ Marzoa, F. *ibid.* 61

⁹⁶ V. Norris, A. “Arendt, Kant and the politics of common sense”: *Polity*, Vol. 29, No. 2. (Winter, 1996), pp. 165-191.

gusto, no sólo estaríamos en presencia de un don o algo *dado* de modo trascendental sino también de algo *construido*, un uso productivo de ejemplos y prácticas, un «como si»

Llevada la cuestión más allá de la epistemología trascendental de carácter concienzialista postular el sentido común [cuando se entiende, además de desde el punto de vista del sentimiento –*gehfül*- de unas *capacidades de sentir que tiene cualquiera*, desde el punto de vista de la comunicabilidad o como principio trascendental de la posibilidad de conocimiento] supone apostar por una comunidad de inteligibilidad basada en un acuerdo sobre principios comunicativos constitutivos de la misma, aunque susceptibles de ser discutidos, puesto que no son apriori. Dicho de otro modo: se trata postulados que no cuentan de partida con una incondicional aprobación, sino con la legitimidad que proporciona el hecho de que, empleados unos determinados modos de argumentación o deberes discursivos que hagan inteligible la propuesta contenida en ellos, solicitar el acuerdo. Quien actúe así será capaz, entonces, de deslindar aspectos concretos de generales, condiciones privadas de una representación y condiciones de vocación universalista, remontándose de este modo hacia una perspectiva común. Pero conviene no olvidar el segundo de los significados de lo común contenidos en la noción de *sentido común*, esto es, ese tipo de comunidad basada en el *pathos*, pasiva, que es común *sin ser comunicada*. Es un tipo de comunidad que media y separa por igual, una comunidad relacional y no tanto performativa y que no puede, tal vez, ser formalizada, puesta en un nivel formal de racionalidad, como el que corresponde al principio de legitimidad descrito⁹⁷, pero sí constatada desde una perspectiva, como ya se ha dicho, relacional.

Aquí resultaría interesante pensar en la fina distinción que Hannah Arendt realizó respecto a la cuestión del término «universal» en sus conferencias sobre la Crítica del Juicio. Tal como explica Ronald Beiner⁹⁸, pensar la especificidad y pensar desde la misma, exige una cautela a la hora de entender el uso que ha de darse al término «universal» *-allgemein*, en el original alemán. Como ya se ha visto, el universal es tanto proceso como producto. Situarse en la perspectiva del producto conlleva, en el terreno político, unos riesgos, siendo el más peligroso de todos el de dar por supuesto precisamente

⁹⁷ Este es un punto que me gustaría desarrollar más adelante, la idea del cuerpo como elemento de comunidad más allá de la comunicación, en una función paradójicamente –por su carácter material y situado- apriorística, pero que parta de la especificidad contingente de la experiencia del mismo.

⁹⁸ V. Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982; Barcelona: Paidós, 2003), p 132

aquello que se ha de construir. Por este motivo, Arendt, siempre atenta a pensar la especificidad, prefiere usar el término «general» más que el de «universal». Es una útil matización, en la medida en que hace recaer más el peso en una perspectiva constructivista sobre la «universalidad» que en una visión exclusivamente institucionalista. En el terreno de la política al menos, los universales *se hacen, no nacen*. Se hacen a partir de casos que contienen el germen de la universalización, creando, posteriormente, la generalización resultante sus propios casos. Por esta razón es aconsejable conceptualizarlos como generalizaciones consentidas, no generalidades de facto, manteniendo sobre ellos, por tanto, una perspectiva procesual. Arendt⁹⁹ considera que el juicio está dotado de cierta validez específica, que no es, ni puede ser, de partida, *universal*. ¿Por qué? Porque no es omniabarcante sino que alcanza sólo a los otros puntos de vista que tiene en cuenta el emisor del juicio, o sea, los otros que están en efecto, juzgando. Eso no agota, por tanto, todos los puntos de vista posibles; deja fuera a los que no juzgan ni a los que no son miembros de esa comunidad juzgante, de modo que la generalidad de la decisión no puede ser justificada de facto. Ha de confrontar el hecho de no ser universal de partida, de partir de la no totalidad –incluso de la exclusión–. En suma, debe entenderse como no exhaustiva¹⁰⁰. Por eso, argumenta Arendt, ha de ser pensada como generalidad, no como universal. Sobre estos sutiles matices se construye una perspectiva más sobre la diferencia que venimos viendo en relación con la actividad del juicio –esta vez aplicada a la política– entre funcionamiento determinante y reflexionante. Solo lo exhaustivo podría ser determinante, agotar todas las posibles perspectivas. Ese no es el reino de los asuntos humanos y, posiblemente, nunca deba serlo.

Lo que Hannah Arendt perspicazmente pudo haber intuido además en su análisis sobre el juicio es una vía más de investigación, relativa a cómo es posible llegar a una generalidad no basada en todo momento en una mediación determinante de conceptos lógicos, sino en una mediación de otro tipo, en un

⁹⁹ Cfr. Arendt, H. *Between past and future* (1954; New York: Penguin, 1993) en especial el capítulo 6 titulado “The crisis of culture: its social and political significance” y Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982; Barcelona: Paidós, 2003), especialmente la última parte de la duodécima conferencia.

¹⁰⁰ Para un complejo desarrollo, que haría falta profundizar, de estas paradojas de la no exhaustividad en relación con la cuestión de la soberanía remito al capítulo primero de Agamben, G. *Homo sacer* (Milan: Einaudi Editore, 1995), donde éste desarrolla una idea parecida apoyándose en la diferencia que realiza Badiou con base en la teoría de conjuntos, entre ser miembro de un conjunto y estar incluido en él. Estar incluido puede estarse en situación de no ser miembro, o sea, de exclusión. De hecho, Agamben califica la decisión, noción cercana al juicio, como algo que no se sitúa ni en el terreno de la *questio iuris* ni en el de la *questio facti*, sino en la propia relación entre derecho y caso.

pensamiento que parta de la situación, de la especificidad y del perspectivismo. Otra forma de racionalidad, en definitiva. Sin embargo, también al igual que en Kant, le interesa justamente el carácter crítico de la filosofía contenida en la *Crítica del Juicio*, que consiste en ello mismo: en que es crítica de la crítica. Crítica o investigación del criterio, lo que implica una autoconciencia de sí misma. Una consecuencia muy importante de su característica de *comunidad*, por la que se trasciende la mera preferencia, sin que, aun así, medie un mecanismo determinante estriba en que lo conceptualizado como *capacidad* de juzgar no sería sólo el privilegio de una aristocracia sino algo que concierne a las capacidades, derechos y responsabilidades de todo hombre en la medida en que está inserto en el mundo. En otras palabras, aquello que Kant caracteriza como indiferentismo y a lo que nosotros podríamos caracterizar de escepticismo no bastaría para ser crítico, pues la crítica es investigación, efectuada desde dentro, del modo de juzgar, es decir, de los modos socialmente construidos de encajar casos y criterios, no simplemente su demolición.¹⁰¹

La inserción de la perspectiva del espectador, en esta investigación crítica, es decisiva, como instancia y momento de valoración hecha desde dentro que requiere, no obstante, un momento de publicidad, como palanca hacia la imparcialidad. Como el pensamiento es una actividad íntima el modo de insertar esta dimensión de publicidad es efectuar el experimento mental de ponerse en otros lugares de observación, otros puntos de vista. Ahora bien, la imparcialidad no es aquí una posición que quepa dar como condición de partida sino precisamente una conquista¹⁰², un momento crítico necesario que implica una labor de distanciamiento del interés particular, a fin de aumentar la perspectiva sobre lo juzgado y la capacidad de reflexión.

