



STANLEY CAVELL

Esta nueva y aún inaccesible América

Conferencias *tras* Emerson
después de Wittgenstein

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Stanley Cavell

Esta nueva
y aún inaccesible
América

Conferencias *tras* Emerson
después de Wittgenstein

DAVID PÉREZ CHICO
Presentación, traducción y notas

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

- © Stanley Cavell
- © De la traducción, David Pérez Chico
- © De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
(Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social)
1.ª edición, 2021

Edición original: *This new yet unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein* (Albuquerque: Living Batch Press, 1989)

Colección Humanidades, n.º 166
Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12 50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

La colección Humanidades de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN: 978-84-1340-257-4
Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z 1352-2021

Presentación.

Cavell *tras* Emerson *después* de Wittgenstein

[N]inguna época ha producido mitos del intelecto de forma tan ágil como la nuestra, que produce mitos justamente por el afán de exterminar todos los mitos.

(S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*)

En la actualidad asistimos distraídos a la culminación de un proceso de secularización de nuestro mundo iniciado en tiempos de la revolución científica e industrial. El mayor mito, el más influyente en nuestra época, es el mito del progreso tecnológico y científico. La confianza ciega en esta clase de progreso es una de las características de nuestra civilización. La confianza por sí sola no tiene nada de malo (ni de bueno tampoco). Es únicamente cuando se le confía al progreso la salud del espíritu humano, cuando se presenta como la única alternativa capaz de materializar los objetivos de la Ilustración, cuando los sueños de la razón se convierten en pesadillas.

En la base de este mito se encuentra la creencia de que solo la ciencia está en disposición de lograr auténtico conocimiento sobre el mundo en el que vivimos y sobre nuestra manera de relacionarnos con él, de habitarlo. O, en otras palabras, la creencia en que la ciencia, en cuanto máxima autoridad epistémica gracias a su éxito en comparación con otras autoridades epistémicas anteriores, como la religión, se ha convertido de manera natural en el modelo a seguir por cualquier otra disci-

plina que aspire a aumentar el acervo del conocimiento humano. Así, las ciencias sociales y las humanidades, tratando de mantener su estatus y de no caer en el ostracismo institucional, en su mayoría han abrazado el cientificismo. Llamemos cientificismo, a la idea según la cual solo una disciplina científica o que siga los pasos y los métodos de la ciencia podrá darnos algún día la verdadera imagen de nosotros mismos.

Nuestro mundo, una vez purgados los otros mitos incompatibles con el cientificismo, se hace cada vez más pequeño. No es solo que la tecnología haga más pequeño nuestro mundo al poner a nuestro alcance hasta lo más remoto, o que la sobreespecialización esté mejor vista que el conocimiento histórico e enciclopédico, o que la sabiduría consista en procesar datos con eficacia, sino que el cientificismo reduce la realidad que habitamos de una manera que solo se me ocurre comparar con la extinción de una especie animal: todo lo que no se ajuste a las medidas de este nuevo lecho de Procusto es descartado por sobrenatural, misterioso, imponderable... inútil.

La necesidad de explicarse y explicar el mundo, la necesidad de conocer la verdad, y no una verdad cualquiera, sino una verdad incondicional, siempre ha estado muy presente en la vida de unos seres como los humanos. Cosmovisiones hay de muchos tipos, y todas ellas presentan algunas cosas buenas y, generalmente alguna más, malas. Todas ellas comparten la convicción de que su exigencia nos impulsa a trascender nuestra situación. En nuestra época, la exigencia de convertirnos a nosotros y al mundo que habitamos en los principales objetos de estudio llega un poco más lejos: entiende que el objetivo pretendido tan solo se podrá lograr desde una posición neutral y, por lo tanto, alejada de

nosotros mismos y de nuestro mundo. La pobreza de un mundo caracterizado por el cambio y la imperfección no es la base soñada para superar la arbitrariedad y el error. Hasta la fecha, que sepamos, la búsqueda de certeza ha tenido como consecuencia el aumento de la clase de ansiedad que Richard Bernstein denomina cartesiana (la que se produce ante la ausencia de unos fundamentos estables para nuestras pretensiones de conocimiento).

