

STANLEY CAVELL Y LA NUEVA FILOSOFÍA NORTEAMERICANA

ALEX R. NADAL
Universidad de Valencia

RESUMEN: Este escrito pretende una sucinta y modesta presentación de la así llamada *filosofía del lenguaje ordinario* de un autor generalmente desconocido en nuestro país pero que ya muchos consideran imprescindible en el panorama filosófico contemporáneo y, asimismo, un intento de subsanar o compensar en algo esa laguna intelectual de la que lamentablemente todavía adolece nuestro país. Para ello presentaré unas coordenadas orientativas de la filosofía norteamericana en las que contextualizar a este peculiar e importante autor.

PALABRAS CLAVE: filosofía norteamericana, Stanley Cavell, lenguaje ordinario, H. Putnam.

Stanley Cavell and the New North-American Philosophy

ABSTRACT: This article aims at a concise and modest presentation of the so-called *ordinary language philosophy* by an author generally unknown in our country, but whom many already consider as indispensable in the contemporary philosophical scene; likewise, it is an attempt to overcome, or to compensate for, the intellectual gap from which our country lamentably still suffers. For this, I will present some orientating coordinates of north-american philosophy to contextualize this peculiar and important author.

KEYWORDS: north-American philosophy, Stanley Cavell, ordinary language, H. Putnam.

1. COORDENADAS DIACRÓNICAS: LA FILOSOFÍA NORTEAMERICANA

No deja de ser un hecho significativo el que Tocqueville, cuando visitó Norteamérica en 1840, constatará —tan sorprendido como escandalizado— que el nuevo pero ya próspero país no tenía formada una filosofía propia. De hecho durante mucho tiempo Europa ha criticado a EEUU —de una forma más o menos sibilina— su falta de «tradición» intelectual. Por su parte, América difícilmente ha conseguido ocultar una cierta envidia histórica para con el Viejo Continente. Todo esto ha contribuido a que un país como EEUU (que no hay que olvidar, fue constituido por emigrantes de prácticamente todo el mundo) haya tenido tantos problemas a la hora de confeccionar su propia identidad nacional y, por ende, su propia *voz filosófica*. Puede que los excesos del presente se expliquen, al menos en parte, como compensación por ciertas ausencias operantes del pasado. Pero, sea como fuere, no es sino hasta finales del siglo XIX y principios del siglo XX —y gracias a la mediación o influencia o espacio abierto por R. W. Emerson y H. D. Thoreau, como defenderá el autor que me ocupa, Stanley Cavell¹— cuando la filosofía estadounidense empieza a tener una vida

¹ Stanley Cavell es Walter M. Cabot (se cambió de nombre a los 16 años), n. 1926, en Atlanta, Georgia. Fue Presidente de la Asociación Americana de Filosofía y profesor de Estética y de Teoría General del Valor de la Universidad de Harvard, donde fue nombrado emérita

propia más o menos —más menos que más— definida. Los intelectuales de la época, sobre todo C. S. Peirce, W. James y J. Dewey, aun cuando aceptaban y seguían los principios de la tradición empirista británica, empezaron a elaborar sus propias ideas en un producto nacional autóctono que enarbolaron con orgullo como bandera filosófica: el «pragmatismo»².

Ahora bien, el panorama filosófico de EEUU se transforma radicalmente cuando a partir de 1933 las universidades e instituciones norteamericanas empiezan a ser centro de recepción y acogida de los intelectuales judíos que huían del terror nazi que amenazaba a la Vieja Europa. De forma propedéutica se puede agrupar a los profesores centroeuropeos que llegaron a este país en torno a dos áreas muy generales de interés. Por una parte, los filósofos ocupados en cuestiones políticas y sociales: Arendt, Marcuse, Fromm, Horkheimer y Adorno. Por otra, los filósofos positivistas del famoso «Círculo de Viena» que centraban más su interés en cuestiones lógicas y de problemas del lenguaje: Carnap, Neurath, Hempel y Reichenbach. Estos últimos han ejercido una importante y poderosa influencia, pero

to en 1997, año en el que dejó el cargo y se retiró de las aulas para dedicarse a dar charlas y conferencias por todo el mundo. Como pequeño adelanto podríamos decir que en EEUU es muy conocido por sus influyentes contribuciones en el campo de los estudios sobre cine, en crítica literaria shakespereana y en la confluencia del psicoanálisis con la teoría literaria. Pero sin duda uno de sus méritos más tempranamente reconocidos es haber recuperado las figuras de Emerson y Thoreau como representantes legítimos de una filosofía tradicional propiamente norteamericana anterior al pragmatismo, el así llamado «trascendentalismo norteamericano». Cavell interpreta la escritura de estos pensadores como la particular respuesta romántica de América a la ruptura —y posterior sima— que supuso el «giro copernicano» de la filosofía kantiana, respuesta paralela a la del romanticismo europeo en su intento de, por decirlo así, «casar los dos mundos» de Kant, el nouménico y el fenoménico, el de la libertad del hombre y el de la necesidad de la naturaleza.