Los tres principios¹⁰³ o máximas del entendimiento común humano descritos por Kant son: primero, pensar por uno mismo; segundo, pensar en el lugar de cualquier otro y tercero, pensar de acuerdo consigo mismo. Aunque simples, puede que nos suenen muy difíciles de efectuar hoy día y ello no sería extraño. El propio Kant¹⁰⁴ ya admite –cuando dice que es empresa fácil *in thesi* pero intrincada *in hypothesis*– que, al menos el primero de ellos, ya es de por sí endiabladamente dificultoso por la tendencia humana al prejuicio y la dogmática particularista. Es por esto por lo que resulta muy interesante recordar que Kant sitúa la Ilustración en el restablecimiento del modo de pensar, al menos en el público, de lo meramente negativo, lo que constituye

¹⁰¹ Hoy día diríamos, posiblemente, deconstrucción.

¹⁰³ Kant, I KU §40 [cito por la edición española de García Morente]

¹⁰⁴ Kant, I KU §40 Nota de Kant

propriadamente la Ilustración, aquello velado por cualquier forma de prejuicio. El tercer modo de pensar, el modo de pensar consecuente o caracterizado por estar de acuerdo con uno mismo, es un modo de pensar intensamente ético y cuya eticidad consiste, sin ir más lejos, en no puede alcanzarse sino por el ejercicio arduo de la independencia de pensamiento y de la generosidad en dejar espacio a otras formas de ver el mundo. Sólo así se logra que el pensamiento se despliegue en el mundo, siendo consciente de su coeficiente de adversidad, pero también de sus mínimos comunes múltiplos, ambos expresados en el hecho de la pluralidad. Un hecho que nos hace variadamente constituidos incluso en nosotros mismo; en caso contrario, carecería de sentido señalar como proyecto deseable este acuerdo interno de todos los yo'es que un ser humano es.

Es parte decisiva, así, de los tres principios asociados al sentido común y a la perspectiva del espectador imparcial el que haya de tenerse en cuenta el problema del punto de vista y más concretamente el punto de vista de los otros¹⁰⁵ para que reconocer algo revele su carácter de «reconocer algo como algo» Darse cuenta de este hecho y dar cuenta de él es el cometido en cuya dirección señala la operación de reflexión.

Puede considerarse, en resumen, que la estrategia perspectivista de los puntos de vista expresada en las tres máximas se monta también como otra forma más de confrontación con el escepticismo, en la clave de una superación más de la pérdida de mundo representada por este impulso. Constituye una vuelta al mundo, porque para la investigación trascendental la temática del sentido común conduce a remontar hacia la forma del juicio, su condición de comunicabilidad como condición de posibilidad del mismo. No hay criterio donde no hay un Otro que lo comparte.

Esto es precisamente algo que Kant desarrolla bajo el rótulo de «modo del pensar», que no es concebido sólo como sentimiento pasivo particular, comunicable en su común sensibilidad, sino como pensamiento en acción: el modo de pensar está ya habitado pluralmente, intersubjetivamente por la presencia de los otros, no ya reales sino potenciales portadores tanto del punto de vista que uno está ejerciendo como de otros. Es en el contraste donde se establece la reflexión, teniendo en cuenta, en nuestro modo de pensar – con unas ciertas características que Kant considera a priori- el modo en el que los demás se atienen a su juicio. Mas adelante lo caracteriza como “capacidad de

los hombres de comunicarse sus pensamientos”. Así es como enuncia esta cuestión el parágrafo 40 de la *Crítica del Juicio*:

“aquí no se trata de la facultad del conocimiento, sino del *modo del pensar* [...] Un hombre amplio en el modo de pensar, cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde *un punto de vista universal* (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás) [...] El juicio estético puede llevar el nombre de sentido común mejor que el intelectual, si se quiere emplear la palabra sentido para un efecto de la mera reflexión sobre el espíritu, pues entonces, por sentido se entiende el sentimiento del placer”

No obstante, en el siguiente parágrafo, Kant da con una idea fundamental de este placer, en relación con la sociabilidad: lo que nos da placer en un sentido común interpretado como intelecto común humano no es el sentir placer, sino por así decir, un metaplacer, un placer en experimentar el placer. Y este placer es el *placer de la concordancia con otros*. El placer de sentirnos relativos a ellos. Como se da, por ejemplo, cuando caminamos por la calle en la ciudad y vemos una escena enternecedora o divertida. Con frecuencia sucede que se intercambia una mirada con otro transeúnte con el que no habíamos desarrollado ningún tipo de contacto hasta ese momento, sonreímos o nos sonríen de modo cómplice y ello nos produce placer más allá de lo que nos gustó ver: nos produce el placer de concordar con otro. Por razones similares, también el dolor compartido se hace más llevadero, porque en la concordancia encontramos cierto bálsamo a nuestro sufrimiento.

En síntesis, lo que nos interesa es el carácter de *remundaniización*, el carácter *cósmico* que emerge en la *Crítica del Juicio*, en tanto texto seminal de una problemática plenamente moderna que se extiende hasta hoy por encima de la resolución apriorística de orientación concienialista que tomó en el seno del sistema kantiano. Mediante un laberíntico conjunto de consideraciones de orden epistemológico, estético, moral y otros muchos sentidos, podemos considerar que en nuestro diálogo con ella desde la actualidad, *La crítica del juicio* señala no sólo una problemática en relación con el arte, sino algo más allá que la desborda en la dirección de un problema del que el ser humano no puede dejar de hacerse cargo: las formas de *aparición* del mundo.