Hay otro tipo de ansiedad más trágica. Ejemplos no faltan en la historia cultural de Occidente. Por ejemplo, en uno de los relatos fundacionales de la cultura europea: la expulsión de Adán y Eva del paraíso tal cual se cuenta en el Génesis, o las tragedias griegas (me viene a la cabeza *Hipólito* de Eurípides como una de tantas), o alguna de las escritas por Shakespeare (dos ejemplos: *El rey Lear* y *Otelo*), en las que el ansia de conocimiento cierto (por parte de Lear y de Otelo, respectivamente) es el desencadenante de la tragedia en ambos casos. Pero parece que no hemos sido capaces de imaginar otro método de enfrentarnos a nuestros miedos que acabando completamente con nuestras dudas, en lugar, quizá, de aprender a convivir con ellas. Y eso ha sido determinante en el proceso que desde Platón en adelante ha ido configurando una noción de conocimiento vinculada a *la* verdad y a la justificación, que, como acabo de decir, cortan de raíz el árbol de la duda y abonan el del conocimiento. El avance del positivismo en el siglo XIX y del neopositivismo en el XX, si bien no fueron las únicas y ni siquiera las propuestas más originales en este sentido, son las que de manera más activa e influyente abogaron por impulsar una noción de conocimiento que declara insensatas a todas aquellas pretensiones de conocimiento no verificables empíricamente.

Por ese desagüe se pierden raudos el crédito y el prestigio epistémico de las humanidades y de las artes principalmente. Pero no solo ellas son observadas con suspicacia, sino también sus objetos de estudio: la subjetividad de los eventos y procesos mentales, la moral, el valor, la normatividad, el significado... Lo que tiene lugar, llegados a este punto, es la reducción de la subjetividad a la clase de objetividad que tan solo puede proporcionar un tipo de evidencia ponderable. La responsabilidad por lo que hacemos y decimos no sería cosa *nuestra*, sino de los procesos, reacciones, interacciones, etc., de partículas a la medida de nuestras leyes físicas. Y ahí la tragedia: el nuestro sería un mundo desprovisto de todo aquello que lo convierte en un mundo humano.

La búsqueda de condiciones ideales nos *aleja* del mundo. Nos convierte en meros observadores, en habitantes conformistas de un mundo mitológico. Y en esto tiene la filosofía tanta parte de culpa como cualquier otra disciplina. Obviamente, hay excepciones a lo largo de una historia tan rica y variada como la de la filosofía occidental, pero de lo que no cabe duda es de que al menos la tradición ortodoxa de nuestra disciplina ha contribuido como la que más a fomentar una imagen sobreintelectualizada de sí misma, ajena a las cuestiones de este mundo. Algunas de esas excepciones, por nombrar tan solo unas pocas de entre las recientes, podemos encontrarlas en la crítica de Horkheimer y Adorno a los peligros de la racionalidad ilustrada; o, un poco antes, en las disputas metodológicas entra las ciencias naturales y las llamadas ciencias del espíritu; o, más recientemente, en el baile de adhesiones y rechazos a la filosofía analítica, quizá la escuela filosófica cuyos miembros abrazan de manera más convencida el cientificismo.

¿Es posible una filosofía que sitúe lo importante más allá de la obtención de conocimiento en los términos descritos y que sea capaz de articular esa región prohibida?, ¿en qué consistiría, qué sería una obra filosófica, qué podemos esperar de ella, qué le podemos exigir? Se me ocurre que como mínimo habría que pedirle que se base en otro tipo de necesidades más imperiosas que las que nos conducen hasta el eliminativismo moral y junto a este, el del mundo donde se despliega la forma de vida humana. Se me ocurre también que debería ser una filosofía capaz de resistir los cantos de sirena del cientifismo y, en lugar de participar en la búsqueda de la verdad (como si el conocimiento fuera algo que puede ser descubierto... en alguna parte... ahora, por ejemplo), contemplara a esta última como algo condicional, que tiene que ser reconocido y, por lo tanto, vivido, antes que descubierto y/o conocido. Pero, sobre todo, estos pensamientos se me ocurren tras haber leído y traducido a Stanley Cavell.

Fallecido en junio de 2018, Cavell dejó un legado filosófico tan grande como, a primera vista, complejo. Incomprendido, o no reconocido durante gran parte de su longeva carrera académica, transcurrida primero en Berkeley y, definitivamente, en Harvard, por fortuna empiezan a quedar atrás los tiempos en los que era necesario comenzar una presentación suya justificando su inclusión en el panteón de las figuras más relevantes de la filosofía del siglo xx o, incluso, su condición de filósofo. Esta es una característica que comparte con algunos de sus autores fetiche: Thoreau y Emerson, desde luego, pero también podríamos añadir a esta lista el nombre de alguien aparentemente tan poco dudoso como Wittgenstein, porque Cavell siempre fue de la opinión (opinión que en este libro queda expresada de manera