² A finales del siglo XIX, concretamente en 1872, se formó allende la Universidad de Harvard —cuya sombra ya no es tan alargada— el así llamado, de forma irónica, «Club de los Metafísicos». William James y Charles Peirce, entre otros, asistieron a una serie de reuniones de amigos donde discutían sobre filosofía, aunque no se sabe muy bien sobre qué. Sí que se sabe que Peirce acuñó el término «pragmatismo» durante los debates de este club, aunque el término no se utilizó con un significado filosófico hasta 26 años después, en 1898, cuando James lo hizo oficial en una famosa conferencia. Su intención era ayudar a su amigo Peirce, que por aquel entonces estaba en paro. Pero Peirce siguió sin empleo y además no le gustó nada el uso que James hizo de su idea original; así que cambió el nombre de su propia filosofía y la rebautizó como «pragmaticismo». Por su parte, John Dewey, que nunca estuvo en el club pero fue de alguna forma su heredero intelectual, prefirió utilizar el término «instrumentalismo». Con lo cual es curioso observar cómo los padres de la filosofía que ha pasado a la posteridad como «pragmatismo» rechazaron de una u otra forma la denominación. Louis Menand rastrea y recoge la historia de este mítico club en un magnífico libro titulado precisamente, *El club de los metafísicos*, que recibió el Pulitzer de Historia 2002. En una entrevista a *El País* (19-10-2002) este autor reconoce muy significativamente (las cursivas son mías): «Estados Unidos nunca ha sido un país pragmático. Es práctico, instrumentalista y mira hacia el futuro y es, por tanto, pragmático en el sentido literal de la palabra. Pero no es un sentido filosófico, en el sentido de no creer en absolutos. Al contrario, *Estados Unidos es un país absolutista y su cultura política es muy absolutista*. Decir que el pragmatismo constituye la aportación estadounidense a la filosofía mundial no significa que represente el espíritu americano».

también, a la par, un fuerte efecto reactivo en los filósofos norteamericanos. Este hecho, junto con la eficaz organización de las universidades yankis y la hegemonía político-económica del país tras la Segunda Guerra Mundial, entre otras cosas, ha hecho que la filosofía norteamericana experimente un sorprendente auge en la segunda mitad del siglo xx. Las envidias y los recelos, las incomunicaciones e incomprensiones se siguen blandiendo y espolvoreando, pero ahora más bien desde dos grandes bandos o tradiciones o actitudes filosóficas: «continentales» (franco-alemanes) y «analíticos» (anglo-americanos). Pero, ¿por qué no intentar un diálogo fructífero? ¿Qué es lo que impide la conversación real y provechosa entre ambos?

A efectos prácticos de exposición, y siguiendo esta segunda línea de recepción del positivismo lógico, se podrían diferenciar tres grandes generaciones de filósofos norteamericanos en estos últimos 50 años. La primera vendría capitaneada por William Quine, uno de los filósofos más reconocidos en este período, y su colega en Harvard, Nelson Goodman, y se caracterizaría por un peculiar tratamiento del empirismo británico y del papel del lenguaje en la epistemología, teniendo siempre como base la filosofía de la lógica clásica. De hecho Quine, que tuvo relaciones con Russell, Carnap y Whitehead (del que fue alumno en Harvard), empezó su formación filosófica con el estudio de la lógica formal tal y como la entendía el positivismo en boga, pero al final su importante obra marcaría una nueva orientación en la filosofía del lenguaje de todo el ámbito anglosajón. La segunda generación vendría representada por filósofos como Hilary Putnam y Donald Davidson, discípulos aventajados de las enseñanzas de Quine que amplían y difunden esta nueva orientación filosófica. Por último, la siguiente generación de filósofos, formada principalmente por Robert Nozick, Richard Rorty, Stanley Cavell y, en parte también como a continuación veremos, por el último Putnam, continúa con estos planteamientos novedosos con-jugando (y, en ocasiones, jugando-con) el tratamiento de problemas filosóficos clásicos y propuestas abiertas e interdisciplinarias en filosofía del lenguaje, propuestas en muchos casos tan sugerentes y atractivas como polémicas y sangrantes en la arena filosófica contemporánea.

Precisamente el rasgo principal que une a los filósofos de esta «tercera generación» es una cierta denuncia de la excesiva especialización académica que ha sufrido y sufre la filosofía durante estos últimos tiempos. Es precisamente la crítica —en la mayoría de los casos interna— a esta «profesionalización» hipertécnica de la disciplina la que ha dado los frutos filosóficos más suculentos y jugosos en las últimas décadas en el continente americano. Antes de pasar al autor en el que me quiero centrar, traeré a colación a otro compañero suyo de generación y de pasillo en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard, a un campeón filosófico de reconocido prestigio como es Putnam; y ello para mostrar —a modo de ejemplo ilustrativo— la importante y a menudo callada influencia que Stanley Cavell ejerce en el panorama filosófico americano y contemporáneo, una influencia poderosa y discreta que en nuestro país lamentablemente aún pasa desapercibida a la mayoría de intelectuales y estudiosos.