Desde un punto de vista epistemológico, el tema «mundo» *aparece* como polo objetivo de la relación de conocimiento, presentándose como dimensión de trascendencia de la conciencia - empezando por el hecho intersubjetivo del

lenguaje compartido- frente a la puesta entre paréntesis permanente de esta posibilidad que efectúa el escepticismo y que es gemela, en cierto modo, de la pérdida del mundo a la que conduce un uso exclusivamente dogmático – incluyendo uno que quiera ser meramente lógico en asuntos que no lo son- de la razón.

Por otra parte, desde un punto de vista no ya sólo gnoseológico sino sociocultural, lo que llamamos «mundo» y sus formas históricamente contingentes de aparición también comparece en la medida en que se lo convoca. Y se lo convoca en las actividades propias de la sociabilidad: en la política, en el lenguaje, en la relación entre los cuerpos y otras muchas.

Con esto regresamos al temprano problema de la modernidad occidental del concepto de «mundus» como espacio de pensamiento en el que han de conjugarse las nociones de ordenación y libertad a un mismo tiempo. Se trata de un mundo que está, a la vez, siempre hecho y permanentemente por hacer, es decir, un mundo al que no se puede dejar sólo, abandonado a su contingencia; pero también un mundo que, sin dicha contingencia, dejaría de ser mundo para convertirse, más que en un sueño de la razón, en su pesadilla. El «mundus» es, por tanto, ordenado y ordenable, un lugar y un estado donde pensar que somos, a la vez, elementos y agentes de una armonía discorde u *ordo* construible desde la libertad de la voluntad y desde el ejercicio común de la misma. Construible desde la libertad de la voluntad como pensamiento, agraciado por la indeterminación que le confiere su carácter particular y construible también desde el ejercicio en común y *co-ordinado* -ordenado con otros- de esa voluntad, ese tipo de determinación consentida que hace de la conducta individual existencia y de la voluntad plural cauce de coexistencia.

Estas son las ideas, en suma, que nos transmite la problemática que venimos persiguiendo en Kant y que de modo particularmente fascinante está tematizada en la reflexión estética de la época sobre el gusto: la variabilidad como espacio de aparición de lo humano en cuanto agente capaz de dotar y dotarse de una cierta especificidad, nombre, espacio, acción... identidad, en suma, en lo que, por lo demás, no es sino contingencia en la que se hila la búsqueda incesante de una regularidad necesaria para vivir.

Creo que podemos estar en bastante sintonía, en este punto, con el célebre pasaje de Arendt en *Between past and future*, quien como se sabe, proyectaba seguir el hilo rojo de la *Crítica del Juicio*, como una actividad efectuada desde el interior con una proyección exterior, constructora de mundo:

“En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse independientemente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y lo que oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado» y eso significa que no hay en él una implicación ni de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo. Para los juicios del gusto el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo»¹⁰⁶”

Un mundo, en fin, hecho de “mundos breves” al que, antes de decretar que está muerto, sería recomendable poner una mano compasiva sobre su “pecho dialéctico”, para ver si aún respira. Eso que, en ocasiones, olvidan apresuradamente hacer esas “gentes nómadas” que, aunque bien intencionadas, siguen su camino sin detenerse. Gunther Anders¹⁰⁷, una de las figuras filosóficas más proclives a encarnar con méritos la figura del incómodo tábano socrático en el siglo XX dijo en 1983: “soy sólo un conservador ontológico en principio, que trata de que el mundo se conserve para poder transformarlo”

Si el mundo, en los modelos cosmogónicos timeicos de la antigüedad¹⁰⁸ fue ya intuido como unidad físico-ética del ámbito sublunar, el movimiento iniciado en la modernidad renuncia a esa seguridad para desarrollar una sabiduría propia sobre el mundo, una *sagesse du monde* propiamente dicha. Allí donde el exceso de la capacidad de dar a luz pensamientos –*ingenium*– estableció, en su sueño dogmático, un mundo estructurado en función de un orden y bien

¹⁰⁶ Agradezco a Fina Birulés que me proporcionara esa cita de Arendt. V. Arendt, H. Entre el pasado y el futuro (1968; Barcelona: Península, 1996) p 234

¹⁰⁷ Como se sabe, Gunther Anders fue marido de Hannah Arendt, pero el mencionar en una cita suya en cuerpo principal este hecho equivaldría al tipo de frivolidad similar a presentar a la filósofa como “la amante de Heidegger”. Como no es el caso que seamos propensos a la crónica rosa filosófica, baste con señalar que ese *conservadurismo ontológico* de Anders se podría vincular con el *amor mundi* de Arendt en una época que intuyó la pérdida de mundo que se daría en tiempos de oscuridad. Para una introducción al lector español de Anders, remito a Anders, G. *Filosofía de la situación* (Madrid: Los libros de la catarata, 2007)

¹⁰⁸ Para un desarrollo de esta cuestión V. Turró, S. “Bondad y sabiduría en Kant” en *Endoxa*: series filosóficas 18 (2004) 219-226 y sobre los cuatro modelos de consideración cosmológica, ver Brague, R. *La sagesse du monde* (Paris: Le livre du poche, 2002)

supremo, la confianza en la simple razón humana, en el conocimiento o crítica de su límite y potencialidad, supone, simplemente, una vía pero, como dijo el viejo adagio latino, *aut viam invenium aut facium*, “o encuentro un camino o lo hago yo mismo”

III. 7 Cavell, Kant y el problema de la racionalidad del juicio estético

El lugar donde Cavell ha manifestado con más claridad la intención de volver a repensar en una nueva clave algunos problemas de la estética moderna, como los ya expuestos, en relación con la dimensión pública de los juicios es en la introducción a su primer libro, *Must We Mean what we say*. En esta obra, se encuentra el texto base sobre el que nos apoyaremos para dar cuenta de su lectura de lo que el Kant de la *Crítica del Juicio* puede decirnos sobre nuestras formas de argumentar. Lo que Cavell se propone en este texto, en sus propias palabras, es “continuar la cuestión de mi relación con el lenguaje vinculándola con la idea de Kant de mi capacidad para dar objetividad a los juicios estéticos, esto es, de delinear su fuente específica de necesidad y universalidad”¹⁰⁹ Esto se entiende como una indagación de hasta qué punto “mi relación con mi *yo* se encuentra figurada en mi relación con “mis palabras”, estableciendo así un cierto sentido de la vinculación que la filosofía puede guardar con la literatura, entre otros ámbitos de conocimiento. La relación que Cavell concibe de la filosofía con la literatura es muy diferente a la de otros filósofos como por ejemplo Rorty. Cavell no busca hacer de la llamada a la literatura un recuento de ilustraciones de temas ya asumidos como conocidos por la filosofía sino, por el contrario, que la literatura ilumine cuestiones pertinentes a la filosofía que la filosofía por sí sola no ha sido capaz de encontrar o ver como tales. Expresado de otro modo, se trata de una vuelta de la mirada hacia atrás para ver aquello que, sin darse cuenta, “ha dejado atrás” en el camino del pensamiento. No resulta difícil adivinar la intención de recopilar materiales para una cierta reconstrucción de un concepto de razón de carácter plural, compuesto de razones y voces –sobre todo la voz de lo humano- que no habrían sido escuchadas con suficiente detenimiento en la filosofía y que constituyen materiales imprescindibles en una vía de avance actual para la misma. La filosofía se dejaría, así, empapar de la forma de trabajo o investigación propia del arte, no sólo por sus temas sino también por sus técnicas de composición, escritura, diálogo, etc.

