

LA VERDAD DEL ESCEPTICISMO: CONSIDERACIONES A PARTIR DE CAVELL Y EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO*

David Pérez Chico
dcperez@ull.es

RESUMEN

En el presente trabajo comentamos el análisis que Stanley Cavell hizo del problema del mundo externo en su libro *The Claim of Reason* hace casi cuarenta años. Dicho análisis posee rasgos muy interesantes y sugerentes, y tiene unas consecuencias filosóficas de una profundidad tan grande como poco conocida. Nuestra intención es la de hacer justicia a la importancia del citado análisis, así como discutir lo que Cavell denomina «la verdad del escepticismo».

PALABRAS CLAVE: Stanley Cavell, escepticismo, conocimiento, mundo externo, criterios, Wittgenstein, Austin.

ABSTRACT

«The truth of Scepticism: Stanley Cavell and the external world problem». We explore Stanley Cavell's analysis of the problem of the external world. Cavell's work is from over 40 years ago but even though it is a remarkable philosophical work with very deep philosophical consequences, it has been for the most part, ignored. Our objective is twofold: on the one hand to present Cavell's analysis and, on the other, to discuss what he calls «the truth of scepticism».

KEY WORDS: Stanley Cavell, scepticism, knowledge, external world, criteria, Wittgenstein, Austin.

1. INTRODUCCIÓN

Comenzamos esta introducción enunciando dos afirmaciones conflictivas con nuestro título: ni el problema del mundo externo parece tal problema a estas alturas de la historia de la filosofía, ni el autor parece demasiado relevante en los intercambios filosóficos actuales. Que ambas afirmaciones son falsas es algo que trataremos de mostrar en este trabajo. En especial en lo que se refiere a la primera afirmación. Definiremos el problema del mundo externo a partir de las *Meditaciones* cartesianas y lo reinterpretaremos a la luz del problema del criterio. A partir de



ahí, veremos de qué manera se valió de él en su obra capital Stanley Cavell para expresar su insatisfacción con algunos movimientos de huida filosóficos, representados en este caso particular por la concepción epistemológica cartesiana². En cuanto a la relevancia filosófica de la obra y el pensamiento de Cavell no será mucho lo que digamos de manera explícita. Mantenemos que su lectura del problema del mundo externo es lo suficientemente original y meritoria para llamar la atención del mundo académico, pero también que las consecuencias filosóficas de dicha lectura tienen un alcance mayor y no entienden sin tener en consideración el resto de su obra. De manera que una reivindicación del pensamiento de Cavell requiere mucho más de lo que se pueda decir en un solo artículo³. Así que preferimos ceder la palabra a un interlocutor mucho más cualificado y pasar rápidamente a ocuparnos del problema del mundo externo.

Stanley Cavell es una de las mentes más privilegiadas de nuestro tiempo, pero no es un fundador de movimientos, ni un creador de eslóganes ni un comerciante de 'ismos'. Lo he descrito como 'un escritor que siempre habla a *individuos* —lo cual significa uno a uno—. Leer a Cavell como debería ser leído significa entablar una conversación con él, una en la que la sensibilidad de ambos al completo, y no sólo la mente de cada uno, se ve involucrada. En este respecto, Stanley Cavell es virtualmente *único*⁴.

2. EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO

El problema del mundo externo tiene varios antecedentes históricos, pero parece existir un consenso casi universal sobre la paternidad del problema en cuestión: Descartes sería el padre y la criatura un problema de alcance hiperbólico en el dominio de nuestras creencias sobre el mundo externo. Es cierto que la fiabilidad de nuestros órganos sensoriales como fuentes de nuestras creencias ya había sido cuestionada antes de que lo hiciera Descartes, pero es con el pensador francés con quien, por vez primera, estas reservas alcanzan a la *existencia* misma de los objetos de las creencias.

¹ Este trabajo ha sido realizado con el apoyo de los Proyectos de Investigación BFF2002-01633 y HUM2005-03848/FISO, dentro de los Planes Nacionales del Ministerio de Educación y Ciencia de España.

² Se trata de *The Claim of Reason Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford: Clarendon Press, 1979 (reimpreso en Oxford: Oxford University Press, 1982) [Trad. de Diego Ribes Nicolás, *Reivindicaciones de la razón*, Madrid: Síntesis, 2003] (CR en adelante).

³ En otros trabajos aportó algo más a favor de esta reivindicación. Cfr. PÉREZ CHICO, «La herencia emersoniana en Stanley Cavell: el perfeccionismo moral», *La Torre del Virrey*, núm. 1, 2006; PÉREZ CHICO, *Stanley Cavell: escepticismo como tragedia intelectual, filosofía como recuperación del mundo ordinario*, Servicio de Publicaciones de la ULL, 2004; y PÉREZ CHICO, «Escepticismo como tragedia intelectual. Stanley Cavell y el problema de los otros» (en prensa).

⁴ Hilary PUTNAM, «Philosophy as the education of grownups. Stanley Cavell and skepticism», en A. CRARY y S. SHIEH (eds.) *Reading Cavell*, Routledge, Londres, p. 119.

Descartes escribe las *Meditaciones* con el objetivo de hallar una ciencia verdadera a partir de una certeza sobre la que levantar el resto de la construcción. En esto consistía, en pocas palabras, su método, y la certeza que ambiciona no puede ser menos que absoluta, una que garantice la verdad de nuestras creencias⁵. Un requisito tan exigente obliga a Descartes a adoptar medidas extremas, la primera dudar de todo aquello que no tuviera por incuestionable. Este primer nivel del método cartesiano se basa en la aparente precariedad de la información que obtenemos a través de los sentidos. El argumento, en pocas palabras, sería como sigue: (1) dado que los sentidos son el origen de mis creencias; y (2) que sé que éstos me han engañado en más de una ocasión; (3) es perfectamente legítimo dudar de la información que me proporcionan en una situación cualquiera. No porque sea falsa, sino porque *cabe la posibilidad* de que lo sea. ¿Quién no ha soñado alguna vez con situaciones cuya fenomenología en nada se diferencia de situaciones vividas en momentos de vigilia? Esta posibilidad es perfectamente concebible y le sirve a Descartes de pretexto para extender su duda a cualquier situación, por muy cierta que nos parezca. Mientras no se encuentre un *criterio* definitivo que sirva «para distinguir con claridad el sueño de la vigilia»⁶, no se podrá garantizar la posesión de conocimiento apelando a la certeza meramente subjetiva que se obtiene en tales situaciones.

Estas observaciones nos sitúan al comienzo del segundo nivel. ¿Cómo salir de esta situación? Según Descartes, tan cierto como que podemos estar soñando, lo sería el hecho de que ha de existir *algo* que sea la causa de las cosas que nos representamos, incluso cuando soñamos. Quiere esto decir que la duda general sobre la existencia de las cosas no se sigue del argumento del sueño. Se podría, en todo caso, poner en duda la clase de cosas soñadas. Puestos a buscar qué cosas podrían quedar fuera de duda, Descartes asegura que, al igual que ocurre con un pintor que a partir de cosas más simples pinta otras que no son sino el producto de su imaginación, existen cosas que, debido a su simplicidad y universalidad, constituyen la base sobre la que se construye el resto de imágenes que pueblan nuestro pensamiento. Al contrario de lo que ocurre con las representaciones de cosas de naturaleza empírica, sobre cosas tan simples y generales como las tratadas por la aritmética y la geometría, no cree Descartes que quepa duda alguna. Llegados a este punto, dispone ya Descartes de algo que podría ser utilizado como criterio de certeza: no parece posible que «verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna»⁷.

⁵ OLASO (1999, pp. 108-109) recoge los cinco sentidos de certeza distinguidos por Quinton (Quinton, *The nature of things*, Londres, 1975) y opina que el modo como Descartes entiende la certeza reúne las cuatro primeras acepciones. Los cinco acepciones serían: «1) cierto, como estado mental, como lo que es psicológicamente indudable, en el sentido de que S está cierto, tiene certeza (también decimos 'está seguro'). 2) Cierta como 'lógicamente necesario', una noción muy rigurosa porque sobreentiende que todas las proposiciones contingentes, por el hecho de ser contingentes, son inciertas. 3) Cierta como lo que se 'autoriza a sí mismo', el ejemplo supremo es el cogito cartesiano. 4) Cierta como proposición [...] 'inmejorable'. 5) Cierta como lo que está más allá de una duda razonable».

⁶ DESCARTES (1997), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid, Alfaguara, p. 18.

⁷ *Ibidem*, p. 19.

¿Es suficiente con esta certeza? No, pues es ahora cuando entra en escena lo que representa el mayor desafío para sus esperanzas de obtener algún conocimiento absolutamente cierto. El tercer nivel del argumento cartesiano es el más radical de todos. Descartes cree que el responsable de la existencia del mundo, y de todas las cosas en él, es un ser de naturaleza divina y omnipotente. Como tal, a ese ser le debemos también los contenidos de nuestros pensamientos, siendo así que, si semejante ser divino fuera de naturaleza burlona y afán engañador, entonces nada estaría a salvo de la duda⁸. Si en los niveles anteriores nos encontrábamos en una situación en la que cualquier creencia (excepto, acaso, las certezas matemáticas) podía ser puesta en duda, una vez contemplada la posibilidad de que exista tal genio nos encontramos en una situación más radical aún, en la que *toda* opinión es susceptible de duda: hemos pasado de la posibilidad universal de ilusión (con el argumento del sueño), a la posibilidad de una ilusión universal (con el argumento del genio maligno). Eliminar esta ilusión universal requiere probar, en primer lugar, que existe un ser omnipotente que es el responsable tanto de nuestra existencia como de la existencia de todas las cosas y, en segundo lugar, que este ser no es de naturaleza burlona y engañadora.