explícita) de que la filosofía profesional nunca se lo ha tomado con la debida seriedad, la seriedad con la que Wittgenstein se tomaba la filosofía, y eso, entre otras cosas, ha provocado que la urgencia ética e incluso el fervor religioso de su filosofía hayan pasado, por lo general, desapercibidos. Por ejemplo, la filosofía analítica no ha sabido muy bien qué hacer con Wittgenstein, y, en consecuencia, sus seguidores se han dedicado a «domesticar» su pensamiento. Siguiendo con la cadena de agravios, o quizá tan solo se trate de una desafortunada sucesión de desencuentros, constatamos que la filosofía que, por así decirlo, practica Cavell, no ha sido muy respetada o directamente no ha sido tenida en cuenta por parte de la filosofía más ortodoxa. Me refiero a la filosofía del lenguaje ordinario. Pero es que, por si lo anterior fuera poco, la naturaleza y diversidad de los temas que interesan a Cavell, así como de sus influencias, difícilmente encajarían en un currículum filosófico (el propio Cavell, en una muestra de reconocimiento de este hecho, titula uno de sus libros *Themes out of School*, algo así como «temas extracurriculares»). Entre sus temas e influencias —además de los mencionados Thoreau, Emerson y Wittgenstein— también se hallan Austin, en menor medida Freud y Heidegger, el Romanticismo literario, las tragedias de Shakespeare y el cine de la época dorada de Hollywood (en especial los dos géneros que Cavell bautiza como «comedias del volverse a casar» y los «melodramas de la mujer desconocida»). No son las únicas influencias ni los únicos intereses presentes decisivamente en la obra de Cavell, pero no es necesario añadir más para intentar introducir —sin mayor justificación por mi parte que lo que diré más abajo sobre la filosofía del lenguaje ordinario— lo que, a mi modo de ver, cohesiona todos estos temas filosófi-

camente extracurriculares y ofrece como resultado una de las propuestas filosóficas más sugerentes y originales del último tercio del siglo xx: se trataría de un intento de articular nuestra relación más básica con el mundo y con los demás, en términos no de conocimiento cierto, sino de *intimidad*. Una intimidad que aconseja hablar de reconocimiento antes que de conocimiento. Que supone que, a la vez que aprendemos (que somos adiestrados en) el lenguaje, aprendemos el mundo. Que nuestra forma de vida es la forma de vida de unos seres caracterizados por poseer un lenguaje, y depende de que estemos en sintonía en el uso del lenguaje. De tal manera que aquello sobre lo que se sostiene nuestra vida no es un lecho de fundamentos ciertos, sino algo aparentemente tan frágil como la concordancia (ni siquiera un acuerdo) en juicios (que no en opiniones) a la que se refiere Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* (§ 242, 243). La filosofía del lenguaje ordinario, tal cual la hereda Cavell de Austin y de Wittgenstein, procede a partir de lo ordinario, es una (meta)filosofía que acepta que, y trata de caracterizar cómo, lo ordinario afecta a la filosofía. Ya hemos visto una reacción a la pobreza del mundo ordinario: la que lo abandona en busca del tipo de certezas que no puede encontrar en él. La de Cavell y la de la filosofía del lenguaje ordinario es muy diferente.

Al describir la importancia que para él tuvo el descubrimiento de Austin, Cavell lo compara con la caída de Saulo camino de Damasco. Sus primeros trabajos, en especial el que da título a su primer libro (*Must We Mean What We Say?*), fueron una defensa de la filosofía de Austin en particular y del lenguaje ordinario en general contra las críticas de algunos defensores de una filosofía del lenguaje ideal. En muy pocas palabras, podríamos decir que lo que los diferencia es que unos,

los segundos, se caracterizan por la desconfianza que muestran hacia el lenguaje ordinario (como medio de conocimiento) y su consiguiente pretensión de sustituirlo por lenguajes ideales (libres de ambigüedades), mientras que los otros, los primeros, depositan su confianza en el lenguaje ordinario. Así, en uno de sus ensayos más conocidos («Un alegato a favor de las excusas»), Austin dice lo siguiente:

nuestro acervo común de palabras encarna todas las distinciones que los hombres han encontrado dignas de ser trazadas, y las conexiones que han encontrado dignas de ser hechas, en la vida de generaciones: estas seguramente son más numerosas, más sólidas, ya que han resistido la larga prueba de la supervivencia del más fuerte, y más sutiles, al menos en todos los asuntos prácticos ordinarios y razonables, que cualquiera que usted o yo podamos pensar en nuestros sillones de una tarde. [...] Cuando examinamos qué debemos decir cuándo, qué palabras debemos decir en qué situaciones, volvemos a fijarnos *no solo* en las palabras (o en los «significados», sean lo que sean estos), sino también en las realidades de las que hablamos por medio de nuestras palabras: estamos usando una conciencia agudizada de las palabras para agudizar nuestra percepción de los fenómenos, aunque no como árbitros finales de ellos.