¹⁰⁹ V. Cavell, S. *Must we mean what we say*, p xxiv

Lo que le interesa a Cavell son las *maneras* en las que se sostiene un juicio estético como una reivindicación con cierto carácter de racionalidad. Para ello toma como inspiración la idea ya comentada de un «acuerdo universal» en Kant, algo a lo que a veces el mismo Kant llama una “armonía de sentimiento” o “un sentido común de humanidad”. Lo que le interesa a Cavell no es el establecimiento de un universal de tipo trascendental sino que lo que le intriga es que, aunque como no podía ser de otro modo en Kant, este sentimiento de concordar aparece como un requisito a priori, o sea, orientado a establecer las condiciones –trascendentales, en Kant- bajo las cuales los llamados juicios estéticos pueden ser *generalizados*. Pero lo importante es que Kant ya había percibido el problema de que su “sustrato no puede ser otro que subjetivo”

En tales juicios, al trascender la mera preferencia personal, se ponen de manifiesto los criterios que gobiernan nuestra práctica en público de los mismos. De este modo, parte de lo que significa ser capaz de introducir ciertos tipos de argumentación para apoyar¹¹⁰ nuestro juicio más allá de una mera arbitrariedad es ser capaz de movernos en ese plano de intersubjetividad y en esas formas de debate. Y aquí es donde Cavell comienza a preguntarse por la posibilidad de aplicar este tipo de reflexión a la argumentación filosófica, que nosotros extenderíamos a la política. Cavell, desde luego, es consciente de las diferencias entre lo que se juega en el juicio estético y en otros juicios como los políticos –en los segundos, el intento puede llevarnos al explícito ostracismo, a la desobediencia civil, a un momento de doloroso extrañamiento a menudo acompañado por la incomprensión, precisamente por la idea dogmática del tipo de acuerdo que generalmente asociamos a la política.

Cavell sostiene que quienes niegan la posible racionalidad presente en estos juicios de base subjetiva responden a una visión de la pluralidad simplemente como arbitrariedad o bien a una imagen de la “lógica” –o sea, de lo que únicamente se ha visto como racionalidad- como una forma de alcanzar una conclusión en una manera en la que todo el mundo tenga que aceptar la conclusión tras el razonamiento. En el caso de los asuntos concernientes a la estética y a la política es difícil imaginar una situación así. Para Cavell, el problema de este tipo de juicios es que son *y han de permanecer siendo* de base subjetiva, de modo que el desafío planteado a quien argumenta no es deshacerse a toda costa de sí mismo, de su subjetividad o su punto de vista,

¹¹⁰ V. Cavell, *S. Must we mean what we say*, p 93 y Mulhall, S. *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting the Ordinary* (Nueva York: Oxford University Press, 1994)

sino por el contrario incluirla; no se trata de superarla sino de manejarla de modo ejemplar¹¹¹

El debate estético –o político- constituye una manera de descubrir tanto la posibilidad de lo común como los límites del mismo, a través de la articulación y desarrollo de la individualidad. La posibilidad que le acompaña, encontrar el desacuerdo, es el precio que piensa Cavell que hay que pagar por la posibilidad de crear lo común sin perder o reprimir la diferencia, pero, en cualquier caso sostiene lúcidamente que “el desacuerdo no desacredita la esperanza de llegar a un acuerdo sino que es un dato que forma parte de la argumentación [en este caso, se refiere a la filosófica] tanto como el acuerdo lo es” Para disentir al menos tenemos que estar de acuerdo en las palabras mediante las cuales expresamos nuestro disenso. Una consecuencia importante del ejemplo de los juicios estéticos es que quien los sostiene no trata de recoger criterios preexistentes a aquello que juzga, no trata de hacer un juicio en ausencia de ejemplos concretos, sino que, al contrario, trata de reclamar cierta universalidad para aquello que nos anima a reconocer como merecedor de tal característica. Encuentra el momento de lo universal en algo concreto, en algo *situado*, como él mismo lo está. De este modo, quien argumenta puede aportar su propia respuesta ante lo juzgado como un ejemplo de apoyo y una invitación a otros a aplicar la misma respuesta a aquello para lo que solicita esta generalidad. Por eso este tipo de juicios resultan ejemplos paradigmáticos del tipo de *investigación situada* que efectúa la filosofía del lenguaje cotidiano. Tanto al elucidar la gramática de los criterios que gobiernan nuestros juicios como al descubrir en el curso de nuestras prácticas formas de autoconocimiento, se revela la naturaleza no coercitiva de las apelaciones filosóficas a lo común, que no responden a los procedimientos de normatividad de carácter lógico que rigen la investigación sobre la naturaleza, por ejemplo. La cuestión es, como dice Cavell, que en asuntos humanos lo común expresado en el «nosotros» es sin duda, plural, pero con todo sigue siendo «primera persona»¹¹² Tal vez, piensa Cavell, es a eso a lo que Kant intentó prestar atención como una especie de voz de lo universal expresada en los juicios estéticos. Al *nosotros* que es primera persona del plural. Pero todo esto, lo dejaremos reservado para otro momento de la conversación. Una tesis, por ejemplo.

¹¹¹ “Exemplary ways” en el original nos remite a la universalidad concretada presente en los ejemplos y sería una línea interesante comparar la perspectiva de Arendt en la última de sus Conferencias sobre la filosofía política de Kant con la de Cavell a este respecto, que dejaremos para más adelante.