Partiendo de unos supuestos y unos objetivos eminentemente epistemológicos, nos topamos, sin embargo, con una conclusión que convierte el problema del mundo externo en un problema ontológico: de lo único de lo que podemos ser directamente conscientes es de nuestras propias ideas o representaciones; el mundo queda, en consecuencia, lejos del alcance de nuestro conocimiento. He aquí el movimiento de huida de la epistemología moderna.

Una manera de interpretar el ascenso argumentativo cartesiano bien podría ser que *el problema del conocimiento*, el estrictamente epistemológico, no recibe una solución satisfactoria y esta carencia da paso a la duda ontológica sobre la realidad de los objetos percibidos —*el problema de la existencia del mundo externo*. Porque, en un primer momento, la existencia del mundo externo no plantea ningún problema: Descartes la presupone y quiere investigar la verdad de sus creencias, es decir, su investigación se centra en cuestiones tales como las de la naturaleza y el alcance de nuestro conocimiento. Es sólo más adelante cuando la existencia del mundo externo se convierte en un problema.

El problema del conocimiento consiste en determinar cómo sabemos (cómo podemos estar seguros, estar ciertos de) que nuestros sentidos no nos engañan, cómo podemos saber (justificar con certeza) que nuestras creencias empíricas son verdaderas⁹. El problema ontológico consistiría en determinar la realidad de los

⁸ Esta es una posibilidad que repugna a Descartes —de ahí que introduzca la figura del genio maligno para no tener que atribuir a Dios las malas artes que imputa a aquél—, pero que está obligado a considerar si, como pretende, quiere dar con una certeza fuera de *toda* duda concebible, ya que para quien, como Descartes, no sea ateo, la idea de la existencia de Dios es tanto o más concebible que cualquier otra idea.

⁹ Barry STROUD (*The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984) considera que el problema del conocimiento consiste en determinar, a partir de un

objetos de nuestras creencias, esto es, si los objetos de mis creencias existen realmente. Se puede pensar que equivale a un solipsismo, a una situación extrema en la que no disponemos de garantía alguna para aventurarnos más allá de los límites impuestos por nuestra subjetividad. No obstante, la división es esclarecedora porque hace justicia a la verdadera profundidad filosófica del problema del conocimiento. Un problema ajeno a cuestiones empíricas y contextuales, pero también a cuestiones de naturaleza ontológica¹⁰.

3. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y LA BÚSQUEDA DE CRITERIOS DE CERTEZA

Nuestro problema del conocimiento consistía en averiguar qué es el conocimiento del mundo externo y cuál es su alcance. Como señala Chisholm, haremos bien en relacionar estas cuestiones con la de cómo podemos decidir si conocemos en algún caso concreto. Dicho de otra manera, ¿cuáles son los criterios, si existe alguno, del conocer?¹¹. Surge una curiosa relación entre estas cuestiones, pues para responder a las primeras deberíamos antes ser capaces de responder a las segundas, pero se da también la dependencia contraria. La reciprocidad se puede evitar convirtiendo uno de los extremos de la relación en presupuesto de partida. La concepción epistemológica cartesiana presupone una cierta concepción del conocimiento a partir de la cual se plantea la búsqueda de criterios de justificación¹². Aunque no es una opinión

examen de las fuentes de conocimiento, cómo adquieren nuestras creencias sobre el mundo externo el carácter especial que las convierte en conocimiento (p. 12). Stroud sigue de cerca a Descartes cuando éste se pregunta cuáles «de entre todas las cosas que creo, o que acepto como verdaderas [...] constituyen conocimiento y cuáles no». En su opinión el problema surge porque la información que obtenemos por medio de los sentidos *no excluye* otros escenarios escépticos que serían compatibles con la situación en la que creo encontrarme, tal y como demuestra Descartes por medio de su argumento del sueño.

¹⁰ Stroud define la conquista filosófica de la realidad como aquella empresa destinada a determinar que las cosas que nos representamos son realmente como figuran en nuestras representaciones. No es una cuestión únicamente «acerca del mundo, ni únicamente acerca de nuestras percepciones, pensamientos y creencias acerca del mundo, sino también acerca de la relación entre ellos», pues lo que queremos entender no es sólo «lo que da lugar a nuestras percepciones y creencias, sino también si *aquello* que percibimos o pensamos acerca del mundo lo representa como realmente es» (STROUD, *The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour*. Oxford: Oxford University Press., 2000, p. 6). Putnam, por otra parte, sostiene en un trabajo reciente que en las preocupaciones ontológicas encontramos muchas de las dificultades insalvables (e injustificadas) de la filosofía (PUTMAN, *Ethics without ontology*, 2004)

¹¹ CHISHOLM, *Theory of Knowledge* (3ra edición). Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall., 1989, p. 13.

¹² Una concepción epistemológica que se define por tres presupuestos. En primer lugar tenemos la diferenciación entre un mundo mental, interno, directamente accesible por los sujetos y un mundo externo (la *res pensante* por un lado y la *res extensa* por el otro). Lo que lleva a autores como Descartes a postular este tipo de diferenciaciones basadas en un dualismo objetivo-subjetivo, es la creencia en que es necesario aislar del mundo exterior a las fuentes últimas de evidencia, de



universalmente aceptada, no falta quien interpreta la investigación cartesiana explícitamente a la luz de este problema, ni quien lo hace de una manera más solapada¹³.

En un cuidadoso análisis de la investigación cartesiana, Stroud deja entrever que el argumento del sueño es suficiente para plantear el problema del *conocimiento* del mundo externo con un alcance universal¹⁴. Las condiciones que este argumento establece para determinar si lo que creemos conocer es cierto, no son, en lo esencial, diferentes a las del problema pirrónico del criterio. Lo que el argumento del sueño implica es que la información que nos proporcionan nuestros órganos sensoriales es compatible con la existencia de escenarios escépticos. Por lo tanto, si lo que buscamos es averiguar qué es lo que conocemos realmente (si es que algo conocemos), el argumento del sueño nos obliga a determinar antes de nada que la situación en la que nos encontramos no está siendo soñada. En definitiva, la tarea que se nos encomienda es la de encontrar criterios que justifiquen la certeza de nuestras creencias (salvar el vacío provocado por la concepción epistemológica tradicional): para que mi creencia de que estoy sentado frente al fuego constituya conocimiento tiene que ser el caso que estoy sentado frente al fuego —tiene que ser el caso que no estoy soñando y que, por lo tanto, mi creencia es verdadera: se corresponde con el objeto que la causa—; y además tengo que saber que lo es —tengo que saber que no estoy soñando—. El verdadero conocimiento, según esta condición, es un conocimiento reflexivo: si sé algo, entonces sé que lo sé.

manera que quede garantizada la autoridad de la evidencia para el sujeto (Cfr. DAVIDSON, «The Myth of the subjective», 1989). En segundo lugar, un realismo en cuanto a la existencia del mundo. En tercer lugar, el representacionalismo. Estos dos juntos dan lugar a un realismo representacional, en el que la adecuación anterior resulta de una relación causal entre nuestras mentes y el mundo externo mediada por la percepción, de manera que a lo único que tiene acceso directo la mente es a la información sensorial, a las «ideas», no al mundo. Aún así, hay que diferenciar entre una teoría causal de la representación (perfectamente compatible con un acceso inmediato al mundo), y una teoría representacional de la percepción (que sitúa mediadores entre mi interior y el mundo). Estos presupuestos dan lugar a un vacío entre la información que recibe nuestras mentes y lo que supuestamente es la causa de esa información, que es necesario salvar de alguna manera. Esta necesidad marca el tono de la investigación epistemológica cartesiana y, como veremos, la pone en contacto con el problema del criterio considerado ya en la antigua Grecia. Existen aspectos de nuestra existencia que no nos satisfacen —en el caso de Descartes, la falibilidad de nuestros órganos sensoriales— y ambicionamos ser mejores.

¹³ FOGELIN («Contextualism and Externalism: Trading in One Form of Scepticism for Another», *Philosophical Issues* 10: Skepticism, 2000, 43-57), por ejemplo, diferencia entre el escepticismo pirrónico y el cartesiano sobre la base de su diferente alcance, y a que el primero concierne específicamente a la justificación del conocimiento (a lo que aquí denominamos «problema del criterio»). El escepticismo cartesiano se caracterizaría, por el contrario, por la presentación de escenarios escépticos de alcance general. En el bando contrario nos encontramos, en primer lugar, con Sosa («Cómo resolver la problemática pirrónica: lo que se aprende de Descartes», *Teorema*, vol. XVI/1. 1996), que nos ofrece una interpretación de los argumentos cartesianos de las *Meditaciones* en relación con la problemática pirrónica. Stroud (*op. cit.*, 1981), por su parte, no proclama la equivalencia de manera explícita, pero de su lectura de las condiciones cartesianas para nuestro conocimiento del mundo externo se sigue que para conocer algo tenemos que decidir en qué situación nos encontramos (si de vigilia o si de sueño) y tenemos que poder justificar nuestra decisión.

¹⁴ Cf. STROUD, 1984, *op. cit.*, 1^{er} capítulo «The Problem of the External World».

El resultado de unir la justificación reflexiva de las creencias con la concepción causal-representacional de la percepción, es la necesidad de contar con un criterio que salve la mediación de las ideas y que confiera certeza a nuestras creencias¹⁵. Una presentación más formal de este problema al hilo de nuestra discusión y aplicada a los argumentos cartesianos la ha realizado E. Sosa¹⁶.