2. COORDENADAS SINCRÓNICAS: LA INFLUENCIA DE CAVELL. EL CASO PUTNAM

Si la altura y calidad de un texto se puede auscultar y calibrar por la cantidad de textos que inspira o produce, sin duda la obra de este profesor de origen judío, emérito de la Universidad de Harvard, se está constituyendo como una de las más originales, influyentes y polémicas del panorama filosófico actual. De hecho el aire fresco, a veces irreverente, de su escritura —y todo sea dicho, la devoción, afecto o simpatía que su propia persona suscita— está sirviendo de fuente de inspiración a muchas de las nuevas generaciones de pensadores norteamericanos. La proliferación de bibliografía secundaria, así como el valor y la variedad de textos inspirados directamente en un espíritu cavelliano, dan buena fe de ello. Afortunadamente su pensamiento también se está extendiendo cada vez más fuera del continente americano, no sólo en países europeos de fuerte tradición filosófica como Francia, quizá el país europeo con más seguidores cavellianos —o Alemania, donde la presencia de su pensamiento es ya poderosa—, sino también en países tan dispares cultural y filosóficamente hablando como Brasil, China, Japón, Hungría y Noruega. En España las obras de Cavell se han empezado a traducir sólo muy recientemente³, con lo que todavía no es un autor conocido —y menos reconocido— en nuestro país.

Pues bien, Cavell no sólo está sirviendo de fuente de inspiración de las nuevas generaciones de escritores, sino que también muchos ejercitados filósofos encuentran en su pensamiento una seducción y un encanto —tras una extrañeza o perplejidad inicial imposible de evitar— del que difícilmente se pueden sustraer. Quizá el caso de su compañero de Departamento en Harvard, Hilary Putnam, sea uno de los más significativos. De hecho la influencia de Cavell en Putnam ha crecido progresiva y paulatinamente hasta el punto de que el propio Putnam, en uno de sus ya características reformulaciones de su propio pensamiento (volubilidad filosófica reprochable para algunos y muestra de salubridad intelectual para otros), empieza a situar algunos de sus intereses filosóficos allende de las coordenadas cavellianas, como este campeón filosófico ha reco-

³ En 1999 la editorial Paidós publicó en nuestro país el libro sobre cine *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, traducido no muy felizmente al castellano como *La búsqueda de la felicidad. La comedia de enredo matrimonial en Hollywood*. En el 2002 ha salido al mercado español *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos* en La balsa de la Medusa y *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo* en la editorial Cátedra dentro de la colección Frónesis de la Universidad de Valencia. Este último libro consta de una introducción de casi 40 páginas de su traductor, el profesor Diego Ribes (uno de los pocos buenos conocedores —si no el mejor— de la obra de Stanley Cavell en nuestro país), cuya lectura considero tan necesaria para el neófito como recomendable para el ya iniciado en la compleja obra de este autor. La obra maestra de Cavell, *The Claim of Reason*, salió a la luz en castellano como *Reivindicaciones de la razón* en la editorial Síntesis a finales del 2003, también bajo la cuidada traducción del profesor Ribes, al que agradezco aquí personalmente, entre otras cosas, el que me haya introducido en la obra de este autor a través de una valiente labor docente.

nocido recientemente⁴. Esta influencia puede rastrearse también en uno de los últimos libros de Putnam, *Realism with a human face* (1990), un volumen de ensayos seleccionados y publicados con una larga introducción de su editor, James Conant⁵, ex-alumno de Cavell —y de Putnam— en Harvard y uno de los cabecillas del «Círculo de Amigos» que se formó alrededor de Cavell a principios de los 90 para debatir semanalmente sobre algún tópico cavelliano⁶.

Pues bien, en la clarificadora introducción del libro citado Conant circunscribe esta deuda de Putnam con Cavell⁷, sobre todo en lo que se refiere a la peculiar interpretación de éste de las *Investigaciones Filosóficas* «no como una refu-

⁴ En concreto en el «Symposium in Honor of Stanley Cavell» celebrado en la New School University de Nueva York el 24 y 25 de octubre del 2002, al que tuve la oportunidad de asistir gracias a la ayuda de una beca de investigación del MECD. Además, huelga decir que PUTNAM es coeditor con COHEN T. y GUYER P. del recopilatorio *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell* (Texas Tech University Press, Lubbock, Texas, 1993) donde él mismo colabora con «Preface: Introducing Cavell».

⁵ James Ferguson Conant (Kyoto, 1958), nieto del gran decano de la Universidad de Harvard, es uno de los continuadores más brillantes del pensamiento de Cavell. Desde 1999 ejerce su cargo de *Professor* en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chicago, donde recientemente Cavell dictó unos cursos de lo que él llama «perfeccionismo moral emersoniano», que no vamos a poder explicar aquí.

⁶ La idea de amistad como idea filosófica es bastante central en el pensamiento de Cavell. Esta idea apunta, creo, a varias importantes direcciones. Señalo dos: una teórica y otra práctica. La primera entronca con la idea de que para Cavell la filosofía es una forma de diálogo sincero y abierto (lo cual supone para él una cierta responsabilidad moral para con nuestras palabras; por ejemplo, y parafraseando el título de una obra suya, la intención de querer decir lo que decimos), una forma de conversación íntima como la que se da entre amigos; lo que muestra, por una parte, las raíces socráticas de la así llamada filosofía del lenguaje ordinario de la que Cavell es deudor y, por otra, el fuerte substrato romántico de todo el pensamiento cavelliano, esa ansia romántica de fraternidad, de conexión íntima con el otro y con el mundo. La segunda dirección que también nace de esta fantasía de lo humano de que la amistad, o al menos una cierta confianza o conexión sincera, es no sólo pertinente sino también necesaria en el menester filosófico me lleva a otra de las raíces cavellianas. En concreto a Austin y a sus «Saturday mornings», en las que este importante filósofo puso en práctica su convicción de que un tópico filosófico debe ser tratado como un trabajo de campo cooperativo en el que se distribuyen las áreas según los intereses de cada participante y siempre con vistas a una posterior puesta en común. Se comparten amistosamente así, como dice Austin: «la diversión del descubrimiento, los placeres de la cooperación y la satisfacción de llegar a un acuerdo»: AUSTIN, J. L., «Un alegato en pro de las excusas», en AUSTIN, J. L., *Ensayos Filosóficos* (Alianza, 1989), p. 163. Agradezco aquí a Arata Hamawaki su información sobre el «Círculo de Amigos» de Cavell, del cual él también formó parte.

⁷ Por ejemplo, con respecto a la idea cavelliana de que la filosofía tendría que constituirse como una especie de educación cultural continua, esto es, también para los adultos. «Philosophy as Education for Grown-ups» fue el título de la conferencia inaugural que Putnam dio en el *Symposium in Honor of Stanley Cavell* anteriormente citado. La idea sería que la educación filosófica debería continuar fuera de las aulas y aún después de haber obtenido una licenciatura o un doctorado en la misma. Esto no lleva a negar que la Universidad o la Academia ejerza una función necesaria, sino más bien a afirmar que, al menos en el caso de la educación filosófica, esta función no es suficiente. Pero ¿suficiente para qué? ¿Qué es la filosofía? ¿Qué es la filosofía para mí? ¿No deberíamos preguntarnos esto antes de empezar a «filosofar»?

tación del escepticismo —dice Cavell—, sino como respuesta a lo que he dado en llamar la verdad del escepticismo»⁸. Esta «verdad del escepticismo» no hace al escepticismo filosófico verdadero, sino que más bien pone en solfa la tendencia intelectualista de la filosofía moderna por la cual se llega a reprimir, censurar o negar la propia humanidad del mismo ser humano al interpretar nuestra finitud metafísica como una falla o un error de nuestra naturaleza humana, como un límite negativo de nuestras capacidades cognitivas cuando, en realidad, nuestra finitud es constitutiva de nuestra humanidad y nuestra relación con los otros y con el mundo no es sólo ni principalmente una relación epistemológica o una cuestión de más o menos conocimiento sino, más bien, una cuestión de aceptar, admitir, reconocer lo que conocemos para conocer(nos) mejor. En este sentido Cavell entiende la filosofía no sólo como una disciplina teórica más o menos abstracta, sino también como una tarea práctica enraizada en nuestras formas de vida ordinaria; más una reflexión crítica de la cultura en la que de hecho vivimos que un fundamento o discurso privilegiado de la misma. (La filosofía en este sentido sería para Cavell, como para Putnam y Rorty, un lugar de conversación de la humanidad pero no necesariamente el único ni el mejor).

Esta es sin duda la influencia más directa de Cavell en Putnam: la propia concepción de la tarea filosófica. Si antes Putnam buscaba «soluciones» a los problemas filosóficos ahora piensa que «los problemas filosóficos no tienen solución»⁹, pues, como sostienen Wittgenstein y Cavell, la filosofía es una actividad que propiamente no tiene fin y que sólo proporciona «momentos de paz» o alivio temporal a la fascinación, muchas veces enfermiza, que el poder del lenguaje ejerce sobre nosotros y sobre nuestro pensamiento. Según dice Conant en la introducción citada, Putnam ahora considera que la clave del progreso filosófico está en «transformar los términos en los que [las preguntas] se presentan ante nosotros»¹⁰ y así liberar nuestras intuiciones del poder que sobre ellas ejercen lenguajes, teorías o sistemas filosóficos. Aunque Putnam también reconoce que «el carácter y la naturaleza de esa distorsión son en sí mismo temas importantes para la reflexión filosófica»¹¹, por lo que, en parte, se vendría a salvaguardar una cierta función positiva para la filosofía.