¹¹² Cavell, S. *Must we mean what we say*, p 96

Capítulo IV Bibliografía

IV. I. Bibliografía primaria

IV. I.a Libros.

- *Must We Mean What We Say?* (1969; Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
- *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film*, New York: The Viking Press, 1971 (versión ampliada Cambridge: Harvard University Press, 1979).
- *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford: Clarendon Press, 1979 (reimpreso en Oxford: Oxford University Press, 1982) [Trad. Cast.: *Reivindicaciones de la razón*, Madrid: Síntesis, 2003]
- *The Senses of Walden: An Expanded Edition*, San Francisco: North Point Press, 1981 (Incluye *The Senses of Walden*, The University of Chicago Press, 1972).
- *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard University Press, 1981. [Trad. cast.: *La búsqueda de la felicidad: la comedia de enredo matrimonial*, Madrid, Paidós, 1999]
- *Themes out of School: Effects and Causes*, San Francisco: North Point Press, 1984.
- *Disowning knowledge in six plays of Shakespeare*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

- *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago: University of Chicago Press, 1988. [Trad. Cast. *En busca de lo ordinario: líneas de escepticismo y romanticismo* Valencia: Cátedra, 2002]
- *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Albuquerque, NM: Living Batch Press/Chicago: University of Chicago Press, 1989. The 1987 Frederick Ives Carpenter Lectures, leídas en la Universidad de Chicago.
- *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The Paul Carus Lectures, 1988, Chicago: University of Chicago Press, 1990, (reimpreso en, Illinois: Open Court Inc., 1991).
- *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*, Cambridge: Harvard University Press, 1994. [Traduc cast.: *Un tono de filosofía: ejercicios autobiográficos*, Madrid, Antonio Machado Libros 2002]
- *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Bucknell Lectures in Literary Theory 12, Michael Payne y Harold Schweizer, Oxford: Blackwell, 1995.
- *Contesting tears: The Melodrama of the Unknown Woman*, The University of Chicago Press, 1996.
- *The Cavell Reader*, Stephen Mulhall (ed.), Cambridge: Blackwell, 1996
- *Emersonian Transcendental Etudes*, David Justin Hodge (ed.) Stanford: Stanford University Press, 2003.
- *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, The Belknap Press, 2004.
- *Philosophy the day after tomorrow* Cambridge: Harvard University Press, 2005

IV. I.b Artículos.

- Con Alexander Sesonske, «Logical Empirism and Pragmatism in Ethics», *The Journal of Philosophy* 48 (4 de enero, 1951), pp. 5-17.

- Con Alexander Sesonske, «Moral Theory, Ethical Judgements and Empiricism», *Mind* 61.244 (octubre, 1952), pp. 543-63.
- «Must we Mean What We Say?» *Inquiry* 1.3 (otoño, 1958), pp. 172-212 (incluido en *Must We Mean What We Say?*, pp. 1-43; incluido en incluido en *Philosophy and Linguistics, Controversies in Philosophy*, Colin Lyas (ed.), London: MacMillan and Co. Ltd./New York: St. Martin's Press, 1971, pp.131-65)
- «The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy», *The Philosophical Review* 71 (enero, 1962), pp. 67-93 (incluido en *Must We Mean What We Say?*, pp. 44-72; reimpresso en *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, George Pitcher (ed.), Garden City, NY: Doubleday & Co., Inc., 1966, pp. 151-85; incluido en *Philosophy and Linguistics, Controversies in Philosophy*, Colin Lyas (ed.), London: MacMillan and Co. Ltd./New York: St. Martin's Press, 1971, pp. 131-65)
- «Existentialism and Analytical Philosophy», *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 93.3 (verano, 1964), pp. 946-74 (incluido en *Themes out of School*, pp. 195-234).
- «Aesthetics Problems of Modern Philosophy», en *Philosophy in America*, Max Black (ed.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 1965, pp. 74-97 (incluido en *Must We Mean What We Say?* pp. 73-96.)
- «Foreword», en Northrop Frye, *A Natural Perspective. The Development of Shakespearean comedy and romance*, Nueva York: Columbia University Press, 1965, pp. ix-xxi.
- «Austin at Criticism», *The Philosophical Review* 74.2 (abril, 1965), pp. 204-19 (incluido en *Must We Mean What We Say?*, pp. 97-114; reimpresso en *The Linguistic Turn* Richard Rorty (ed.), Chicago: University of Chicago Press, 1967, pp. 250-60; incluido en *Philosophy Today N° 1*, Jerry H. Gill (ed.) New York: Mcmillan Company, 1968, pp. 81-101; incluido en *Symposium on J.L. Austin*, International Library of Philosophy and Scientific Method, K.T. Fann (ed.), London: Routledge & Kegan Paul New York: Humanities Press, 1969, pp. 59-75)

- Con Alexander Sesonske, «Logical Empiricism and Pragmatism in Ethics», en *Pragmatic Philosophy: An Anthology*, Amelie Rorty (ed.), Garden City, NY: Anchor Books, 1966, pp. 382-95.
- «Music Discomposed», en *Art, Mind, and Religion*, actas del Sixth Annual Oberlin Colloquium in Philosophy, abril 1965, W.H. Capitan y D.D. Merrill, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, pp. 69-97 (incluido en *Must We Mean What We Say?*, pp. 180-212).
- «Some Reflections on the Ontology of Film», *New American Review* 12 (1971), pp. 140-59.
- «Ideas of Origin» (from the *World Viewed*), en *Film Theory and Criticism*, Gerald Mast y Marshall Cohen (eds.), New York: Oxford University Press, 1974, pp. 579-82 (segunda edición en 1979 con material añadido por Cavell).
- «Types: Cycles as Genres» (from *The World Viewed*), en *Film Theory and Criticism*, Gerald Mast y Marshall Cohen (eds.), New York: Oxford University Press, 1974, pp. 359-65 (segunda edición en 1979 con material añadido por Cavell).
- «On Makajev on Bergman», *Critical Inquiry*, (invierno 1979)
- «More of *The World Viewed*», *The Georgia Review* 28.4 (invierno, 1974), pp. 571-631. (ampliado y añadido como apéndice a la edición ampliada de *The World Viewed*, 1979).
- «A Reply to John Hollander», *Critical Inquiry*, vol. 6, n°4 (verano 1980).
- «North by Northwest», *Critical Inquiry*, vol. 7 (verano 1981)
- «Gentel Responses to Kant? In Emerson's 'Fate' and Coleridge's *Biographia Literaria*», *Raritan* 3, Otoño 1983, pp.: 34-61.
- «The Division of Talent», *Critical Inquiry*, vol. 11 (junio 1985), pp. 519-38.
- «What Photography Calls Thinking», *Raritan*, 4 (1985), pp. 1-21.
- «Who Disappoints Whom?», *Critical Inquiry*, 16 (1990), pp. 248-89
- «Reply to Modleski», *Critical Inquiry*, 16 (1990), pp. 238-44.
- «Ugly Duckling, Funny Butterfly: Bette Davis and *Now Voyager*», *Critical Inquiry*, 16 (1990).