Cumplir con el requisito de meta-comprensión impuesto por la concepción internalista del conocimiento requiere que el conocimiento de segundo orden que sirve de justificación a mi creencia de que p esté también justificado: si alguien me pregunta si sé tal o cual cosa y yo lo sé, entonces, tal y como hemos visto arriba, tengo que ser capaz de asentir conscientemente («sí, lo sé»), es decir, tengo que creer que lo sé, pero esta creencia no sirve de mucho por sí misma si no está, a su vez, justificada. De lo cual resulta el siguiente principio del «ascenso epistémico» que, según la formulación de Sosa, consiste en lo siguiente:

Si se sabe que p y se capta (comprende) la proposición de que se sabe que p , entonces necesariamente uno está también justificado al creer que sabe que p ¹⁷.

Pero saber que p y captar la proposición de que se sabe que p no es algo que pueda darse por supuesto, sino que requiere la satisfacción de un nuevo requisito expresado por el siguiente «principio del criterio»:

Uno sabe que p y comprende la proposición de que uno sabe que p , sólo si uno está justificado al creer que las fuentes de la creencia son (mínimamente) fiables¹⁸.

De esta manera se reduce el problema del conocimiento al problema del criterio: encontrar un criterio que justifique mi creencia en la fiabilidad de las fuentes de mis creencias. Si no logramos encontrarlo, no podremos superar el «velo de la

¹⁵ El resultado de esta mezcla de exigencias y presupuestos aparentemente tan excluyentes es también una gran desconfianza hacia el quehacer filosófico y lo que podemos esperar de él. Sus procedimientos no parecen tener otra finalidad que la de salvar las apariencias. Es el caso de la necesidad de contar con criterios de certeza que nace de unir dos creencias y una ambición contradictoria con ellas: la creencia en la existencia del mundo y la creencia en que somos seres esencialmente reflexivos con la capacidad de acceder directamente a nuestros estados internos, pero no al mundo. Sin embargo, ambicionamos tener un acceso directo y cierto al mundo.

¹⁶ SOSA, *op. cit.*

¹⁷ SOSA, *op. cit.*, p. 10. Nótese, sin embargo, que para recoger completamente las condiciones del conocimiento reflexivo o de segundo orden (si p es verdadero y creo que p , entonces sé que p y sé que sé que p) hace falta algo más que la justificación de mi creencia de segundo orden. Es necesario que esa creencia de segundo orden se convierta, a su vez, en conocimiento. No todas las teorías internalistas tienen necesariamente que suscribir este requisito más fuerte.

¹⁸ *Ibidem*, p. 12. El paso del principio del ascenso epistémico al principio del criterio requiere otro principio intermedio, el principio de transferencia que aquí hemos obviado y que Sosa analiza con detenimiento. Con todo, nuestro objetivo no es otro que mostrar la posibilidad de reducir el problema del conocimiento tradicional al problema que supone satisfacer el principio del criterio; y que si, como Descartes, lo que buscamos es un conocimiento cierto, entonces el criterio debe servir para justificar algo más que una *mínima* fiabilidad por parte de nuestros órganos sensoriales.



percepción». Nuestras certezas subjetivas no adquirirían nunca el rango de certeza objetiva buscado: las creencias que mantenemos no llegarían a constituir conocimiento. Tampoco tendríamos, en fin, garantías de la existencia del mundo externo. Pero sólo como consecuencia de la limitación epistemológica, que de por sí representa un problema filosófico considerable. Si pensamos que nos hacen falta *criterios de existencia* es porque echamos *algo* en falta, o porque ansiamos algo mejor. Si bien lo único que conseguimos al convertirlos en el objeto de nuestra investigación es alimentar las dudas escépticas y adentrarnos así en un círculo en el que la amenaza de uno eleva las exigencias del otro y viceversa.

4. CAVELL Y EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO

Cavell no llega a plantearse el problema del criterio tal cual ha sido presentado en el apartado anterior. En su caso, el problema proviene del reconocimiento de la importancia que tiene la noción de criterio en la filosofía de Wittgenstein, de la percepción de que se trata de un elemento determinante en su confrontación con las dudas escépticas y de la necesidad de acabar con cierta interpretación según la cual Wittgenstein se habría propuesto zanjar definitivamente las dudas escépticas a fuerza de proporcionar criterios de certeza¹⁹.

Lo que según Cavell es sintomático del escepticismo es que repudia la validez de los criterios que nos ponen en sintonía con nuestros congéneres, los criterios que funcionan en nuestras vidas cotidianas. Es éste un aspecto que define claramente en qué consiste el escepticismo, pero también qué es lo que busca la filosofía tradicional, sus ambiciones y sus promesas. Esta desconfianza hacia nuestros criterios ordinarios es compartida tanto por la concepción tradicional (que espera más de ellos de lo que pueden dar) como por el escepticismo (afirma que lo que dan no es suficiente). Cavell defiende, en cambio, una concepción en la que los criterios no hagan las veces de «marcas de la existencia» de algo y en esta concepción coincide tanto con Wittgenstein como con Austin, para quienes los criterios están relacionados con el conocimiento de cómo se llama algo. Existe, no obstante, una diferencia de calibre entre las respectivas nociones de criterio de estos dos filósofos que está marcada por la clase de objetos a los que las aplican. En los casos considerados por Austin, los criterios se aplican a lo que Cavell denomina «objetos específicos»²⁰. Son

¹⁹ Cavell defiende que para Wittgenstein los criterios no tienen la misión de contradecir los argumentos escépticos: «los criterios son ‘criterios de que algo es el caso’, no en el sentido de que nos hablen de la existencia de una cosa, sino de que nos dicen algo así como su identidad, no de que el caso es, sino del caso que es. Los criterios no determinan la certeza de los enunciados, sino la aplicación de los conceptos empleados en los enunciados». (CR, p. 89). Desde la perspectiva de la concepción tradicional esta edulcoración de nuestros criterios da a entender que Wittgenstein admite la afirmación básica del escepticismo: que no podemos conocer con certeza si lo que creo ver es, pongamos por caso, un poco de cera, un jilguero, un tomate o tan sólo el producto de mi imaginación.

²⁰ Cf., CR, p. 116.

casos en los que existe una pregunta enteramente natural acerca de cómo sabemos el nombre de algo y una respuesta natural también, consistente en dar un nombre basándose en el conocimiento de los criterios establecidos. En este caso podemos hablar de criterios de identificación. En los casos considerados por Wittgenstein nos encontramos con «objetos genéricos», que son objetos cuya identificación no requiere que se dé su nombre, y cuando existe algún problema con dicha identificación, las situaciones en las que eso ocurre son tales que el problema no lo determina la carencia de un detalle o de información de algún tipo. Más bien se trataría de criterios gramaticales que no se adquieren al incorporar algún conocimiento específico, sino que son adquiridos por el mero hecho de pertenecer a una cultura y hablar un lenguaje. Un criterio de este tipo no relaciona unívocamente a un nombre con un objeto, sino a varios conceptos con el concepto del objeto en cuestión, por lo que poseer un criterio es, en este caso, equivalente a poseer la habilidad de emplear un determinado concepto en conjunción con otros conceptos en diferentes ocasiones (en el caso de Austin, la posesión de uno de sus criterios permite aventurar que en una ocasión diferente seremos capaces de identificar o de reconocer un objeto semejante, es decir, la posesión de un criterio equivale a poseer una información concreta)²¹. Se trata de criterios que no pueden ir más allá de los límites gramaticales y por ello nunca alcanzarán la existencia totalmente independiente²². La no existencia del tipo de criterios anhelados por la concepción tradicional puede provocar una sensación de desencanto acompañada por el consecuente pesimismo acerca de cualquier empresa intelectual. ¿Cómo evitar caer en el más profundo escepticismo? La respuesta que nos da Cavell es que no es aconsejable enfrentarse al escepticismo directamente, pues si hemos llegado hasta este punto (se supone que aceptando cada uno de los pasos intermedios), ya no tiene sentido negar lo que desde aquí parece evidente. Lo que nos propone a cambio es regresar hasta el comienzo de la búsqueda filosófica de certeza, con el objetivo de desvelar las razones del desencanto anterior. De descubrir por qué, cuando hacemos filosofía, nos saben a tan poco los criterios con los que nos manejamos a diario y, en consecuencia, nos afanamos en perseguir quimeras. El lugar donde Cavell se dispone a buscar la solución al problema no está fuera de nuestro mundo, sino mucho más cerca, tanto como dentro de cada uno de nosotros. Nuestro autor rastrea el progreso desde el descubrimiento de que a veces no conocemos realmente lo que creíamos conocer, hasta la conclusión general de que nunca lo hacemos. Al subrayar la importancia de este aspecto coincide Cavell con Austin cuando, en «Otras mentes», acusa a los filósofos tradicionales de generalizar sus conclusiones tendenciosamente. La naturaleza general de las conclusiones de la concepción epistemológica tradicional es una cuestión que la define y que no está exenta de problemas. Ahora bien, siendo

²¹ *Ibidem*, p. 130.

²² En *Sobre la certeza* (Barcelona, Gedisa, 1969/1997), podemos entrever algo más que contingencia, algo que podría quizás expresarse con la expresión aparentemente paradójica de «inexorable contingencia». Sin embargo, el interés de Cavell por Wittgenstein no alcanza hasta esta última obra del autor austriaco.

coherente con su interés por quién dice qué y en qué circunstancias lo dice, pide que se tenga el mismo respeto a los procedimientos tradicionales que el que la filosofía del lenguaje ordinario exige para lo que pueda decir cualquier persona. También pide que los procedimientos tradicionales sean razonables a los ojos de cualquier persona capaz de entender el lenguaje en el que se expresan.