Esta filosofía que procede desde el lenguaje ordinario no es estrictamente una filosofía del lenguaje (su objetivo no es elaborar una teoría del significado —sea lo que sea este—), ni otra manera de describir el sentido común, a pesar de lo que dijeron al respecto, y fue mucho lo que dijeron, pensadores como Bertrand Russell o Ernest Gellner). La filosofía del lenguaje ordinario centra su atención en los seres que «dicen qué, cuándo», en la responsabilidad que les corresponde por ese acto y en que no trata, por lo tanto, el lenguaje como un objeto abstracto e independiente de quien lo utiliza. Se entiende, entonces, que la filosofía que Cavell hereda de Austin busca en el lenguaje ordinario, y no en una

construcción ideal, «la primera palabra» sobre las relaciones cercanas entre seres humanos y entre estos y el mundo. Así, Cavell destaca de la filosofía del lenguaje ordinario que proporciona «el antídoto para las ilusiones que distorsionan nuestras vidas» y para nuestra tendencia natural a crear mitos en la «particular y repetida humildad de recordar y rastrear los humildes usos de las palabras». Pero Austin le acaba pareciendo a Cavell demasiado convencional en sus métodos y en su concepción de la filosofía del lenguaje ordinario y, por lo tanto, incapaz de aceptar del todo que los seres humanos podamos vivir huérfanos de certezas, al menos de las de la clase que necesita la filosofía del lenguaje ideal. Cavell encuentra entonces compañía e inspiración en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. Se convence de que ningún otro filósofo ha confiado la salud del espíritu humano al lenguaje ordinario de manera tan completa como Wittgenstein. De hecho, la originalidad del pensamiento de Wittgenstein se mide, según Cavell, por la originalidad de su aproximación a lo ordinario. Según esta lectura, la filosofía de Wittgenstein es una enmienda a la totalidad a la clase de filosofía que sitúa lo importante fuera del mundo ordinario.

La importancia de la filosofía del lenguaje ordinario, tal como la practican Wittgenstein y Cavell, radica en que lo que es correcto decir dónde y cuándo «expresa nuestras convicciones sobre nuestra relación con el mundo» («The Ordinary as the Uneventful (A Note on the *Annales* Historians)», p. 192) y nos permite realizar un diagnóstico de la misma y actuar en consecuencia. La filosofía del lenguaje ordinario, con su atenta mirada sobre lo que en filosofía tenemos más a la mano (el lenguaje, las palabras que han dejado de estar, sin embargo, tan a la mano), se dedica a cartografiar la compleja y

tupida red de convicciones y certezas, que son los únicos criterios para lo que decimos y que articulan lo ordinario o el mundo ordinario, que, ciertamente,

no es todo lo que hay, pero es suficientemente importante: la moralidad está en ese mundo, lo mismo que la fuerza y el amor; lo mismo que el arte y una parte del conocimiento (la parte que versa sobre ese mundo); y lo mismo que la religión (dondequiera que esté Dios). Sin duda alguna, parte de la matemática y de la ciencia no está en ese mundo. Esta es la razón por la que no descubrirás qué significa «número» o «neurosis», o «masa» o «sociedad de masas» si solo atiendes a nuestros usos ordinarios de esos términos. Pero nunca descubrirás qué es la acción voluntaria si no alcanzas a ver cuándo deberíamos decir de una acción que es voluntaria (*¿Debemos querer decir lo que decimos?*, p. 86).

Lo ordinario, entonces, es el conjunto de distinciones y conexiones en el lenguaje establecidas por una cultura a lo largo del tiempo. Solo en este sentido podemos hablar de certezas básicas, los criterios que establecen qué cuenta como evidencia en una situación dada. Se entiende, así, la importancia que tiene respetar la fragilidad de esos criterios, por ejemplo, aceptando nuestra responsabilidad a la hora de decir lo que queremos decir. El peligro que corremos si imperan la insinceridad o el conformismo es el de quedarnos sin voz, pero no porque nos volvamos mudos de repente, sino porque nos quedaremos sin nada que decir, esto es, nada en lo que podamos ponernos de acuerdo, o ni siquiera estar en desacuerdo.

Según Cavell, el escepticismo no es (o no es exactamente) una concepción filosófica que ponga en duda la justificación de tal o cual pretensión de conocimiento, sino que escéptico es cualquier intento de convertir la existencia del mundo externo en un problema de conocimiento (*Revidincaciones de la razón*, p. 46). De tal manera que lo que tradicionalmente conocemos como

escepticismo y la epistemología tradicional que trata de refutar sus dudas son dos caras de una misma moneda: ambos, al negarla y al intentar probarla respectivamente, convierten la existencia del mundo externo en un problema. Pero ¿cómo puede llegar a convertirse la existencia del mundo externo en un problema de conocimiento? En primer lugar, el escéptico se convence de que ha descubierto que no conocemos (con certeza) los fundamentos de nuestra convicción de que el mundo existe; en otras palabras, está convencido de que ha descubierto una ausencia, que falta algo que asegure o justifique nuestra relación con el mundo. A continuación, una vez superada la sorpresa inicial, el escéptico exige justificaciones para nuestra convicción so pena de recaer en el estado de ansiedad cartesiana. Ahora bien, esta insistencia en que necesitamos *algo* más que sirva para justificar la existencia del mundo la interpreta Cavell como una muestra de la desconfianza e incluso del desprecio por parte del escéptico hacia nuestras formas de vida ordinarias, lo cual es muy revelador porque son precisamente estas formas de vida las que nos mantienen unidos al mundo. Lo que denuncia Cavell, más exactamente, es que el escéptico desconfía de la red de criterios que articula nuestro mundo ordinario y que es la que hace posible que estemos en sintonía unos con otros sin necesidad de tener que buscar un *algo* metafísico y oculto que lo justifique. Los criterios a los que se refiere Cavell son los criterios wittgensteinianos, cuyo papel no consiste en establecer con certeza la existencia de algo, sino que son criterios para el uso de los conceptos ordinarios del lenguaje que compartimos (estos criterios, parafraseando a Cavell, no dicen que algo *sea*, sino *qué* es algo). Estos criterios articulan lo ordinario; y que estemos en sintonía unos con otros quiere de-

cir que compartimos los criterios para la aplicación de nuestros conceptos y que por lo general somos capaces de comprender las proyecciones que otros hacen de los conceptos compartidos en nuevos contextos distintos de los de su uso acostumbrado. Pues bien, lo que afirma Cavell es que no hay nada (significados, convenciones, creencias básicas, etc.) por debajo de, o que sea más fundamental que, esta sintonía o concordancia en nuestros criterios: «nada es más profundo que el hecho mismo de [la concordancia]» (*Reivindicaciones de la razón*, p. 32). En tanto negación de este acuerdo, el escepticismo (asumiendo como tal también al dogmatismo) es la negación de lo ordinario. Dada su desconfianza de lo ordinario como *fundamento*, tanto la duda escéptica como la certeza filosófica se sitúan fuera de nuestros juegos de lenguaje, fuera de los criterios que articulan lo ordinario, y al hacerlo dan, según nuestro autor, un giro hacia el vacío en el que queda expresado el deseo de escapar de lo humano. Este es un impulso (la tentación de conocer *con certeza*) que ha empujado a la filosofía desde siempre y es por ello por lo que Cavell considera que el escepticismo es la sombra inevitable de la filosofía. En la interpretación que Cavell hace del segundo Wittgenstein, la filosofía de este está permeada por lo que llama la «verdad del escepticismo» (*Reivindicaciones de la razón*, pp. 99, 329), según la cual la insistente presencia de las dudas escépticas que convierten la existencia del mundo externo en un problema filosófico apunta a que nuestra relación más básica (próxima, íntima) con el mundo no es una relación de conocimiento, esto es, no es tal que pueda ser justificada. Pero no es debido a alguna clase de incapacidad o imposibilidad epistémica por nuestra parte, sino que la relación en cuestión está más allá de toda

justificación. Se trata, si acaso, de una relación de confianza casi ciega. Y es que, en opinión de Cavell, ningún otro pensador ha sido tan consciente como el filósofo austriaco del elevado «coste [que la filosofía debe pagar por] nuestra continua tentación al conocimiento» (*Reivindicaciones de la razón*, p. 329). Claro que la elevada consciencia que muestra Wittgenstein respecto a las consecuencias de esta tentación no es suficiente para acabar con ella, pues, si la filosofía ha sido capaz de sacrificar nuestra intimidad con el mundo en aras del ansiado conocimiento, nada garantiza que en el futuro no lo vuelva a intentar. La necesidad de asentar nuestra existencia sobre un lecho de certezas es algo natural porque, por así decir, la fragilidad de las bases sobre las que se asienta el mundo cotidiano parece poca cosa cuando lo que se necesita es una seguridad completa. Por lo tanto, concluye Cavell, no basta con reconducir el empleo metafísico de nuestras palabras con el objetivo de evitar los consabidos malentendidos filosóficos (*cf. Investigaciones filosóficas*, §116). La recomendación wittgensteiniana, le parece a Cavell, es insuficiente porque tan solo podremos resistirnos a la tentación perfectamente natural a abandonar lo cotidiano si es *todo* el lenguaje ordinario, y no solo el filosófico, el que se ve sometido a examen. Y esto porque hemos dejado de saber «qué es ordinario y natural». Así pues, si bien Wittgenstein habría sido dolorosamente consciente del precio que hay que pagar por la tentación de conocer el mundo con certeza, no habría dicho nada sobre cómo tendríamos que habitar el mundo ordinario una vez recuperado; esto es, no habría dicho nada acerca de en qué consiste nuestra intimidad o proximidad con el mundo para que de esa manera no desconfiemos de la seguridad con la que nos manejamos de ordinario.

Es como si el reconocimiento de Wittgenstein de que la filosofía tiene lugar en una situación de pérdida y de pobreza le hubiera aislado. No es fácil vivir la vida de la verdadera filosofía, la que acepta la verdad del escepticismo. Y es que no se trata únicamente de encontrar las palabras perdidas y guiarlas de vuelta a su «tierra natal»: lo que debe regresar, afirma Cavell, es la vida misma que usa esas palabras, por así decir. Los problemas filosóficos son, antes que cualquier otra cosa, problemas vitales. Y quienes, a su entender, se han enfrentado mejor a este reto no son filósofos como Austin o Wittgenstein, sino otros como Thoreau y sobre todo Emerson:

Si bien opino que este sentido de una intimidad con la existencia, o de una intimidad perdida, es fundamental para mi propia experiencia de lo que significa la filosofía del lenguaje ordinario, estoy convencido de que los pensadores que mejor, de manera más directa y más práctica, expresan esta experiencia, no son unos como Austin y Wittgenstein, sino otros como Emerson y Thoreau (*Los sentidos de Walden*, pp. 145-146).

O, en este mismo volumen:

[T]al como he afirmado en varias ocasiones en los últimos años, su insistencia en lo que ellos [Thoreau y Emerson] llaman lo común, lo cotidiano, lo próximo, lo bajo, suscribe lo cotidiano buscado por los métodos del lenguaje ordinario de Wittgenstein y de Austin (p. 72).

Emerson es, para Cavell (junto con Thoreau), el filósofo que, procediendo desde lo ordinario, consigue llegar más lejos, más incluso de lo que lo hicieron Austin y Wittgenstein. Por ejemplo, cuando Wittgenstein dice que *nuestra* tarea consiste en devolver a las palabras de uso metafísico su uso ordinario, el *nosotros* implícito en esa afirmación se refiere a los profesionales de la filosofía. Pero, cuando Emerson pregunta (al comienzo de «Experiencia») «¿Dónde nos encontramos?»; o cuando

(en «La confianza en uno mismo») advierte que las palabras que usamos nos decepcionan porque su verdad no llega a ser realmente la verdad; o cuando (de nuevo en «Experiencia») alude a su país como «Esta nueva y aún inaccesible América», inaccesible para quienes, viviendo en ella, no la habitan completamente porque (de nuevo en «Experiencia») «es demasiado triste, pero demasiado tarde para evitar el descubrimiento que hemos realizado: que existimos. A este descubrimiento le llamamos La Caída del Hombre»; en estos casos los interpelados somos todos los seres humanos, y no solo los filósofos. El discurso que podemos hilar en estas citas escogidas podría ser el siguiente: tan solo ahora nos damos cuenta de que existimos, por lo que hasta el momento en que se produce esta toma de consciencia habríamos llevado una vida inauténtica gobernada por el conformismo y la inconsciencia. Habitar América (epítome aquí de un nuevo comienzo lejos de las costumbres de la vieja Europa, de la segunda oportunidad) exige la presencia de unos seres dotados de autoconfianza, que no solo sean plenamente conscientes de su existencia, sino que acepten el precio que deben pagar para dejar de vagar por el mundo y para existir de manera plena, que es ni más ni menos la responsabilidad que les corresponde en todo ello.

Hagamos una breve recapitulación antes de darle definitivamente la palabra a Cavell. La importancia que tiene (la inevitable pérdida y la necesaria recuperación de) lo ordinario en Cavell proviene de su lectura en clave escéptica —el reconocimiento de lo que nuestro autor denomina «la verdad del escepticismo»— de las *Investigaciones* de Wittgenstein y en particular de la noción de «forma de vida». Esta lectura permite subrayar la urgencia ética, quizá no tematizada, aunque presente

en esas páginas de fragmentos o anotaciones que conforman las *Investigaciones*. Podemos decir que la atención que Cavell presta al escepticismo es la puerta de entrada a su intento de comprobar, por así decirlo, el estado de salud del espíritu humano. El escepticismo, para Cavell, es un síntoma de algo que tiene lugar en la filosofía o, más exactamente, que se ha convertido en la práctica habitual de gran parte de la filosofía profesional, pero también de algo que nos aqueja o amenaza a todos los seres humanos en el momento presente de nuestra civilización. A saber: el escepticismo sería una amenaza incesante a lo ordinario, que es la base de todas nuestras prácticas lingüísticas y actividades en general. Al intentar acallar las dudas escépticas definitivamente, parece obligado huir de la pobreza¹ aparente de lo ordinario en busca de una ansiada certeza trascendental. Pero lo que se produce en realidad es una pérdida de nuestra conexión íntima con el mundo y con los demás. La nuestra es una época caracterizada por esta renuncia a lo que nos hace humanos. A través de su lectura de Wittgenstein, y más tarde de Emerson, Cavell insiste en reivindicar la importancia de lo ordinario

1 No he querido profundizar en este aspecto de mi lectura, que, si bien es compatible con la que hace Cavell de Wittgenstein y Emerson sobre nuestra situación, no es exactamente igual. Me refiero a que lo que hace *huir* al espíritu cientificista de nuestro mundo ordinario en busca de su ansiada certeza no es únicamente la pobreza de aquel, sino también la *exuberancia* de las otras disciplinas que han tratado no tanto de conocerlo como de comprenderlo de una manera incompatible (por asistemática) con el afán teorizador del cientificismo. Estoy pensando, claro está, en las artes y las humanidades en general. Claramente determinados por nuestra tácita aceptación del cientificismo, nos preguntamos con total seriedad e intención cosas tales como si el cine en particular, o el arte en general, son o producen conocimiento; y entonces basamos nuestra actitud hacia ellos (al considerarlos como *meras* fuentes de entretenimiento o como algo *más*) en la respuesta que demos a la pregunta.

por encima de lo que la filosofía ha tenido tradicionalmente por importante («conexiones súper rígidas», «súper órdenes de súper conceptos», condiciones ideales, verdad y certeza incondicional, etc.). El lenguaje, y únicamente el lenguaje, es la base sobre la que se sostienen nuestras vidas: es nuestra interiorización del lenguaje la que da forma a nuestra imagen del mundo. El acuerdo mutuo o concordancia en el lenguaje es por ello una concordancia en forma de vida.

En este libro las dos influencias más importantes en el pensamiento de Cavell se dan la mano a partir de lo que es o debe ser una obra filosófica. Una obra filosófica es algo siempre en marcha, avanzando. Así entendida, es posible compararla con una obra de arte según la caracterización de Heidegger: una obra de arte es la que permite que «la verdad acontezca». Se trata de una construcción (una obra) por siempre inacabada. Así que no tiene sentido pretender *descubrir* la verdad (no basta con descubrir un nuevo país para ser un fundador) como si ello fuera la última palabra o el final definitivo de una búsqueda, sino que se trata de dejar que tenga lugar y de reconocerla; de mostrar interés y de aceptar la responsabilidad que nos corresponde a cada uno. Lo primero genera seres conformistas. Lo segundo, seres inconformistas o perfeccionistas morales, que es como los llama Cavell en otros trabajos que publica casi al mismo tiempo que este libro que estamos presentando (por ejemplo, *Conditions handsome and unhandsome*). Wittgenstein fue muy consciente de la situación de pobreza en que se mueve la filosofía comparada con la seguridad en sí misma que rodea a la ciencia y aquí Cavell lo presenta como filósofo de la cultura, crítico de la decadencia a la que se ve sometida nuestra civilización por culpa de la idolatría del progreso y la expansión

del cientificismo. Por el otro lado, en Emerson Cavell encuentra a un filósofo del lenguaje ordinario *avant la lettre*, si bien ya es suficientemente problemático presentarlo como filósofo, pues ni siquiera la tradición cultural de su país natal considera que lo sea. Es precisamente la idea que tiene Emerson de lo que debe ser una obra filosófica, de manera destacada en «Experiencia», la que alega Cavell en este volumen a favor de su dictamen.