- «In the Meantime», *The Yale Journal of Criticism*, 5/2 (1992), pp. 229-37
- «Introduction: to say thanks», *Common Knowledge*, vol. 5, n.º2, Fall 1996 [Symposium: A Taste For Complexity. Ten Nondisciples of Stanley Cavell]
- «Something out of the Ordinary», *The Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 71, 1997, pp. 23-37.
- «The World as Things: Collecting Thoughts on Collecting», en Yve-Alain Bois y Bernard Blistene (eds.), *Rendezvous: Masterpieces from the Centre Georges Pompidou and the Guggenheim Museums*. Nueva York: Abrams, 1998, pp. 64-89.
- «Naughty Orators: Negation of Voice in Gaslight», en Budick y Iser (eds.), *Languages of the Unsayable*.
- «Benjamin and Wittgenstein: Signals and Affinities», en: *Critical Inquiry*. Vol. 25, N° 2 (1999)
- «What is the Scandal of Skepticism? Moments in Schopenhauer and Levinas», trabajo presentado en la conferencia de la ASCA sobre escepticismo e interpretación en Amsterdam en junio de 2000. Incluido posteriormente en *Philosophy the day after tomorrow* Harvard University Press, 2005
- «Remains to be Seen» (reseña del libro de Walter Benjamin, *The Arcades Project*), *Artforum*, (abril, 2000).
- «Afterword», en Dauber, K., y Jost, W., (eds.), *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein*, Illinois: Northwestern University Press, 2003, pp. 347-351.

IV. I.b Entrevistas.

- «Questions and Answers», en *Romanticism and Contemporary Criticism*, Morris Eaves and Michael Fischer (eds.), Ithaca: Cornell University Press, 1986, pp. 225-39.
- «Observations on Art and Science», *Daedalus: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 115.3 (verano, 1986), pp. 171-7.
- Con Daniel Callahan, Denise Carmody, Michael Fishbane, Stephen Richard Graubard, James Gustafson, Timothy Healy (S.J.), Robert Kiely, George Lindbeck, Robert Lynn, Frank Manuel, John Padberg (S.J.), y Theodore Sizer,
- «Conference on Religion and Education», *Daedalus: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 117.2 (primavera, 1988), pp. 1-146.
- Con Michael Payne and Richard Fleming, «A conversation with Stanley Cavell on Philosophy and Literature», en *The Senses of Stanley Cavell*, Richard Fleming and Michael Payne (eds.), Lewisburg, PA: Bucknell University Press/London: Associated University Press, 1989, pp. 311-21.
- Con James Conant, «An Interview with Stanley Cavell», en *The Senses of Stanley Cavell*, Richard Fleming and Michael Payne (eds.), Lewisburg, PA: Bucknell University Press/London: Associated University Press, 1989, pp. 21-72
- Con Giovanna Borradori, «An Apology for Skepticism», en Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 118-36.
- Seminario sobre «What did Derrida Want of Austin?», en Stanley Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Bucknell Lectures in Literary Theory 12, Michael Payne and Harold Schweizer (eds.), Oxford: Blackwell, 1995.
- Con Richard Fleming, «The Self of Philosophy: An Interview with Stanley Cavell». En Stanley Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Bucknell Lectures in Literary Theory 12, Michael Payne and Harold Schweizer (eds.), Oxford: Blackwell, 1995, pp. 91-103.

IV. II Bibliografía secundaria especializada en Cavell

- Affeldt, S., «The Ground of Mutuality: Criteria, Judgement and Intelligibility in Stephen Mulhall and Stanley Cavell», *European Journal of Philosophy* 6 (abril, 1998), pp. 1-31.
- Avant, John Alfred, «The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film», *Library Journal* 97, n° 2 (enero 1972), p. 213.
- Bates, S., y Cohen, T., «More on What We Say», *Metaphilosophy* 3 (enero, 1972), pp. 1-24.
- Bates, S "Movies Viewed: Cavell on Medium and Motion Pictures", in Dickie, Sclafani & Roblin (eds) *Aesthetics: A Critical Anthology* (2nd edition, St Martin's Press, 1989).
- Bearn, C.F.G., «Sounding Serious: Cavell and Derrida», *Representation* 63, 1998, The University of California. [Socrates.Berkeley.edu:7000/R63/Bearn.html]
- Bell, R., *Sounding the Abyss: Readings Between Cavell and Derrida*, Lexington Books, 2004.
- Bernstein, Ch., «Reading Cavell Reading Wittgenstein». *Boundary* 2 9, n° 2 (invierno 1981), pp. 295-306.
- Blocker, G., «Pictures and Photographs», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 36, (1977), pp. 155-62.
- Borradori, G., *The American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Butler, R., «An “exchange” with Stanley Cavell», *Sense of Cinema*, 2001.
- Cantor, J., «On Stanley Cavell», *Raritan* 1 (verano 1981), pp. 48-67.
- Cohen, T., Guyer P., y Putnam, H. (eds.) (1993), *Pursuits of Reason*. Lubbock: Texas Tech Press.
- Critchley, S., *Very Little... Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*, Londres: Routledge, 1997.
- Danto, A. C., «Philosophy and/as Film and/as if Philosophy», *October* 23 (invierno 1982), p. 13.

- Dauber, K., y Jost, W., (eds.), *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein*, Illinois: Northwestern University Press, 2003.
- Davidson, A., «The Spirit in Which Things Are Said», *London Review of Books* 6 (diciembre 20, 1984- enero 24), 1985, pp. 17-8. (Reimpreso en *Bucknell Review* 32 (1989), pp. 230-41.)
- Des Chene, D., «In touch with Art: Cavell and His Critics on New Music», *Bucknell Review* 32 (1989), pp. 161-74.
- Ducker, Da., «The Claim of Reason», *International Philosophical Quarterly* 1, n° 1 (marzo 1981), pp. 109-11.
- Eldridge, R., «Philosophy and the Achievement of Community: Rorty, Cavell and Criticism», *Metaphilosophy* 14 (abril 1983), pp. 107-25.
- _____, «The Normal and the Normative: Wittgenstein's Legacy, Kripke and Cavell», *Philosophy and Phenomenological Research*, 36, 4, 1986, pp. 555-75.
- _____, «A Continuing Task: Cavell and the Truth of Skepticism», en *The Senses of Stanley Cavell*, Richard Fleming y Michael Payne (eds.), Lewisburg: Bucknell University Press, 1989.
- _____, *Leading a Human Life: Wittgenstein, Intentionality, and Romanticism*. Chicago: Chicago University Press, 1997.
- _____ (ed.), *Stanley Cavell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Fischer, M., «Accepting the Romantics As Philosophers», *Philosophy and Literature* 12, n° 2 (Octubre 1988), pp. 179-89.
- _____, *Stanley Cavell and Literary Skepticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- _____, «Stanley Cavell's Wittgenstein», en Reed Way Dasenbrock (ed.) *Literary Theory between Philosophies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fleming, R., «A Literary Understanding of Philosophy: Remarks on the Spirit of Cavell's *The Claim of Reason*», *Bucknell Review* 32 (1989), pp. 284-310.