4.1. LA RAZONABILIDAD DE LA DUDA ESCÉPTICA

Gran parte de la fuerza o del atractivo que parece tener el escepticismo se debe a lo intuitivo que puede llegar a ser una vez que se considera desde un determinado punto de vista, o que para negar el escepticismo necesitamos negar muchas de las creencias que aceptamos en nuestra vida cotidiana²³. No obstante, no podemos obviar que su conclusión choca de frente con muchas otras creencias de sentido común. Estos dos aspectos o rasgos fenomenológicos de la conclusión escéptica —el que la conclusión escéptica nos pueda llegar a parecer un descubrimiento, y que dicha conclusión entre en conflicto con nuestras creencias más familiares— le parecen a Cavell definitivos para entender en qué consiste la investigación emprendida por el epistemólogo tradicional. Más importante aún le parece que el razonamiento que desemboca en que la conclusión escéptica sea razonable o natural. Para mostrar que es así, Cavell introduce lo que él llama el «recital escéptico» a la luz de las consideraciones que hace Austin sobre el mismo asunto.

La investigación epistemológica cartesiana sigue los siguientes pasos: (1) se considera una creencia suficientemente familiar; (2) se identifican sus bases o fundamentos (por ejemplo, los órganos sensoriales); (3) se comprueban dichos fundamentos en el caso de una creencia acerca de un objeto genérico; (4) descubrimiento de que, por sí solas, las bases detectadas no son, contrariamente a lo que creíamos, suficientes para nuestro conocimiento; y (5) toca preguntarse qué es lo que conocemos²⁴.

Por su parte, Austin procede de la siguiente manera: (1) se realiza una pretensión o alegación de conocimiento («hay un jilguero en el jardín»); (2) se cuestiona dicha pretensión («¿cómo lo sabes?»); (3) se ofrece una justificación («por su cabeza roja»); y (4) se cuestiona la justificación ofrecida («pero eso no es suficiente; los pájaros carpinteros también tienen la cabeza roja»)²⁵.

La conclusión en ambos casos es similar: podemos dudar de nuestras pretensiones de conocimiento. Pero esto no es lo mismo que decir que sean manifiestamente falsas. Las diferencias comienzan cuando, según Austin, el escéptico generaliza su conclusión y la hace extensiva a todas nuestras creencias o a todo nuestro conocimiento putativo. En opinión de Austin, en este caso el escéptico

²³ Cf. STROUD, *The Significance...*, *op. cit.*, p. 82.

²⁴ CR, p. 196.

²⁵ *Ibíd.*, p. 197.

mostraría una tendencia un tanto sospechosa hacia la generalización de sus consideraciones²⁶.

Austin avanza varias condiciones en apoyo de su argumento, como son la condición de «suficiencia razonable» («enough is enough..»): «suficiente significa suficiente para mostrar que (racionalmente y para los propósitos e intenciones actuales) 'no puede' ser otra cosas»; y la de la «pérdida definida»: el que dice «eso no es suficiente' [pensemos en Kripke] es que tiene en mente alguna pérdida más o menos definida»²⁷. En ambos casos se percibe que Austin no respeta, hasta el punto pedido por Cavell, los procedimientos tradicionales, que prefiere refugiarse en la seguridad que proporciona el lenguaje ordinario y apostar por una concepción del conocimiento en la que saber lo que es algo es, en gran medida, saber cuál es el nombre de ese algo²⁸.

Cavell, ahora en el papel de abogado defensor de la causa tradicional, no comparte este punto de vista y afirma que no hay nada que el escéptico necesite argumentar para llegar a una conclusión de carácter general, sino que la naturaleza de la conclusión a la que llega el escéptico no es más que el producto lógico de algo que descubre en el transcurso de sus investigaciones. Y ¿qué es ese algo?, pues que el caso considerado es un *caso ideal de conocimiento*, esto es, un caso en el que «puesto que yo no sé, o no puedo descubrirlo, en este caso, no puedo saber en ningún caso en absoluto»²⁹.

Descartes medita sentado frente al fuego de su estufa. Una situación perfectamente familiar y sin ningún obstáculo reseñable que dificulte la percepción de su entorno. A pesar de ello, Descartes no sólo encontró razones para poner en duda algunas de sus creencias concretas, sino que su duda alcanzó a todo nuestro conocimiento putativo sobre el mundo externo: ¿qué es lo que justifica el carácter general de la conclusión escéptica? Según Cavell, Descartes no necesita argumentar nada, pues a diferencia de lo que ocurre con los casos considerados por Austin, el de Descartes es un caso en el que las condiciones contextuales no son relevantes, sino que es «tal que todos deberíamos admitir que ostenta la mejor expectativa de certeza; un caso presentado precisamente para darnos a entender que si no conocemos aquí, es que nunca podemos hacerlo»³⁰. En su respuesta a Gassendi, Descartes escribe que «debemos atender a la diferencia que hay entre la conducta en la vida y la indagación de la verdad»³¹. Y según Bernard Williams, Descartes se convierte en el «Investigador Puro cuando abandona cualquier otro interés que no sea su interés por el conocimiento»³².

²⁶ Cf. AUSTIN, *Philosophical Papers* (3ra edición), Oxford, Oxford University Press. [Traducción española: *Ensayos filosóficos*, Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1975, p. 96.]

²⁷ *Ibidem*, p. 76.

²⁸ *Ibidem*, n. 2, p. 83.

²⁹ CR, p. 198.

³⁰ *Ibidem*, p. 199.

³¹ DESCARTES, «Respuestas del autor a las quintas objeciones», *Meditaciones...*, cit., p. 279.

³² B. WILLIAMS, *Descartes: the Project of Pure Enquiry*, Londres, Penguin Books (originalmente publicado simultáneamente por Pelican Books y Harvester Press, 1978), 1978, p. 47.



En los casos que propone Austin alguien cuestiona una afirmación del tipo «eso de ahí enfrente es un jilguero», lo que está en juego es la identificación de un objeto concreto, en este caso la identificación de una determinada clase de ave. Las razones que podemos ofrecer en estos casos para apoyar nuestra creencia serían del tipo «lo sé por el color rojo de las plumas de la cabeza», «lo sé porque sé todo lo que hay que saber sobre los jilgueros», etc. Apelando a la distinción anterior entre objetos específicos y genéricos, Cavell nos dice que los casos de Austin son casos en los que lo que se busca es la identificación de objetos específicos.

Los casos del filósofo tradicional, por su parte, son tales que lo que se busca es el conocimiento de la existencia de objetos genéricos. Lo que se pregunta el filósofo sería, por ejemplo, si este trozo de cera que me parece tener frente a mí es realmente un trozo de cera. Un objeto genérico es tal que no tiene partes constituyentes que sirvan para identificarlo, y no pueden serlo porque el problema que suscita este tipo de objetos no se reduce al de su identificación empírica, pues aún después de haber dicho que se trata de un trozo de cera todavía es posible preguntar si es realmente un trozo de cera o no. Con ellos no hay «suficiencia razonable» que valga.

Cavell no sabe decirnos por qué es así con los casos tradicionales, pero tiene claro que en todos los casos que él conoce, la investigación tradicional comienza cuestionando la existencia de un objeto genérico³³. De esta manera, al no haber reconocido esta necesidad del filósofo tradicional, Austin habría trivializado el problema al que se enfrenta aquél. Por su parte, Cavell mantiene que tenemos que tomarnos tan en serio al filósofo como para que su problema nos parezca un problema real. El hecho de que sea un problema que no surge en condiciones normales no lo convierte necesariamente en algo absurdo. La experiencia de que hay algo que falla en nuestro conocimiento no tiene que ver únicamente con la falibilidad de nuestros órganos sensoriales, pues de dicha falibilidad no se sigue la privación metafísica que aparentemente experimenta el filósofo escéptico: su duda no es enteramente natural porque, por lo general, no surge en circunstancias normales; pero no deja de ser natural porque expresa «la experiencia natural de una criatura lo suficientemente complicada o agobiada como para poseer [un] lenguaje»³⁴.

En estas situaciones ideales, en las que se lleva a cabo la investigación epistemológica tradicional, la conclusión escéptica parece inevitable: nuestros órganos de los sentidos no sirven como fundamentos para nuestro conocimiento (cierto) del mundo porque no vemos, por ejemplo, objetos directamente, con lo que no conocemos el mundo de la manera que pensábamos. Y al tratarse de una situación

³³ CR, p. 204.

³⁴ *Ibidem*, p. 207. La falibilidad puede dar lugar a teorías probabilísticas del conocimiento, pero no a la sensación de privación metafísica expresada por la duda escéptica acerca de la existencia del mundo externo. Más que la falibilidad, el tipo de experiencia que necesita, nos dice Cavell, es una en la que «podría ser el caso que mis sensaciones no fueran sensaciones *del* mundo, del que yo creo en absoluto que lo son, o bien que yo sólo conozco los objetos como parecen ser (para nosotros), nunca como son en sí mismos (*Ibidem*, p. 211).

ideal de conocimiento, la conclusión se generaliza de forma natural sin necesidad de argumentar nada.

Si la argumentación escéptica es razonable y su conclusión es condicionalmente correcta, ¿de qué manera, si es que existe alguna, piensa Cavell que es posible superar el escepticismo? En este punto es donde encontramos una de las aportaciones más originales de Cavell a nuestro problema.

4.2. ¿DICE EL ESCÉPTICO REALMENTE LO QUE QUIERE DECIR?

La mayoría de los intentos de refutar el escepticismo se centran en la conclusión escéptica. Otros intentos, sin embargo, han defendido que dicha conclusión no tiene sentido. Frente a críticas de este tipo, Cavell sostiene que no son suficientes, pues todo aquel que entienda el lenguaje en el que el escéptico expresa sus dudas, entenderá también su conclusión. Tanto la utilidad como la autoridad, en tanto «datos filosóficos», de lo que decimos ordinariamente, por ejemplo, dependen de que su empleo no esté sujeto a ninguna posición o teoría filosófica particular. En opinión de Cavell, esto es lo que ocurre cuando se trata de combatir al escéptico, pues éste sí que asume una posición filosófica bien definida mientras que el defensor del lenguaje ordinario, no. Sin embargo, esta situación es parcial, pues: 1) se asume que el escéptico no domina su propio idioma con la misma perfección que sus críticos³⁵; pero 2) el escéptico reconoce que sus conclusiones son incompatibles con lo que se dice y con lo que se cree ordinariamente³⁶.

Estas concesiones del escéptico, nos dice Cavell, pueden parecer forzadas, pero para demostrarlo es necesario mostrar que una persona que domina su idioma —el escéptico— y que conoce cuantas cosas haya que conocer, no tiene para ellas ninguna utilidad. No es una tarea sencilla. En todo caso será necesario proceder desde dentro: «comprender desde dentro la posición que estamos tratando de criticar» es «metodológicamente fundamental» en una filosofía que se basa en el lenguaje ordinario³⁷. Este hecho nos hace ver que: 1) la apelación al lenguaje ordinario no puede ser una refutación directa del escepticismo (decir que lo que el filósofo escéptico dice contradice lo que decimos ordinariamente porque realmente no quiere decir lo que dice, no es suficiente: lo primero no sorprende al escéptico y lo segundo no deja de ser un abuso), lo que sí que puede ser mostrar «qué es lo que el escéptico hace o debe decir, o incluso cómo puede querer decir lo que dice»³⁸; 2) esto a su vez

³⁵ Stanley CAVELL, «Knowing and acknowledging», en *Must we mean what we say?*, New York: Charles Scribner's Sons, 1969 (reimpreso en Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pp. 47-8 (MWM en adelante).

³⁶ *Ibíd.*, p. 48.

³⁷ *Ibíd.*, p. 48.

³⁸ *Ibíd.*, p. 48. Cavell quiere averiguar lo que el filósofo quiere decir realmente, cuál es su verdadera intención al decir las cosas que dice, de ahí que se dirija a él en los siguientes términos: «podemos entender lo que las palabras significan sin entender por qué las dices tú; pero sin entender



significa que apelar a lo que «ordinariamente debemos decir no constituye una defensa de las creencias ordinarias o del sentido común»; proceder desde lo que se dice ordinariamente «no sitúa a un filósofo más cerca de las ‘creencias’ ordinarias que de las ‘creencias’ o tesis de cualquier filosofía contraria»³⁹. Lo cual debería hacernos ver que recurrir a lo que ordinariamente decimos «no es lo mismo que una prueba a favor de lo que todos creemos»⁴⁰.

Aplicando este «ideal crítico» que consiste en «comprender desde dentro una posición que estamos tratando de criticar», Cavell dirige su atención al comienzo de la investigación intentando comprender sus motivaciones, cómo y por qué hay filósofos que sienten la necesidad de llevar a cabo una investigación como la descrita. Hasta ahora Cavell ha concluido que las bases para la duda son razonables (naturales); pero, ¿ocurre lo mismo con las bases sobre las que se apoya la pretensión de conocimiento con la que comienza la investigación sobre nuestro conocimiento?

El epistemólogo tradicional plantea su duda partiendo de ciertas limitaciones sensoriales (no nos es posible ver la parte trasera de un objeto, ni tampoco su interior, por ejemplo). Ahora bien, presentar este hecho como un reproche a nuestro modo de ver (y de conocer las cosas) parece suponer que sí sería posible visionar por completo dicho objeto, lo cual es ininteligible. El escéptico puede reaccionar diciendo que esta respuesta de su crítico es la que demuestra que no ha comprendido lo que quiere decir. La salida que le quedaría al crítico consistiría en encontrar el origen de la aparente inteligibilidad de las palabras del escéptico, lo que contribuye a dar la impresión de que significan algo. Lo que Cavell reprocha al escéptico es que emplee sentencias que tienen un significado en ciertos contextos, en otros contextos en los que carecen por completo de sentido. En nuestro caso concreto, el escéptico se vale de casos en los que de hecho no nos es posible ver la parte trasera de un objeto y los convierte en modelos de nuestra manera de ver en general⁴¹.

No todo está perdido para el escéptico, pues lo que este reproche muestra es que su duda no es ni enteramente natural ni enteramente anti-natural: muestra que el escéptico pasa de un contexto a otro sin justificación, pero también nos dice que su duda tiene sentido en ciertos contextos. El hecho de que unas palabras no tengan sentido en un determinado contexto no quiere decir que, de forma natural, no se les pueda encontrar alguna aplicación en él. De hecho, una de las tesis de Cavell en las que basa su análisis del lenguaje es que «usar un lenguaje depende de la habilidad

el punto en cuestión por el que las dices tú no podemos entender lo que tú quieres decir» (CR., p. 287). Autores como Austin y Wittgenstein no habrían enfatizado tanto el aspecto ordinario de una expresión, como el hecho de que la emplee un ser humano situado en un contexto bien definido mediante un lenguaje compartido con otras personas. Esta herencia aparta a Cavell de alternativas más ortodoxas como pudiera ser la de Ryle, que prestarían más atención a los malentendidos y a las confusiones en el uso del lenguaje y no a las razones que tiene alguien para decir lo que dice.

³⁹ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 49.

⁴¹ *Ibidem*, p. 57.

para encontrar aplicaciones en nuevos contextos». La duda que se nos puede plantear en el caso del escéptico es qué distancia puede haber entre contextos diferentes para que unas palabras sigan teniendo sentido o puedan adquirir alguno, y si en su caso no se ha alejado demasiado del contexto original.

La hipótesis de que se vale Cavell es la siguiente: lo que cree haber expresado el escéptico no es lo mismo que realmente expresa con las palabras con las que lo hace; dicho de otra manera, el escéptico no dice realmente lo que quería (o creía) decir. Cuando Descartes plantea un caso familiar de conocimiento con la intención de alcanzar una conclusión general sobre nuestro conocimiento, en realidad el caso que propone no constituye un caso de conocimiento y, por lo tanto, las conclusiones que se puedan extraer de una investigación semejante no afectan a nuestro conocimiento. Ahora bien, ¿cómo se demuestra algo semejante?, ¿cómo podemos convencer a alguien de que lo que dice no es lo que tenía la intención de decir?

Nuevamente, al comienzo de la investigación epistemológica nos encontramos con que las bases para las pretensiones de conocimiento son nuestros órganos sensoriales, y Cavell considera que el filósofo escéptico altera el papel de éstos al pasar de un contraste entre lo que vemos y lo que podemos inferir, al contraste entre lo que vemos y lo que realmente vemos. Es este segundo contraste el que convierte a la conclusión escéptica en un descubrimiento⁴².

4.3. CONOCIMIENTO DE OBJETOS GENÉRICOS VS. CONOCIMIENTO DE OBJETOS ESPECÍFICOS

Kant distinguió entre cosas externas a nosotros en un sentido trascendental (la cosa en sí misma, el nouméno) y cosas externas a nosotros en un sentido empírico (algo que pertenece a apariencias externas, el fenómeno). Cavell ha distinguido entre objetos específicos y objetos genéricos, afirmando que los segundos son los propios de la investigación tradicional del conocimiento. Admitiendo lo arriesgado que es hacer este tipo de comparaciones, se advierte, no obstante, un matiz que diferencia ambas distinciones. Basar la duda escéptica únicamente en que hay algo en los objetos que invariablemente queda más allá del alcance de nuestros poderes perceptivos, no es distinto a afirmar una verdad como es que la cara oculta de la Luna escapa a nuestro conocimiento directo. Cavell está en lo cierto al decir que el sentido de la investigación tradicional de nuestro conocimiento es distinto. Distinto, pero no de la manera que él pretende.

Hasta ahora no he llamado la atención sobre un hecho, por lo demás bastante patente: en su interés por asociar la investigación tradicional con cuestiones profundas y filosóficamente relevantes más allá de lo que puede ser la mera identificación empírica de los objetos de nuestra percepción, Cavell identifica desde un principio (sin ser capaz de justificar su apreciación) la investigación epistemológica

⁴² CR, p. 236.



tradicional con lo que aquí hemos asociado con la vertiente ontológica del problema. Nos dice que lo que busca el filósofo tradicional son criterios de existencia y que sus objetos de estudio son genéricos. Hemos dejado claro que a lo largo de la investigación epistemológica tradicional surgen cuestiones ontológicas, pero nos parece que, igual que en el caso de Moore, Cavell presta atención a estas cuestiones ontológicas sin pagar con antelación el peaje estrictamente epistemológico.

La importancia que tiene el hecho de que la investigación tradicional transcurre en circunstancias ideales no justifica por sí sola el paso desde la investigación empírica de la verdad de nuestras creencias sobre el mundo externo hacia la investigación de la existencia del mundo externo. Lo que esta característica de la investigación tradicional hace patente es el mayor alcance de la misma en comparación con una investigación que lo que busca es la correcta identificación de las cosas (saber cómo se llama algo). En un caso ideal esto se da por supuesto, pues aun en el caso de que sepamos algo, lo que interesa es poder determinar si ese algo es realmente lo que yo pienso que es. Adviértase que la mayor «profundidad filosófica» de esta cuestión no implica aún el cuestionamiento de la existencia del mundo externo, pero en Cavell se nota la influencia de Austin cuando no es capaz de imaginar que el problema filosófico pueda ser «profundo» y no necesariamente el problema opuesto al considerado por su maestro. Cavell va directamente de la orilla a las profundidades de las fosas oceánicas sin pasar antes por niveles considerables de profundidad intermedia.

A Cavell le parece que la privación metafísica que deduce el escéptico de la falta de fiabilidad de las fuentes de conocimiento es una invención injustificada por su parte porque pasa de un uso perfectamente normal del concepto de ver algo (la que lo identifica con la manera más básica de conocer lo que hay en el mundo), a otro en el que este concepto se convierte en el fundamento último de nuestras pretensiones de conocimiento. En un contexto ordinario tan sólo justificamos nuestro conocimiento de un objeto particular basándonos en que lo vemos, cuando, como en los contextos austinianos, el objeto no cae enteramente dentro de mi campo de visión, las condiciones no son las mejores, etc. Lo que, según Cavell, necesita mostrarnos el filósofo es qué sentido, supuestamente «más profundo», pueden tener estas limitaciones en su contexto de investigación: sus palabras no dejan de tener sentido (somos perfectamente capaces de entenderlas), pero no está claro cuál es⁴³.

Por un lado, el filósofo tradicional emplea palabras cuyo significado entienden perfectamente quienes comparten con él su mismo lenguaje. Pero, por otro, el uso ordinario de esas palabras es contrario al uso general que pretende darles el filósofo: ¿en qué sentido podemos decir que no vemos un objeto genérico? Si nos atenemos a las condiciones ordinarias de uso, nos encontraríamos con una situación demasiado particular que no tendría interés filosófico alguno. ¿Realiza el filósofo una pretensión de conocimiento particular cuando contraponen la objeción «pero, no lo ves todo entero» a la justificación «porque lo veo»? Para el filósofo «ver» un objeto, en el caso de que se emplee como fundamento de una pretensión de

⁴³ Vid., CR, pp. 272-279.

conocimiento, significa que «vemos» todo lo que hay que ver del mismo, que nuestra visión nos proporciona toda la evidencia disponible a favor de su existencia. Pero ahora nos encontramos con que la situación es demasiado general como para que tenga algún sentido⁴⁴.

El filósofo se encuentra ante un serio dilema: para que su conclusión tenga sentido, para que sea razonable, tiene que hacer referencia a una pretensión concreta de conocimiento; pero no puede ser así si lo que pretende es que las consecuencias de dicha conclusión sean filosóficamente significativas, esto es, que tengan un alcance universal.

4.4. EL FILÓSOFO NO EMITE UNA PRETENSIÓN DE CONOCIMIENTO

La aplicación del ideal crítico de Cavell va cerrando el cerco en torno a la investigación tradicional. La imagen que obtenemos hasta el momento nos muestra que el filósofo tradicional primero priva a un enunciado de su contexto y, a continuación, amaña la realidad para otorgarle al enunciado un nuevo sentido más acorde con sus intereses. La razón para ello, según Cavell, puede ser la desconfianza por parte del filósofo en la aparente arbitrariedad de las condiciones ordinarias de uso, en la escasa certeza de los criterios de nuestro lenguaje natural.

Al filosofar llegamos a encontrarnos insatisfechos con respuestas que dependen del hecho de que nosotros queremos decir algo mediante una expresión; como si lo que nosotros queríamos decir con ella fuera más o menos arbitrario⁴⁵.

Mientras que la universalidad que el filósofo pretende para sus conclusiones está reñida con toda arbitrariedad y rasgo circunstancial. Su «descubrimiento» sobre la condición humana, por lo tanto, depende en gran medida del rechazo previo de las condiciones humanas de conocimiento y de acción.

Es como si intentásemos conseguir que el mundo proporcionara respuestas independientemente de nuestra responsabilidad de reivindicar que algo es como es (conseguir que Dios nos diga lo que debemos hacer independientemente de nuestra responsabilidad de elegir); y fijamos el mundo de modo que pueda hacerlo. Construimos «partes» de objetos que no tienen partes; entendemos los «sentidos» de modo que no tienen ninguna función orientadora; nos obsesionamos con cómo podemos conocer «el dolor mismo» en un contexto donde la pregunta «¿Por qué crees que esta expresión de dolor da una figura falsa del mismo?» no tiene ninguna respuesta⁴⁶.

Con todo, la corrección condicional de la conclusión escéptica hace que el alcance de esta crítica dependa de que Cavell sea capaz de mostrar que el filósofo no

⁴⁴ Vid., CR, pp. 279-285.

⁴⁵ CR, pp. 298-9.

⁴⁶ Ibídem, p. 299.



respeta las condiciones de uso que determinan si algo es una reivindicación de conocimiento, porque sólo así quedaría claro que la investigación tradicional ni tan siquiera ha tenido lugar.

Más que demostrarlo, lo que hace Cavell es afirmar que una reivindicación, igual que una declaración, una constatación, una afirmación, una aseveración, etc., poseen condiciones de uso ordinarias y que el filósofo escéptico no las respeta, sino que «imagina» que investiga una reivindicación de conocimiento. Por lo que más que descubrirla, se inventa su conclusión escéptica: al no haber emitido una pretensión de conocimiento no se trata de un caso en el que se cuestione conocimiento alguno⁴⁷.

Lo anterior le parece a Cavell que constituye en sí mismo todo lo que se puede esperar de una refutación tradicional del escepticismo —¿qué más sería necesario dadas las condiciones planteadas de inicio?—, si bien nuestro autor se limita a afirmar la existencia de las condiciones de uso de una pretensión de conocimiento sin llegar a especificar en ningún momento cuáles son. Tampoco admite en sus análisis la posibilidad de que una investigación epistemológica pueda comenzar con algo que no sea una pretensión de conocimiento. Sin embargo, nos encontramos con que esto es lo que parece que hace un filósofo como Descartes: examina un caso ideal de conocimiento y no un caso en el que se realiza una pretensión de conocimiento. Como bien dice Stroud, Descartes, o cualquier otro filósofo preocupado por estas cuestiones, podría «simplemente asumir algo, o dar por supuesto algo que a continuación puede someter a escrutinio, e incluso descubrir que es insatisfactorio»⁴⁸. Descartes somete a escrutinio algo que considera que conoce, como, por ejemplo, que está sentado frente a una estufa. En ningún caso emite una pretensión de conocimiento que convierta su situación en el tipo de casos que considera Cavell. Es posible que ni siquiera así un filósofo como Descartes pueda satisfacer todos los requisitos que una investigación como la suya demanda; pero esto es algo que Cavell no nos muestra, por lo que concluye que «si el caso no tiene por qué ser imaginado desde el principio como uno en el que se emite una pretensión de conocimiento [...], entonces no veo cómo puede impedir la sugerencia de Cavell de que el contexto del filósofo [no es un contexto de pretensión de conocimiento], la puesta en marcha de la investigación filosófica [de nuestro conocimiento]»⁴⁹.

En lo que respecta a la segunda parte del dilema, al afirmar que el carácter general de las pretensiones filosóficamente relevantes es contrario a las condiciones ordinarias de cualquier pretensión, Cavell rechaza la posibilidad de que una pretensión de conocimiento ordinaria pueda tener el alcance general requerido por la investigación epistemológica tradicional, pero no deja del todo claro cuál piensa él que es exactamente ese alcance general. Stroud también ha criticado este aspecto del análisis de Cavell. Su crítica comienza de una manera muy sencilla y directa: mostrando que es posible emitir afirmaciones generales en situaciones ordinarias que además se re-

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 301 y 307.

⁴⁸ B. STROUD, «Reasonable claims», en *Understanding Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, p. 61.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 62.



fieren a nuestro conocimiento del mundo. Valga como muestra un botón: «todos sabemos que existe un mundo de objetos físicos cuya existencia es independiente de nosotros»; o «se saben muchas cosas acerca del mundo que nos rodea»⁵⁰. Estas expresiones son bastante generales y cotidianas, pero en ningún caso representan el tipo de conclusiones generales que pudiera interesar a un filósofo interesado por las cuestiones epistemológicas tradicionales. El propio Stroud piensa que éste no es un aspecto fundamental que caracterice a la empresa epistemológica tradicional, lo cual no impide que se subraye la posibilidad de que Cavell no haya captado del todo bien cuál es el tipo de generalidad que persigue la concepción epistemológica tradicional, ya que parte de su crítica al escéptico depende de ello. No discutiremos aquí la importancia que tiene esta cuestión a la hora de determinar cuál es el carácter preciso de las preocupaciones filosóficas sobre nuestro conocimiento. En cualquier caso, sí parece claro que lo que se discute no es el alcance de una determinada pretensión de conocimiento, sino que lo que está sobre la mesa son cuestiones tales como la de la naturaleza y el alcance de nuestro conocimiento en general.

Pero tal vez estemos, Stroud y nosotros, siendo un tanto injustos con Cavell. Pues nuestro autor hace referencia al asunto del carácter general de las ambiciones filosóficas tradicionales. Lo que nos dice, en pocas palabras, es que no cree que lo que define a la epistemología en particular, y a la filosofía marcada por Descartes en general, sea la búsqueda de certeza, sino más bien la búsqueda de una comprensión total del mundo considerado como un objeto de conocimiento más⁵¹.

La experiencia del filósofo de intentar probar que el mundo está ahí es, añadiré ahora, la experiencia de intentar establecer una conexión absolutamente firme con ese mundo objeto desde una posición aislada. Es como si, privado de las formas ordinarias de vida donde, y sólo donde, se consigue dicha conexión, intentará reestablecer en su conciencia inmediata, entonces y allí⁵².

Otro aspecto polémico de las conclusiones a las que por el momento habría llegado Cavell, es el relacionado con el carácter contextualista de las mismas. En este sentido, no nos parece que nuestro autor respete tanto como pretendía los procedimientos ni las condiciones en las que se desarrolla la investigación tradicional, pues su solución consiste, en lo básico, en priorizar las condiciones ordinarias de uso sobre las condiciones filosóficas (en realidad no son muchos los comentarios destinados a aclarar en qué consiste el contexto filosófico de reflexión). A pesar de distanciarse de muchas de las críticas de Austin y de respetar los casos ideales de conocimiento en los que se basa la investigación tradicional, su ideal crítico no da para tanto como para evitar incurrir en lo que Sosa, en un análisis de la relevancia que el contextualismo puede tener para la investigación epistemológica, denomina «falacia contextualista»⁵³.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 64-5.

⁵¹ La discusión de esta cuestión ocupa las páginas 307-322 de CR.

⁵² CR, p. 325.

⁵³ SOSA, E., «Skepticism and Contextualism», *Philosophical Issues*, vol. 10, 2000, 1-18.





Sosa no cree que el contextualismo tenga mucho que aportar a la investigación epistemológica, ni siquiera cuando de lo que se trata es de refutar las conclusiones escépticas. En general, le parece a Sosa que el contextualismo reemplaza, mediante un ascenso metalingüístico, «una cuestión dada con otra cuestión relacionada pero diferente»⁵⁴. Así, nos encontramos con que el contextualismo epistémico afirma tesis como la siguiente: «Oraciones de la forma ‘En t, S conoce que p’, tan sólo son evaluables con relación a un contexto de uso C»⁵⁵. Algo muy parecido es lo da a entender Cavell al priorizar las condiciones de uso ordinarias de una pretensión de conocimiento sobre el uso filosófico de las mismas. No tener en cuenta cuáles pueden ser las condiciones de este uso filosófico es lo que hace que cometa la mencionada «falacia contextualista», que no es otra cosa que la inferencia falaz de «la respuesta a una cuestión a partir de información acerca del uso correcto de las palabras con que se formula [dicha cuestión]»⁵⁶. Autores como Stroud y Sosa sí respetan, cada uno a su manera, los objetivos del proyecto epistemológico tradicional y creen, en consecuencia, que la crítica contextualista no hace justicia a dichos objetivos. Michael Williams, por ejemplo, opina lo contrario⁵⁷.

Williams es conocido por negar la existencia del «conocimiento del mundo externo» y, en consecuencia, por defender la inutilidad de las teorías del conocimiento, así, en abstracto, proponiendo en su lugar teorías del concepto de conocimiento. El objetivo principal de la crítica de Williams es el escepticismo, pero antes se las ve con lo que cree que es la causa del mismo: el proyecto epistemológico tradicional. Ciertas características definitorias de dicho proyecto son la base sobre la que se sustenta y crece el escepticismo. En concreto nos habla del fundamentalismo: la doctrina que supone la prioridad de la experiencia sobre el conocimiento y que postula la existencia de creencias que poseen un estatus epistemológico intrínseco. Pero la crítica de Williams no se centra en el fundamentalismo *per se*, sino en aquello a lo que éste da lugar en un nivel más profundo: el «realismo epistemológico». Se trata de un realismo con respecto a los objetos de la reflexión epistemológica. Contra el fundamentalismo que Williams identifica como característica principal (junto con el realismo epistemológico) del proyecto epistemológico consistente en validar *completamente* nuestro conocimiento del mundo externo, nuestro autor propone la alternativa de un contextualismo que deje bien a las claras la falacia cometida por el escepticismo: confundir la conclusión de que el conocimiento es imposible en las condiciones de la reflexión filosófica, con el descubrimiento, bajo las condiciones de reflexión filosófica, de que, en general, el conocimiento es imposible.

Esta línea de pensamiento recuerda bastante a la de Cavell en que lo que la conclusión escéptica realmente revela es la arbitrariedad de las condiciones de reflexión filosófica. Con todo, Williams reprocha a Cavell que no haya descartado

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 1.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 2.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 2.

⁵⁷ M. WILLIAMS, *Problems of knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

convincentemente la posibilidad de que el contexto filosófico en el que el escéptico emite sus afirmaciones no confiere inteligibilidad a éstas⁵⁸.

El reproche principal de Williams a Cavell consiste en que el contextualismo como crítica al escepticismo debería desafiar el realismo epistemológico antes que acusar al escéptico de incompetencia conceptual. Y la manera de hacerlo consiste, según Williams, en mostrar que el estatus epistemológico de cualquier proposición es funcional y nunca intrínseco⁵⁹. De esta manera se le concede inteligibilidad al escéptico a costa del carácter general de sus conclusiones.

Tanto Williams como Cavell plantean el mismo dilema al escéptico entre la inteligibilidad de sus pretensiones de conocimiento y el carácter general de las mismas. Pero el diagnóstico de Williams no pretende ser una refutación definitiva: le concede la inteligibilidad al escéptico. En el caso de Cavell no queda claro, pues parece que cualquiera de las dos opciones refutan al escéptico y, por otro lado, es tanto el esfuerzo realizado por Cavell por entender desde dentro al escéptico, que se hace difícil entender cómo va a poder salirse de la cabeza de aquél. Williams deja entrever que, en su opinión, Cavell debería haber seguido de la mano de Austin por más tiempo, por lo menos hasta que hubiera apreciado que lo relevante de la crítica contextualista reside en la afirmación de que ningún fundamento es lo suficientemente universal como para sustentar las afirmaciones del escéptico⁶⁰.

Las dudas escépticas serían inteligibles pero irrelevantes según el diagnóstico de Williams. Ahora bien, ¿no serían también irrelevantes las pretensiones de la epistemología?, ¿le salva a Williams su diagnóstico teórico de incurrir en la falacia contextualista en relación con la epistemología?, ¿son las cuestiones que preocupan a los epistemólogos simplemente una cuestión de generalidad en sus pretensiones? Veámos más arriba que el contextualismo aplicado a asuntos epistemológicos podía ser del todo irrelevante si su aportación se limita a denunciar malos usos del lenguaje. Algo similar es lo que señalamos en el caso de Cavell, porque no nos parecía que respetase las características del contexto filosófico de reflexión, o cuando menos porque no parecía que le preocupase lo más mínimo cuáles pudieran ser aquéllas. Pero ahora, en el caso de Williams, nos encontramos con que aunque reserva un espacio para la reflexión epistemológica, la imagen que nos queda del proyecto epistemológico es bastante raquítica. Paradójicamente, esto es lo mismo que criticaba Williams a los nuevos escépticos porque, al pensar que el escepticismo es un problema intuitivo, parece que la única solución al problema que aquél nos plantea pasa exclusivamente por suavizar las condiciones de nuestro conocimiento. Tampoco la alternativa de Williams es demasiado respetuosa con el proyecto epistemológico tradicional.

La relevancia de la crítica contextualista depende de que los términos sometidos a escrutinio no sean ambiguos —de lo contrario dicha crítica no saldría de la

⁵⁸ *Ibidem*, p. 155.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 158.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 167.



obviedad—. De esta manera, nos recuerda Sosa, si los términos que motivan el problema tienen que ser inteligibles en los diferentes contextos en cuestión para que el contextualismo pueda ser relevante, lo que éste puede hacer es determinar diferentes niveles de aplicación para dichos términos, siendo unos contextos más estrictos que otros. Esto es precisamente lo que Sosa dice que hace el contextualismo epistemológico. ¿Otorga esta posibilidad mayor relevancia al contextualismo epistemológico? Si así fuera, entonces el contextualismo de Williams no estaría del todo desencaminado. Tampoco lo estaría la creencia (de sentido común) que disculpa las (aparentes) excentricidades del filósofo alegando que se trata de cuestiones «profundas» que nada o poco tienen que ver con nuestra vida cotidiana.

Sosa, sin embargo, sostiene que las cuestiones que preocupan a la epistemología no dependen de límites contextuales. Defiende que, a pesar de que conceptos relevantes para la definición del conocimiento como los de justificación epistémica, fiabilidad o creencia, puedan variar según los contextos, lo verdaderamente interesante para la epistemología es que estos límites varían a lo largo de las mismas dimensiones. Así, la cuestión de si una expresión que incluya el término «conocimiento» ha sido aplicada correctamente en tal o cual contexto no es tan (epistemológicamente) relevante como la de cuáles son las dimensiones en las que una creencia debe ser evaluada para determinar si constituye o no conocimiento⁶¹.

5. LA VERDAD DEL ESCEPTICISMO

Cavell no trata de refutar el escepticismo. El escéptico no es, nos dice Cavell, «el incauto e inocente que Austin creía que era, ni tampoco el loco que los pragmatistas dicen que es, ni mucho menos el simplón que las personas cultivadas y de mundo piensan que es». Tampoco son las soluciones concretas al problema del mundo externo las que preocupan a Cavell, sino las enseñanzas que pueden extraerse de la existencia de dicho problema y las diferentes reacciones que ha suscitado.

El problema que detecta Cavell es el de la existencia del mundo externo. Intuye que por alguna razón la filosofía se vio llevada a asegurar nuestra conexión con el mundo y la manera escogida para lograrlo consistió en garantizar nuestro conocimiento de su existencia. En cuanto al tipo de conocimiento requerido, se habría seguido la recomendación platónica de contar con uno a la altura de la dignidad de los seres humanos: no era cuestión de exponerse al azar ni a casualidades. El conocimiento de la existencia del mundo tenía que ser un conocimiento cierto. Los motivos que pueden llevar a alguien a plantearse tareas tan tremendas tienen que ser ellos mismos de una gravedad extrema. Cavell menciona un sentimiento de insatisfacción con lo que somos y lo que tenemos, y que en un raptó de vanidad, nos hace creer que merecemos más. Nos recuerda también que según Nietzsche, en la Grecia de Sócrates, la consolación que ofrecían las tragedias al pueblo

⁶¹ SOSA, *op. cit.*, pp. 6-7.

griego desapareció en cuanto aquél estableció el conocimiento como la cúspide de la actividad humana. Esta actividad exige retiro y aislamiento, un alejamiento del contacto y la complicidad con la naturaleza que proporcionaban los ritos paganos que dieron paso a las tragedias. Algo semejante observa Cavell que ocurrió en la modernidad cuando desaparecen las tragedias de Shakespeare. Momento que coincide con los hitos intelectuales de Bacon, Galileo o Descartes⁶². Sin necesidad de establecer alguna relación de necesidad entre ambos acontecimientos, Cavell sí comenta que los trabajos de estos tres gigantes representarían un esfuerzo por asegurar nuestra conexión con el mundo a través del concepto de conocimiento.

En la tradición epistemológica ininterrumpida desde Descartes y Locke [...] el concepto de conocimiento (del mundo) se desliga de sus conexiones con asuntos de información, habilidad y aprendizaje y acaba conectándose únicamente al concepto de certeza, en particular al tipo de certeza provisto por los (por mis) sentidos. En algún momento al comienzo de las investigaciones epistemológicas, el mundo que hasta ahora estaba presente [...] pasa a ser cuestionado y desaparece, desde entonces, toda conexión con el mundo pasa a depender de lo que puede decirse que está 'presente a los sentidos'; pero resulta, sorprendentemente, que eso no es el mundo. Es este el momento en el que el investigador se convierte en escéptico, convirtiendo la existencia del mundo externo en un problema⁶³.

Sigamos con lo que puede motivar a alguien a plantearse este tipo de empresas. Hablábamos de insatisfacción y de vanidad, pero la necesidad de establecer una relación genuina con el mundo también puede venir propiciada por una pérdida anterior. Lo que cabe preguntarse entonces es qué pérdida habría sido ésa, ¿qué es lo que hizo pensar que hubo una pérdida? O, dicho de otra manera, ¿qué tipo de consolación ofrecían las tragedias de Sófocles, Eurípides o Shakespeare? Cavell habla de una presencia del mundo, de aceptarlo, de estar cerca de él. Más adelante, en cuanto Thoreau y Emerson irrumpen en su obra, hablará de una relación de intimidad que los filósofos del lenguaje ordinario, en especial Wittgenstein, ya habrían percibido que existía, pero que no fueron capaces de expresar adecuadamente porque no supieron desarrollar un nuevo modelo de percepción. La percepción ambicionada por la filosofía es una que permite atrapar el mundo en su totalidad como si se tratase de un objeto más, sólo que el más grande; requiere de antemano un alejamiento del objeto de conocimiento y la consiguiente cosificación de ésta. Así expresado, parece claro que la tarea que se auto-impone la filosofía es demasiado exigente: salirse del mundo para poder conocerlo. Pero este análisis no es demasiado original y a Cavell no le preocupa tanto esta supuesta pérdida del mundo, que al fin y al cabo es más alegórica que otra cosa, sino una pérdida más real: la del mundo ordinario, la pérdida de la totalidad que conformamos los seres humanos, con las cosas y con el mundo. El mundo estructurado por nuestro lenguaje. Un mundo tal

⁶² «The Avoidance of Love», en MWM, p. 322.

⁶³ *Ibidem*.



que si nos alejamos demasiado de él perdemos lo que da sentido a nuestra existencia, nos perdemos nosotros mismos.

Esta es la situación trágica que Cavell defiende que da lugar al escepticismo: ambicionar algo que no somos, desear lo lejano en vez de lo próximo, cambiar las necesidades arbitrarias y los deseos cotidianos por otras necesidades lejanas que se resumen en el concepto de certeza. Esta tragedia nos hace creer en la necesidad de contar con anclajes externos, con puntos de apoyo trascendentes, pero la búsqueda revela que estamos solos, que más allá de nosotros nos hay nada a lo que agarrarse, ergo, escepticismo. Ésta es también la tragedia de la filosofía que queda representada en el problema de la existencia del mundo externo y es lo que, por fin llegamos a ello, realmente atrae la atención de Cavell: la filosofía se plantea un problema espurio (probar la *existencia* del mundo externo) que requiere medidas extremas (proporcionar conocimientos ciertos), y en medio de la complejidad del problema acaba adquiriendo estatus de realidad.

Quizá ahora esté más claro que el escepticismo no es el problema. La necesidad de contar con criterios que refuten sus conclusiones es una consecuencia más de las condiciones en que la filosofía plantea el problema originalmente⁶⁴. La solución pasa por atender a lo que tiene que enseñarnos el escepticismo, lo que Cavell denomina «la verdad del escepticismo»: «la base de la criatura humana en el mundo como un todo, su relación con el mundo como tal, no es la de conocimiento»⁶⁵. No es que como no podemos conocer (con certeza) el mundo, éste no exista, sino que lo que sugiere es que como no podemos conocer con certeza que el mundo existe, su presencia no depende de nuestro conocimiento: «el mundo tiene que ser aceptado»⁶⁶. La que nos sugiere esta verdad es que hay que abandonar la empresa filosófica que se plantea como objetivo conocer (con certeza) la existencia del mundo externo. Lo erróneo consiste en dar por sentado que nuestro conocimiento puede ser cierto y que sobre él se establezca nuestra conexión con el mundo.

6. CONCLUSIÓN

Valiéndose de terminología wittgensteniana, Cavell sugiere que los objetivos de la filosofía tradicional llevan al filósofo a hablar fuera de los «juegos del lenguaje», fuera de las «formas de vida» que son las que otorgan sentido a sus expre-

⁶⁴ En Cavell el escéptico no se entiende sino como la otra cara de la misma moneda de la que forma parte con el proyecto epistemológico.

⁶⁵ CR, p. 329. En «The avoidance of love», Cavell aplica la verdad del escepticismo a la falta de reconocimiento por parte de Lear con respecto a su hija Cordelia, y en la cuarta parte de CR, en su lectura de *Otelo*, lo que observamos es que no es que Otelo no tenga a su disposición conocimiento más que suficiente a favor de la fidelidad de su esposa Desdémona, sino que en la situación que ha provocado *ningún* conocimiento es suficiente para satisfacer sus dudas. Es algo similar a lo que afirma Hume cuando escribe que la conclusión escéptica es «[...] absolutamente incurable y ningún razonamiento nos podría llevar jamás a un estado de seguridad y convicción sobre tema ninguno». (HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza, 1748/1992, p. 177).

⁶⁶ «The Avoidance of Love», MWM, p. 324.

siones. Lo que queda fuera en estos casos no es el significado de las palabras, sino lo que queremos decir con ellas. Se pierde el objeto de decir las: no sabemos qué queremos decir⁶⁷. De ahí la importancia de contar filosóficamente con una corriente cuya principal preocupación es la de «descubrir la situación mental y las circunstancias específicas en las que un ser humano expresa su condición»⁶⁸. La diferencia principal que detecta Cavell entre Wittgenstein y Austin, en tanto representantes de esta manera de filosofar, consiste en que el primero habría sido más sensible a la pérdida que supone este problema, mientras que Austin seguiría inmerso en las complejidades intrínsecas de los problemas filosóficos.

En las *Investigaciones*, Wittgenstein exploró el tamaño de la pérdida propiciada por ese rechazo de la filosofía, pero se mostró receptivo a la fuerza de las razones para ese rechazo. Nada podría ser más humano, nos dice Cavell⁶⁹. Wittgenstein se planteó traer las palabras de vuelta a sus usos ordinarios y Cavell se propone como objetivo traer a la filosofía de vuelta al mundo ordinario. Mundo articulado por criterios cuya precariedad habría dado alas a nuestra vanidad para que pudiera volar muy alto y poder asegurarse así una visión completa del mundo desde fuera de él.

Cavell no renuncia a poder expresarse filosóficamente con universalidad, pero lo que esto significa en su caso no tiene que ver con ningún movimiento de huida de nuestro mundo. La filosofía emitiría «reivindicaciones a la razón», aproximaciones a cuáles sean nuestros criterios. Es lo mejor que tenemos en ausencia de criterios de certeza. Estas reivindicaciones son manifestaciones de auto conocimiento a la vez que de pertenencia a una comunidad⁷⁰.

Aprender del escepticismo significa reconocer la necesidad de recuperar el mundo ordinario. Una tarea que nos hace plantear una serie de interrogantes: ¿permanece el mundo ordinario igual desde que lo abandonamos hasta que volvemos a él?, ¿cómo afectan los posibles cambios a que siga siendo nuestro mundo ordinario?, ¿cómo nos afectan todos esos cambios a nosotros, a nuestro pensamiento? Pero también, ¿cómo afecta a la filosofía? Ella es la gran culpable de la pérdida que se ha producido: ¿qué papel desempeña, si es que desempeña alguno, en la tarea de recuperación?, ¿tiene la capacidad para redimir su culpa?, ¿supone la vuelta al mundo ordinario el final de la filosofía?⁷¹.

⁶⁷ CR, p. 287.

⁶⁸ «Knowing and Acknowledging», MWM, p. 240.

⁶⁹ CR, p. 288.

⁷⁰ Cfr., CR, p. 20.

⁷¹ Estos y otros interrogantes dan paso a una segunda etapa en el pensamiento y en la obra de Cavell en la que la herencia del pensamiento de Ralph Waldo Emerson es fundamental. Cf. D. PÉREZ CHICO, «La herencia emersoniana en Stanley Cavell: el perfeccionismo moral», *op. cit.* Existe, no obstante, un paso intermedio en el que a través del problema de las otras mentes, de la lectura de los románticos británicos y las tragedias shakesperianas (en CR y *Disowning knowledge in six plays of Shakespeare*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, especialmente), el escepticismo quede caracterizado como lo que en otro lugar hemos denominado «escepticismo como tragedia intelectual» (Cfr. David PÉREZ CHICO, *Stanley Cavell...*, *op. cit.*).