Tengo cada vez más claro que en lo que me baso para jugarla de esta manera [que lo que Wittgenstein pone en la balanza para contrarrestar una existencia desconectada del mundo no es otra cosa que una práctica filosófica que se apoya en el menos prometedor de los terrenos, un terreno de pobreza, de lo ordinario, el logro de lo cotidiano] es lo que pido heredar de Emerson, su aval, digamos su fundamentación, de esta pobreza, de lo cotidiano, lo próximo, lo común. Pero, dado que mi herencia previa del más reciente de los dos (de Wittgenstein, y antes que él de Austin) es igualmente la base de mi posterior herencia del más antiguo (de Emerson, y antes que él de Thoreau), ¿qué es lo básico? (p. 127).

Llegado a este punto, creo que lo mejor es ceder la palabra a Cavell.

Nota del traductor

Quisiera agradecer la atentísima corrección y revisión de mi traducción que llevó a cabo Daniel Moreno Moreno. También Victor J. Krebs, Manuel Liz y Antonio Lastra fueron de gran ayuda en la revisión de algunos pasajes y de la traducción de los títulos. Por otra parte, quisiera señalar que esta traducción comenzó siendo un proyecto de clase de un antiguo alumno del Grado de filosofía de la Universidad de Zaragoza, José María Marín, que en su momento realizó una primera traducción de la introducción y del primero de los dos ensayos. De aquella traducción tan solo queda el título del primer ensayo («Decadencia decadente»), aunque innegablemente fue de gran ayuda disponer de un punto de partida diferente a la inevitable hoja en blanco. Por último, merece una mención especial Cathleen Cavell, viuda de Stanley Cavell, por su amabilidad en la cesión de los derechos para que la presente traducción pudiera llevarse a cabo. También fue de gran ayuda, en este mismo sentido, Byron Davies.

Todas las notas son del traductor.

Índice

Presentación. Cavell <i>tras</i> Emerson <i>después</i> de Wittgenstein ...	9
Nota del traductor	27
Avance de la obra: un informe introductorio	29
I. Decadencia decadente. Wittgenstein filósofo de la cultura	65
Lo cotidiano como hogar.....	69
Formas de vida.....	79
Las Investigaciones como caracterización de nuestra época	95
II. Encontrar es fundar. Avanzando en «Experiencia» de Emerson.....	127
Agradecimientos.....	183
Bibliografía.....	187

*Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en septiembre de 2021*



LAS IDEAS QUE TRATAN DE TRANSMITIR ESTAS lecciones son formulaciones de lo que es una obra filosófica avanzando. En la primera se define la obra filosófica como lo que Wittgenstein entiende por reconducir las palabras de vuelta a su tierra natal. En la segunda, como lo que Emerson quiere decir con cimentar o lograr la sucesión, que son rasgos de la imagen emersoniana del pensamiento según la cual se trata de encontrarnos en un camino. En «Experiencia», Emerson resume lo que es la obra filosófica avanzando al caracterizar la sabiduría de la siguiente manera: «Rematar el momento, hallar el fin del viaje en cada paso de la marcha, vivir el mayor número de horas buenas, en eso estriba la sabiduría».



Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza



STANLEY CAVELL (1926-2018) fue profesor de Filosofía (o de Estética y Teoría General del Valor, como de modo más institucional también se le presenta a veces) en la Universidad de Harvard. Antes había impartido enseñanza en Berkeley, donde coincidió con el profesor Thomas Kuhn y tuvo ocasión de discutir con él sobre las relaciones entre historia de la ciencia e historia de la filosofía. Entre sus obras traducidas al castellano se cuentan: *Los sentidos de Walden y Ciudades de palabras* (Pre-Textos), *Reivindicaciones de la razón* (Síntesis), *En busca de lo ordinario* (Cátedra), *La búsqueda de la felicidad* (Paidós), *Un tono de filosofía* (sobre la voz en la escritura filosófica, La Balsa de la Medusa), *¿Debemos querer decir lo que decimos?* (PUZ). Y de las obras no traducidas cabe destacar entre las más citadas por comentaristas y críticos: *Themes out of School* y *Conditions Handsome and Unhandsome* (sobre el perfeccionismo de Emerson).