- _____, *The State of Philosophy: An Invitation to a Reading in Three Parts of Stanley Cavell's «The Claim of Reason»*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1993.
- _____, *First World Philosophy: Wittgenstein-Austin-Cavell. Writings on Ordinary Language Philosophy*, Bucknell Philosophy Press, 2004.
- Fleming, R. y Payne, M. (eds.), (1989), *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press.
- Greif, M., «Pathos in the Dark», *The Boston Book Review*.
- Goodman, R. B., «Cavell and the Problem of the other Minds», *Philosophical Topics* 13 (primavera 1985), pp. 43-52.
- _____, «Cavell and American Philosophy», [www.americanphilosophy.org/archives/2000%20conference%20papers/Goodman1.html].
- _____ (ed.), *Contending with Stanley Cavell*, Oxford University Press, 2004.
- Gould, T., «Where the Action Is: Stanley Cavell and the Skeptic's Activity», *Bucknell Review* 32 (1989), pp. 90-115.
- _____, «Stanley Cavell and the Plight of the Ordinary», en Smith, J.H., y Kerrigan, W. (eds.), *Images in Our Souls: Cavell, Psychoanalysis and Cinema*, Baltimore, Md.: John Hopkins University Press, 1987, pp.: 109-36.
- _____, «Stanley Cavell», en *A Companion to Aesthetics*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- _____, *Hearing Things: Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- _____, «Stanley Cavell», en *Encyclopedia of Aesthetics*, Michael Kelly (ed.), Oxford University Press.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus
- Hall, R. L. (2000), *The human embrace: the lore of philosophy and the philosophy of lore: Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*. The Pennsylvania State University Press.
- Hammer, E. (2002), *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*. Cambridge: Polity Press.

- Hanson, K., «Being Doubted, Being Assured», en Smith, J.H., y Kerrigan, W.(eds.), *Images in Our Souls: Cavell, Psychoanalysis and Cinema*. Baltimore. Md.: John Hopkins University Press, 1987, pp. 187-201.
- Hills, David, «Cavell on Expression», *The Journal of Philosophy* 77, n° 11 (noviembre 1980), pp. 745-46.
- Hollander, John, «Stanley Cavell and *The Claim of Reason*», *Critical Inquiry* 6 (verano 1980), pp. 575-88.
- Hope, Vincent, «Scepticism as Tragedy», *Inquiry* 24 (diciembre 1981), pp. 470-80.
- Keane, Marian, «The Authority of Connection in Stanley Cavell's *Pursuits of Happiness*», *Journal of Popular Film and Television* 13, n° 3 (otoño 1985), pp. 139-50.
- _____, «Who's Silencing Whom?», *Annual Meeting of the Society for Cinema Studies*, 1991.
- Kenny, Anthony, «Clouds of Not Knowing», *Times Literary Supplement* 4021 (abril 18, 1980), p. 449.
- Krabs, Víctor, «La filosofía transfigurada de Stanley Cavell», *Verbigracia*, n 27, año II, Noviembre 1998, pp.
- Large, D., «Unknown Men and Unknown Women: Reading Cavell», *Film-Philosophy*, vol. 1, n.º 1, February 1997.
- Laugier, S., «Qu'est-ce que le réalisme? Cavell, la philosophie, le cinéma», *Critique*, 692 2004
- Lear, Jonathan, «The Claim of Reason» *New York Times* (diciembre 2, 1979), p. 30.
- Lesser, Wendy, «In praise of the Ordinary», *Three Penny Review* 5 (invierno 1985), p. 9
- Mankin, Robert, «An Introduction to *The Claim of Reason*», *Salmagundi* 67, (verano 1985), pp. 66-89.
- Mannison, Don, y Reinhart, Lloyd, «Critical Notice: *The Claim of Reason*» *Philosophical Investigation* 5, n° 3 (Julio 1982), pp. 227-44.

- Marconi, Diego, «Si possono cambiare le regole del gioco? Cavell, Davidson, Williams: tre grandi filosofi discutono le posizioni politiche dell'autore del *Tractatus*», *Il Sole 24 Ore*, 30 Julio 2000.
- Massarenti, Armando, «La comedia hollywoodiana, un modo leggero e profondo per introdurci ai problemi filosofici», *Il Sole 24 Ore*, 7 Nov. 1999.
- Modleski, T., «Reply to Cavell», *Critical Inquiry*, 16, 1990, pp. 237-8.
- Mulhall, S. (1994), *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting the Ordinary*, Nueva York: Oxford University Press.
- Nuttall, A.D. «Review of *The Claim of Reason*», *The Review of English Studies* 33, n° 131 (agosto 1982), pp. 368-70.
- Pagnini, Alessandro, «Scetti per natura», *Il Sole 24 Ore*, 1 de abril 2001.
- Parini, Jay, «The Importance of Stanley Cavell», *The Hudson Review* 38, n° 1 (primavera 1985), pp. 115-19.
- Payne, Michael, «Introduction», *Bucknell Review* 32 (1989), pp. 13-20.
- Perez Chico, D. (2003) *Stanley Cavell. Escepticismo como tragedia intelectual. Filosofía como recuperación del mundo ordinario*. Tenerife. Universidad de la Laguna. (Tesis doctoral accessible en formato electrónico)
- Peters, Michael (1999), «Deranging the Investigations: Cavell on the Figure of the Child», paper presented to a symposium on the work of Stanley Cavell, Philosophy of Education (PES), Annual Conference, New Orleans, March, 1999.
- Rethorst, J., «Emerson: A powerful Voice for Moral Authenticity, But is Power Enough? [www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/1998/rethorst.html]
- Ribes Nicolás, D., «Stanley Cavell sobre Wittgenstein y Escepticismo», en *Lo humano entre áreas. Arte, ciencia, tecnología, filosofía*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2000, pp. 155-210. Rorty, R., «Cavell on Skepticism» en *Contingency Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 176-90. Incluido también en Rorty, R. *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos, 1999