Con todo, Conant señala que el último giro de Putnam difiere de todos los anteriores, ya que supone un abandono de cualquier intento de proporcionar nuevas soluciones filosóficas a los problemas heredados de la tradición y, a su vez, una especial atención a los supuestos fundamentos de las propias convicciones filosóficas. Así, Putnam autoexamina las fuentes de su propia perplejidad e insatisfacción en su propia evolución intelectual con una aspiración a una perspectiva más amplia, enfrentándose explícitamente —como el propio Put-

⁸ CAVELL, S., *En busca de lo ordinario* (Cátedra, Madrid, 2002), p. 62.

⁹ PUTNAM, H., *Realism with a Human Face* (Harvard University Press, Cambridge, 1900), p. 19.

¹⁰ CONANT, J., Introducción a *Realism with a Human Face*, *op. cit.*, p. xxxvi.

¹¹ CONANT, J., *op. cit.*, p. liv.

nam reconoció valientemente en una entrevista a principios de los años 90—ese «proceso de estrechamiento de miras»¹² que supuso su formación analítica en sus años de doctorado y de profesor asistente.

Sea como fuere, el «human face» de Putnam del nuevo «realismo con minúsculas» (esto es, nuestra imagen ordinaria del mundo) hace alusión al eslogan de «Socialism with a Human Face» con el cual Alexander Dubcek apelaba a una rehumanización del movimiento socialista en la Praga de 1968. Con ello Putnam parece sugerir a sus camaradas analíticos la urgente necesidad de una reforma en filosofía (*Cómo renovar la filosofía* es otro de sus títulos recientes) que devuelva el pensar al ser humano de carne y hueso, real, palpable y, por decirlo así, no lo reduzca a la autoridad totémica de un sujeto pensante, un sujeto criptocartesiano ya desfasado, pero que se mantiene interesadamente con vida en los palacios de cristal de la conciencia y de la identidad personal. Pero también —quiero señalar— este *human face* está directamente inspirado en la recuperación que Cavell pretende de la *human voice* negada y olvidada por la filosofía moderna, en una época en que la filosofía profesionalmente reconocida se ha ido haciendo cada vez más y más impersonal y —si se me permite— más sibilina y filisteia, hasta el punto de llegar a reprimir, negar o expulsar de su espacio de juego al sujeto empírico real, a ese ser humano concreto y ordinario que todos nosotros, filósofos o no, somos. Así pues, el desdén de Rorty por la «oficialización» de la filosofía también sería un rasgo compartido por Cavell y por el último Putnam y, en este sentido, como digo, un rasgo característico de la nueva filosofía americana que actualmente se está gestando todavía de forma embrionaria.

3. ¿QUÉ TIPO DE FILÓSOFO ES CAVELL? UNA CLASIFICACIÓN POSIBLE, PERO ¿NECESARIA?

¿Cómo podemos, pues, clasificar a este singular filósofo? Incluir a Cavell dentro del grupo de los neopragmatistas americanos, decir, como hace Stroud, que Cavell defiende una especie de formidable criticismo de cuño escéptico-ético-estético o encasillarle interesadamente como un filósofo romántico y humanista de estilo literario supone, necesariamente, empobrecer su pensamiento en la simplificación grotesca y deformante que siempre suponen las etiquetas. Su particular voz pensante, la densidad de sus juegos verbales, la calidad estilística de su prosa filosófica, la multidisciplinariedad de sus intereses y lo sorprendente e idiosincrásico de sus conexiones hacen de Cavell un autor que se sustrae a cualquier tipo de categorización o reducción dentro de los tradicionales esquemas filosóficos.

Esto despierta tanta expectación e interés como retintín y sospecha por parte de filósofos del Nuevo y Viejo Continente. Con todo, sus variados escritos sobre

¹² BORRADORI, G., *The American Philosopher* (Chicago University Press, Chicago, 1994), p. 57.

escepticismo, epistemología, ética, estética, política, literatura, psicoanálisis, feminismo, tragedia, romanticismo, cine, música, pintura, fotografía, etc., son traídos a colación al filo de lúcidas lecturas y originales interpretaciones tanto de filósofos «profesionales» (Descartes, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y Austin) como de escritores y poetas (Emerson, Thoreau, Wordsworth, Coleridge, Poe y Beckett).

Mención aparte merecen sus tempranamente reconocidas lecturas filosóficas sobre las tragedias de Shakespeare¹³, así como sus ya famosos estudios sobre cine en torno a «la comedia de volverse a casar (*re-marriage*)» y «el melodrama de la mujer desconocida»¹⁴, en los cuales combina filosofía y literatura, cine y psicoanálisis dando pie a intrépidas conexiones y no menos audaces paralelismos. Ha sido la seriedad y competencia filosófica de estos innovadores trabajos los que han hecho que muchos filósofos empiecen ya a considerar no sólo pertinentes sino también necesarios los estudios de cine dentro de las aulas donde se enseña filosofía; aunque también es verdad que la mayoría de los profesores de filosofía de nuestro país no dejan de despotricar y de rasgarse las vestiduras ante la propuesta de leer en sus clases textos sobre Cary Grant, Greta Garbo, Fred Astaire o los hermanos Marx. De cualquier modo, los ensayos de Cavell sobre Shakespeare y Beckett, sobre poesía o cine, han de entenderse como internos al proyecto filosófico que este autor está llevando a cabo y, asimismo, como signo y señal de las profundas transformaciones que se están operando en la reflexión filosófica de los últimos años, convengan o no estos cambios a los intereses eunucos y a la beatería de algunos profesores de filosofía.

Sea como fuere, Cavell ha extendido polémicamente su fama aplicando los procedimientos de su peculiar filosofía al estudio de otras disciplinas no estrictamente filosóficas de nuestra cultura, tanto de la llamada «alta cultura» (psicología y crítica literaria, por ejemplo) como de la «baja cultura» o «cultura popular» (cine, televisión, fotografía y música). De una u otra forma el hecho es que su pensamiento está consiguiendo congregarse y hacer dialogar a profesionales de los más diversos campos de interés; lo cual es muestra tanto de la efectiva transversalidad que este pensador quiere reivindicar con su propia práctica filosófica como de la voluntaria y constitutiva ambigüedad, en cierta manera no despejable, en la que estratégicamente se sitúa y desde la que pretende luchar contra la situación de hiperespecialización disciplinar que padece la actual filosofía universitaria, tristemente enfrascada en encarnizadas luchas departamentales. Ahora bien, es desde dentro de la modernidad filosófica y no desde una perspectiva postmoderna desde donde Cavell pretende combatir la compartimentalización del saber y la burocratización del espíritu que supone la forma de vida de la cultura moderna tal y como se ha desarrollado histórica-

¹³ *Disowning Knowledge: In six Plays of Shakespeare* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987).

¹⁴ *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage* (Harvard University Press, Cambridge, 1981). *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman* (Chicago University Press, Chicago, 1996).

mente pues, como ya adelantó Weber al final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, es como si el destino del hombre moderno no fuera otro que convertirse en «especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón». Da miedo comprobar hasta qué punto esos hombres somos nosotros.

Pues bien, y pese a todas las reticencias y matizaciones esbozadas, si estuviera obligado a dar un calificativo clasificatorio a este peculiar filósofo (no sé hasta qué punto aquí lo estoy), éste sería el de «filósofo del lenguaje ordinario», un tipo de filosofía que, creo, necesitaría a su vez de otro artículo, dado su general desconocimiento en los foros filosóficos, su deficiente recepción¹⁵. Cosa que, obviamente, no podemos hacer ahora aquí¹⁶.

¹⁵ La así llamada «filosofía del lenguaje ordinario» es un modo de filosofar de gran influencia en todo el mundo y que sólo recientemente ha tenido un eco y reverberación poderosa en el panorama filosófico español. Una loable excepción a esta penosa laguna la constituyó nuestro querido Prof. Josep Lluís Blasco, verdadera *alma mater* del Dpto. de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia, cuya reciente muerte ha dejado en todos un gran vacío. Ya en 1973, con la publicación en Ariel de su libro *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, fue uno de los primeros en nuestro país —si no el primero— en lidiar con este método filosófico y en ofrecer una visión de conjunto de las teorías semánticas que fundamentan lo que él llamó «la filosofía analítica el lenguaje ordinario», consciente de que la filosofía española de aquella época estaba necesitada de un cambio radical que le permitiera salir del viejo escolasticismo dominante en nuestra jerarquía universitaria. La nueva filosofía del lenguaje ordinario, que apenas contaba con un par de décadas de existencia por aquel entonces, se prestaba a este «impacto terapéutico» tan necesitado en nuestro país en la medida en que proponía un cambio radical en la actitud del filósofo: ya no construir sistemas ni proponer teorías, sino esclarecer el aparato lingüístico que usamos ordinariamente para así intentar eliminar —por disolución— viejos problemas metafísicos que tal y como están planteados no tienen una cabal solución. Así, con este método, se pretende obtener positivamente un mejor y más adecuado conocimiento de la realidad actual y efectiva, del mundo cotidiano en el que de hecho vivimos.

¹⁶ Al menos diré algo. La etiqueta «filosofía del lenguaje ordinario» tuvo ciertamente un origen extraño. En un principio esta expresión fue usada más como convenientemente localizado blanco de ataque por sus enemigos y detractores que por sus practicantes y seguidores, a los que no les agrada ni que les amontonaran en una misma «escuela», dadas las considerables divergencias entre ellos, ni el tono despectivo y malintencionado que se pretendía con el rótulo. La hostilidad que en un principio suscitó este modo de hacer filosofía se podría compendiar en dos vertientes de ataque o líneas de resistencia: las de aquellos filósofos del viejo *establishment* británico que consideraban tal método como una forma irreverente y —digámoslo así— «pueblerina» de hacer filosofía; y la de aquellos filósofos —entre ellos Whitehead, Russell, el primer Wittgenstein, Popper y Ayer— que, en general, practicaban y reconocían la importancia de la filosofía del lenguaje, pero que consideraban esta filosofía del lenguaje ordinario en particular como una trivial aberración o pedante perversión —y en este sentido una traición intolerable— del «verdadero» método lógico de análisis lingüístico. En ambos casos, pues, un fraude intelectual. Sea como fuere, dicha forma de hacer filosofía tuvo su momento de gloria entre 1940 y 1965 en el panorama filosófico angloamericano, sobre todo en la Universidad de Oxford. De aquí que también se conozca a esta filosofía como «oxoniense» y a sus seguidores, principalmente J. L. Austin, P. F. Strawson y G. Ryle, como «Grupo de Oxford». Se puede decir que dicha filosofía evolucionó desde el positivismo lógico, primero como un cierto cambio de estilo y de actitud, pero más tarde acabó superando los cada vez más estrechos y asfixiantes márgenes de la filosofía analítica y, con el tiempo, al intentar sistematizarse en una teoría filosófica generalizable, su propia marco de legitimación. Por así decirlo, esta filo-

4. LITERATURA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO EN STANLEY CAVELL

Dentro de las coordenadas o señalizaciones que hasta aquí he apuntado me gustaría defender algo que se podría parecer a un argumento, pero que no pretende serlo: si, por decirlo así, el lenguaje ordinario atesora la historia de la humanidad, tanto de sus éxitos como de sus fracasos, tanto de sus riquezas como de sus podredumbres de tal manera que la estructura del lenguaje, *prima facie*, revela o muestra de alguna manera la estructura de la realidad y la pluralidad lingüística una pluralidad *experiencial* del mundo, y si la filosofía es una cuestión de saber descender al caso concreto y contextual, una cuestión de saber limpiar las salpicaduras metafísicas que impiden una visión clara del camino por el que circula, traqueteando, nuestro pensamiento, si todo esto es así, entonces, la literatura, en tanto que básica o principalmente hace uso de un lenguaje ordinario (de una forma más o menos culta), la literatura, digo, sería una cantera posible, un abundante filón que explotar en la reflexión filosófica o, al menos, en este tipo de reflexión filosófica.

Esto es lo que hace Cavell, por ejemplo, cuando escudriña el uso del lenguaje que hacen algunos poetas románticos o cuando paladea, lupa austiniana en mano, la experiencia que nos sugieren las palabras de algunos personajes en el teatro trágico de Shakespeare o en el teatro del absurdo de Beckett. De hecho él encuentra aquí esos casos concretos y relevantes de «qué diríamos cuándo...», que exigía Austin para una situación total de habla. Y si esto es así, y tras el «giro lingüístico» que se ha operado en filosofía por el cual, por simplificar de una forma grotesca y meliflua, «todo es texto», entonces, igual que podemos «leer» un texto literario podemos «leer» una película como podemos «leer» al otro y, virtual y cabalmente, cualquier «texto del mundo». Esta es, creo, la intuición básica que Cavell explota con un arte sin igual.

Para ir acabando esta sucinta presentación parcial, permítaseme traer a colación dos obras de Cavell, aunque sólo sea de una forma aún más sucinta y peregrina. El ensayo de Cavell *Must we mean what we say?* posteriormente dará nombre a su primer libro¹⁷. En este conjunto de ensayos Cavell exhibe una diversidad temática y una heterogeneidad de conjunto sólo en apariencia pues, pese a ella, se puede reconocer en los intersticios de esta obra la totalidad y unidad de los intereses filosóficos desarrollados en obras posteriores. En este libro nos encontramos, entre otros, ensayos que van desde una brillante defensa de Austin y una original interpretación y desarrollo de la filosofía del último Wittgenstein, hasta escritos sobre problemas estéticos de la filosofía moderna, sobre música y arte modernista (vanguardista), pasando por una lectura de Kierkegaard y la obra de

sofía supone el último giro de tuerca del positivismo lógico, un giro de tuerca por el que, a su vez, se pasa de rosca (*to go too far*). Así, sus semejanzas iniciales no deben ocultar sus distintivas diferencias.

¹⁷ CAVELL, S., *Must we mean what we say? A book of Essays* (Charles Scribner's Sons, New York, 1969). Reimpreso en 1976 por Cambridge University Press.

Beckett *Final de Partida*. Mención especial merece el texto que cierra el libro, una sorprendente «lectura» sobre el teatro de Shakespeare en general y en concreto sobre la tragedia *El Rey Lear*, en el que Cavell aplica con un arte singular este procedimiento de la filosofía del lenguaje ordinario para desentrañar las intenciones del rey protagonista y, con ello, la oculta trama de la obra.

Pues bien, una diversidad semejante exhibe el considerado *opus magnum* de Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (1979)¹⁸: empieza como un tratado propiamente epistemológico y acaba con otra «lectura» sorprendente de una tragedia de Shakespeare, en este caso, de *Othello*. Así las tres primeras partes de *The Claim of Reason* versan sobre epistemología, escepticismo del mundo externo y moralidad, y constituyen el grueso de su tesis doctoral defendida en Harvard en abril de 1961 bajo el título «The Claim to Rationality: Knowledge and the Basis of Morality». De aquí su relativo lenguaje técnico y su tono más académico. La última parte, sobre *Othello* y el escepticismo de las otras mentes —el problema del otro— fue escrita mucho más tardíamente en 1979.

Así pues, esta genial obra contiene escritos producidos en un período de más de dos décadas: desde 1957, cuando todavía estaba trabajando en sus tesis doctoral hasta 1977, cuando, aparte del citado *Must We Mean What We Say?*, Cavell ya había publicado dos libros más: uno en 1971 sobre ontología del cine¹⁹, donde también reflexiona sobre pintura y fotografía, entre otras cosas; y otro sobre la obra *Walden* de Thoreau²⁰, junto con Emerson, sus dos autores americanos más queridos.

La complejidad constitutiva de este libro y la diferencia de estilo y de cronología que recoge en su seno, hace decir a Rorty: «la obra de Cavell *The Claim of Reason* consta de dos libros integrados en uno» y continúa: «admiro el segundo libro tanto como discrepo del primero»²¹. En general lo que viene a decir Rorty es que el libro nos lleva desde la epistemología a la novela y que lo que dice Cavell es esencialmente correcto, pero que hace demasiado sofisticadas sus afirmaciones, pues mejor sería para él, y para sus intereses, renunciar a esta primera parte de filosofía «profesional» de tono académico y dedicarse a escribir en el estilo literario de la segunda parte, una parte, dice Rorty, «repleta de sentencias lúcidas» (CP, 273) en la que, según él, «entra de lleno en su terreno [y] su tono gana en seguridad» (CP, 270). Pero creo que Rorty está equivocado y que en contra de lo que él piensa y de lo que pueda parecer a primera vista, sí que se podría defender la unidad de la obra como un todo —como el propio Cavell afirma al final del prefacio de la nueva edición de la obra²²— sin tener

¹⁸ *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia* (Síntesis, Madrid, 2000).

¹⁹ *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film* (The Viking Press, New York, 1971).

²⁰ *The Sense of Walden* (The Viking Press, New York, 1972).

²¹ RORTY, R., *Consecuencias del Pragmatismo* (Tecnos, Madrid, 1996), p. 258. En adelante CP.

²² CAVELL, S., *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (Oxford University Press, Oxford-New York, 1999).

que enfrentar a la filosofía y a la literatura por sus respectivas áreas de competencia o, al menos, mostrando cómo ambas pueden salir beneficiadas y reforzadas en dicho enfrentamiento y/o hasta qué punto esta fricción es necesaria o constitutiva a ambas disciplinas, como si, de no producirse, ambas perdieran algo a lo que no deberían renunciar, o al menos como si perdieran algo mucho más importante que lo que podrían llegar a perder en su supuesto intrusismo profesional, por decirlo de esta manera.

Sea como fuere la visión que Cavell tiene de la misma práctica filosófica y que, como hemos visto, en cierto sentido transmite a Putnam, es una herencia directa de una concepción wittgensteiniana de la filosofía que toma a ésta como algo que está siempre en continua tensión consigo misma y cuyo objetivo es, paradójicamente, enseñarnos a cómo poder prescindir de ella, a cómo poder llevarla a un fin o a una especie de descanso o paz mental, como si la filosofía se cansara de sí misma y cansara al hombre que la piensa, o como si estuviera tan cerca de la luz y de la sabiduría como de las tinieblas y la locura; esto es, como si fuera tanto señal de poder como de podredumbre.

En definitiva, Cavell, como sus maestros Austin y Wittgenstein, hace de su filosofar una forma de pensar cuya práctica en el caso contextual, en el ejemplo práctico, es más clarificadora e iluminadora que cualquiera de sus posibles explicaciones. De aquí el importante papel que pueden jugar la literatura y las conductas literarias de personajes como Otelo en este tipo de filosofía creativa. Cavell considera así que la pregunta sobre cómo escribir en filosofía, sobre qué es o qué debe ser una escritura filosófica, es la primera pregunta que un filósofo debe hacerse. De hecho, el propio Cavell no cesa de preguntarse en sus libros hasta qué punto lo que él está haciendo es filosofía, explorando así las condiciones de escritura de su propio pensar y, por ende, del pensar de su tiempo, nuestro tiempo.

En este sentido podríamos decir que para Cavell toda *filosofía es metafilosofía*, como si el pensamiento, *por sí mismo*, nunca pudiera tener la certeza de que realmente se ha conquistado y, sin embargo, al mismo tiempo, no pudiera renunciar a la apuesta del reto, a la fuerza realizativa de sus palabras cuando, altiva, soberbia dice: «yo prometo». Pero se pregunta Cavell: «¿cómo se puede poner fin a la filosofía en la filosofía?»²³.

Dpto. de Metafísica y Teoría del Conocimiento
 Universidad de Valencia
 Blasco Ibáñez, 30
 46010 Valencia
 E-mail: alejandro.rosello@uv.es

ALEX R. NADAL

[Artículo aprobado para publicación en octubre 2003]

²³ S. CAVELL, *En busca de lo ordinario* (Cátedra, Madrid, 2002), p. 110.