- Rothman, William, «Cavell's Philosophy and What Film Studies Calls "Theory": Must the Field of Film Studies Speak in One Voice?», Annual Meeting of the Society for Cinema Studies, 1991.
- Saito, N., «On the Education of the Heart: The Idea of Growth in Emerson and Cavell for Contemporary Education», Philosophy of Education Society.
- Shiner, Robert A., «Canfield, Cavell and Criteria», *Dialogue*: 22 (junio 1983), pp. 253-72.
- Shusterman, R., «Putnam and Cavell on the Ethics of Democracy», *Political Theory*, Vol. 25, No. 2. (Apr., 1997), pp. 193-214
- Smith, J.H., y Kerrigan, W. (eds.), (1987), *Images in Our Souls: Cavell, Psychoanalysis and Cinema*. Baltimore, Md.: John Hopkins University Press.
- Stroud, Barry, «Reasonable Claims: Cavell and the Tradition», *The Journal of philosophy* 77, n° 11 (noviembre 1980), pp. 731-44 (reimpreso en *Understanding Human Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 51-70.)
- Wolfe, C., «Alone with America: Cavell, Emerson, and the Politics of Individualism», *New Literary History*, 24, (1994)

IV. III. Bibliografía general

- Austin, J.L. (1962), *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press. [Traducción española: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós, 1981.]
- _____, (1979), *Philosophical Papers* (3ra edición). Oxford: Oxford University Press. [Traducción española: *Ensayos filosóficos*, Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1975.]

- Ayer. A. J., (1936), *Language, Truth and Logic*. London: Victor Gollancz. [Traducción española: *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Martínez Roca, 1971.]
- Arendt, H. (2003) Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Barcelona: Paidós.
- _____, (comp.) (1959), *Logical Positivism*. The Free Press: Chicago. [Traducción española: *Positivismo lógico*. Madrid: FCE, (3ra reimpresión) 1993.]
- Beiner R, (1983) *Political Judgment Chicago: The University of Chicago Press*
- Birulés, F. (2007) *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder
- Bonjour, L. y Sosa, E. (2003), *Epistemic Justification*. Malden, MA: Blackwell.
- Brandom, R.B., (1994), *Making it Explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____, (2000), *Articulating Reasons. An introduction to inferentialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Traducción española: *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*, Madrid: Siglo XXI, 2002.]
- Castillo, R. del (1995) *Conocimiento y acción*, Madrid: UNED
- Cassirer, E. (1918/1993) *Kant, vida y doctrina*, Mexico: FCE
- Cassirer, E. (1932/1987) *Filosofía de la Ilustración*, Mexico: FCE.
- Cruz, M. (2002) *Filosofía Contemporánea*, Madrid: Taurus.
- _____ (2004) *La tarea de pensar*, Barcelona: Tusquets
- D'Agostini, F. (1997/2000) *Analíticos y continentales*, Madrid: Cátedra.
- Davidson, D., (1967), «Truth and meaning», *Sybothèse*, 17 (3). [traducción española: «Verdad y significado», en L.M.V. Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 1991.
- Descartes (1997), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.
- Emerson, R.W. (1841-1844/2001), *Ensayos*, Madrid: Espasa Calpe.

- _____ (1993), *El intelectual americano*, Universidad de León.
- Foucault (1968/2001) *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI
- Foucault, M. (2003) *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Tecnos,
- Frege, G., (1892/1971), «Sobre sentido y referencia», en su *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel.
- Glendinning, S. (1998), *On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. Londres: Routledge.
- Goldman, A.I. (2002), *Pathways to knowledge. Private and public*. Nueva York: Oxford University Press.
- Grice, H.P., (1957) «Meaning», *Philosophical Review*, vol. 66., pp. 377-88. [Traducción española: «Significado», *Cuadernos de Crítica*, México, 1978].
- _____, (1975), «Logic and conversation», en P. Cole y J. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*. Vol. 3, Londres: Academic Press. [Traducción española: «Lógica y conversación» en L.M.V. Villanueva, *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 1991, pp. 511-530.]
- _____, (1989), *Study in the Ways of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Haller, R., (1988), *Questions on Wittgenstein*, Londres: Routledge.
- Hume, D., (1746/1992), *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- _____, (1992), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1790/1984) *Crítica del Juicio*; trad. de M. García Morente; Madrid: Espasa Calpe
- _____, (1781/1978) *Crítica de la razón pura*; trad. De Pedro Ribes; Madrid: Alfaguara.
- Kenny, A. (1973) *Wittgenstein*. Harmondsworth. The Penguin Press.

- Kripke, S.A. (1972), *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____, (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Oxford: Basil Blackwell.
- Locke, J. (1690/1980), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.
- Malcom, N., (1966), «Wittgenstein's *Philosophical Investigations*», en G. Pitcher (ed.) *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. Londres: McMillan..
- Menke, C. (1988) *The sovereign of art*. Cambridge: The MIT Press (trad esp.: *La soberanía del arte*(1997) Madrid: Antonio Machado Libros.
- Nagel, T, (1999), «The View from Nowhere», en Keith DeRose and T. Warfield (ed.) *Skepticism*. Oxford University Press.
- Putnam, H. (1992), *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA.: Harvard University Press
- Putnam, H., (ed) *Pursuits of reason: essays in honor of Stanley Cavell*. Texas University Press
- _____, (1992) *Realism with a human face*. Cambridge, MA.: Harvard University Press
- _____, (1999), *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. Nueva York: Columbia University Press. [traducción española: *Los tres lazos: mente, cuerpo y mundo*. Madrid: Siglo XXI]
- _____, (2001), *50 años de filosofía vistos desde dentro*. Barcelona: Paidós.
- Quine, W.v.O., (1953), *From a logical point of view*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Traducción española: *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona: Ariel, 1962]
- _____, (1960), *Word and Object*, Cambridge, Mass.: The MIT Press. [Traducción española: *Palabra y objeto*, Barcelona: Labor, 1960]

- Rawls, J. (1971), *A theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rorty, R., (ed.) (1967), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____, (1982), *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. (Trad.cast. Consecuencias del pragmatismo, Madrid: Tecnos, 1995.
- _____, (1997), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: FCE.
- Searle, J. (1965), «¿Qué es un acto de habla?», en Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 1991
- _____, (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press. [Traducción española: *Actos de habla. Un ensayo en filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra, 1990.]
- _____, (1992), *Intencionalidad*, Madrid: Tecnos.
- _____, (1997), *La Construcción Social de la Realidad*, Barcelona: Paidós.
- Strawson, P.F., (1950), «On referring», *Mind*, vol. LIX. [traducción española: «Sobre el referir», en Strawson, P.F., (1983) *Ensayos lógico-lingüísticos*. Madrid: Tecnos.]
- _____, (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
- _____, (1966), *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen and Co..
- _____, (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Nueva York: Columbia University Press.
- Stroud, B. (1984), *The Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Valdés Villanueva, L.M., (1991), (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos.

- Wittgenstein, L., (1922/2002), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Tecnos.
- _____, (1953/1988), *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Crítica.
- _____, (1969/1997), *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa.