

La herencia emersoniana en Stanley Cavell: el perfeccionismo moral

DAVID PÉREZ CHICO

David Pérez Chico es doctor en Filosofía por la Universidad de La Laguna. Ha sido investigador visitante en las universidades de Berkeley y Brown, editor de varios volúmenes colectivos y su tesis doctoral está en vías de publicación. En ella trata de mostrar que es posible analizar la compleja y exigente obra de Cavell a partir de dos hilos conductores: el escepticismo entendido como tragedia intelectual y una noción de filosofía cuya tarea principal sería la de recuperar el mundo ordinario.

El autor mantiene que es posible identificar dos etapas en la obra de Stanley Cavell diferenciadas entre sí, no por las cuestiones abordadas en cada una de ellas, sino más bien por las diferencias en la voz filosófica cavelliana a partir de la irrupción del pensamiento de Emerson en su obra. Esta afirmación se ilustra con el repaso cronológico a los diferentes encuentros de Cavell con Emerson. El trabajo finaliza ocupándose del hito final de la herencia emersoniana en el pensamiento de Cavell: el perfeccionismo moral.

The author holds that it is possible to identify two different periods in Stanley Cavell's work. The second one starting from the very moment that Emerson's thought rush into Cavell's own work. The main difference being the new voice with which Cavell expresses the same themes that have interested him throughout his entire career. This is shown by a chronological review of Cavell's encounters with Emerson. Finally, the work ends with an exposition of the key outcome of those encounters: moral perfectionism.

Palabras clave:

- Stanley Cavell
- Ralph Waldo Emerson
- perfeccionismo moral
- escepticismo
- la verdad del escepticismo

De entre todos los centros de interés que pueblan la variada obra cavelliana, el que mejor la caracteriza probablemente sea el de la reivindicación del pensamiento emersoniano y la influencia que ésta ha tenido, a su vez, en el pensamiento de Cavell. Pero no siempre ha sido así. Cuando Cavell menciona a Emerson con anterioridad a sentirse heredero de la tradición fundada por él, lo hace para trasladarnos su rechazo al trascendentalismo emersoniano.¹ No obstante, a partir de este desencuentro es posible defender la tesis de que toda ulterior publicación cavelliana está relacionada en mayor o menor medida con su recepción del pensamiento emersoniano.² Es más, se puede hablar de que existen dos etapas en la obra de nuestro autor, una anterior a la irrupción de Emerson, y otra posterior a dicho acontecimiento. Nos parece que la presencia de Emerson en la obra de Cavell es tan importante como para pensar que la reivindicación que éste ha venido haciendo de la importancia filosófica de la obra de aquél desde hace décadas es, además, la auto-reivindicación de su propio pensamiento.³ El de la relevancia de su obra para la filosofía es un tema en sí mismo dentro de la producción de Cavell, del que diremos únicamente que nos parece que es como si Cavell pusiera sus propias palabras en boca de Emerson o, dicho de otra manera, es como si la voz filosófica que va surgiendo de las continuas lecturas de la obra de Emerson no fuera exactamente la de éste, sino la del propio Cavell.⁴

Ser inteligible para uno mismo [es como] descubrir cuál de entre todas las voces que compiten por expresar tu naturaleza, es de la que debes apropiarte aquí, ahora.⁵

El esfuerzo realizado por Cavell durante las últimas dos o tres décadas para llamar la atención sobre la pertinencia filosófica de Emerson, es también un esfuerzo para llamar la atención sobre la pertinencia filosófica y la necesidad de su propio pensamiento. El proceso de reivindicación de la herencia emersoniana ha sido

recurrente desde el mencionado desencuentro, siempre ganando en profundidad y en complejidad. Cada nuevo hallazgo se ha convertido en un elemento más del edificio filosófico cavelliano.⁶

En el anterior párrafo hemos apuntado líneas de investigación que por sí mismas justificarían la realización de trabajos independientes. No obstante, no es nuestro objetivo llevar a cabo aquí una exégesis de la recepción emersoniana en la obra de Cavell, ni de la influencia que haya podido tener dicha recepción en otros autores y en la consideración hacia Emerson. El objetivo que nos hemos propuesto es el de presentar, a partir de un rápido recorrido por las distintas etapas de dicha recepción, el perfeccionismo moral defendido por Cavell. Antes de llegar al perfeccionismo moral repasaremos algunas de las contribuciones de la etapa pre-emersoniana. Comenzaremos por lo que Cavell denomina “la verdad del escepticismo” y continuaremos con la aproximación a la ética realizada en la tercera parte de CR. En ambos casos no haremos sino mencionar someramente aquellas cuestiones relevantes para comprender la irrupción de Emerson en la obra de Cavell. Nos ocuparemos de esto último antes de centrarnos en el perfeccionismo moral.

1. DESDE NINGUNA PARTE: LA VERDAD DEL ESCEPTICISMO.⁷ La etapa pre-emersoniana de Cavell está representada, principalmente, por dos libros que siguen siendo de los más conocidos entre los filósofos: *Must We Mean What We Say?* y *The Claim of Reason*.⁸ Ya en estas obras queda expuesto el virtuosismo cavelliano a la hora de entrelazar lecturas y cuestiones aparentemente alejadas entre sí, pero también percibimos la presencia de uno de los hilos conductores de toda su obra, incluso de la más reciente: la defensa de los procedimientos de la filosofía del lenguaje ordinario y su insistencia en las diferencias existentes entre esos procedimientos y los de la filosofía tradicional. Con todo, a pesar de esta defensa sin fisuras, en CR nos dice que, siguiendo a Thompson Clarke, piensa que es mejor integrar los procedimientos del lenguaje ordinario con los procedimientos de la epistemología tradicional.⁹

1. En *The Senses of Walden*, Chicago UP, 1972 (SW en adelante), Cavell afirma que los sermones de Emerson tomados como medio para expresar sus pensamientos constituyen un paso en falso y que, más allá del consuelo que pudieran ofrecer, no transmiten ninguna esperanza (SW, p. 31). Durante mucho tiempo, Emerson le pareció un “Thoreau de segunda mano” (SW, p. 124) cuyas lecturas de filósofos como Kant eran erróneas (SW, p. 95).

2. Es cierto que entre sus publicaciones nos encontramos con muchas en las que no se ocupa del pensamiento de Emerson, aunque sus aportaciones se hacen con una perspectiva enriquecida por su descubrimiento, afinidad, familiaridad o receptividad del pensamiento emersoniano, como si hubieran tenido que transcurrir veinte años para que Cavell esté preparado para apreciar el tono filosófico de la prosa emersoniana.

3. Esto quedará más claro al final de este trabajo, pero no me resisto a decir algo más en este punto. En la etapa pre-emersoniana, Cavell ya había dado muestras suficientes de ser poco académico, pero los recursos a su alcance no le permitían demasiada capacidad de maniobra fuera de los límites de la Academia. Por ejemplo, su novedosa interpretación del pensamiento de Wittgenstein se contemplaba, en las ocasiones en las que se tuvo en cuenta, como una excentricidad y no como un intento de cambiar la imagen heredada. Y su prolongación de las conclusiones a las que había llegado en la interpretación de Wittgenstein en los románticos o en las tragedias de Shakespeare da pie a encasillarlo como esteta, por ejemplo, y no permite

apreciar el alcance global de sus pretensiones filosóficas.

4. Esto no es algo que se acepte unánimemente por todos los críticos de Cavell. Altieri, por ejemplo, ha expresado sus dudas con respecto a la necesidad que tiene Cavell de recurrir a Emerson (véase CHARLES ALTIERI, 'Cavell's Imperfect Perfectionism', en DAUBER y JOST (eds.), *Ordinary Language Criticism. Literary Thinking after Cavell after Wittgenstein*, Northwestern UP, Illinois, 2003, pp.199-230).

5. STANLEY CAVELL, *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago UP, 1990, p. xxxvi (CH en adelante).

6. En 'Emerson's Constitutional Amending: Reading *Fate* (en *Emerson's Transcendental Etudes*, ed. by David Justin Hodge, Stanford UP, Stanford, 2003, ETE en adelante), Cavell expresa su vínculo con Emerson en los siguientes términos: "La figura de Emerson representa para mí (junto con la de Thoreau) un modo de pensamiento y de escritura que siento que estoy dispuesto a defender que son los míos, un modo que, al mismo tiempo, puede decirse que sustenta el pensamiento tanto de Wittgenstein como de Heidegger" (ETE, p. 193).

7. En 'La verdad del escepticismo: la filosofía del primer Cavell', *Laguna* (en prensa) me ocupo de los contenidos de este apartado de manera exclusiva.

8. STANLEY CAVELL, *Must We Mean What We Say?*, Charles Scribner's Sons, New York, 1969 (reimpreso en Cambridge UP, Cambridge, 1976) (MWM de aquí en adelante); y STANLEY CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1979 (reimpreso en Oxford UP, Oxford, 1982; *Reivindicaciones de la razón*, trad. de D. Ribes Nicolás, Síntesis, Madrid, 2003; CR de aquí en adelante).

9. 'Prólogo' a CR.

10. RICHARD RORTY, 'Cavell on Skepticism' en *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, UP Cambridge, 1989, pp. 176-90.

11. Cf. MICHAEL WILLIAMS, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton UP, New Jersey, 1996. BARRY STROUD, 'Reasonable Claims: Cavell and the Tradition', *The Journal of Philosophy*, 77, 11 (noviembre 1980), pp. 731-44 (reimpreso en *Understanding Human Knowledge*, Oxford UP, Oxford, 2000, pp. 51-70).

12. En otro lugar he distinguido entre el "problema del conocimiento" y el "problema de la existencia" cuando hablamos del problema del mundo externo. (Cf. DAVID PÉREZ CHICO, *Stanley Cavell: Escepticismo como tragedia intelectual. Filosofía como recuperación*

Pero ya no sigue a Clarke en cuanto afirma que si las creencias ordinarias son inmunes a las alegaciones filosóficas, la relación recíproca también debería ser cierta. Lo que más interesa a Cavell de la filosofía del lenguaje ordinario es su interés por *quién* dice qué y en qué *circunstancias* lo dice. En consecuencia, pide que se tenga el mismo respeto con los procedimientos tradicionales que el que la filosofía del lenguaje ordinario exige para lo que pueda decir cualquier persona.

Peticiones como esta última son las que dieron lugar a las críticas que Richard Rorty dirigió a la primera parte de CR.¹⁰ Críticas emitidas con un tono de reproche y en forma de cuestiones como las siguientes: ¿qué importancia puede tener todavía el problema del mundo externo?, o más exactamente, ¿qué importancia tiene el problema del mundo externo tras el giro lingüístico?, ¿cómo se justifica un nuevo trabajo epistemológico a la luz del desarrollo de la filosofía del lenguaje en el siglo XX? Rorty demuestra, como otros autores, una cortedad de miras asombrosa al realizar tales críticas sin haber apreciado el papel que estos problemas tradicionales desempeñan dentro del pensamiento de Cavell. Sólo que su caso es más grave porque algunos de esos autores como Michael Williams o Barry Stroud centran todo su interés en problemas estrictamente epistemológicos y, después de reconocer la originalidad del enfoque cavelliano, deciden criticarlo con la perspectiva concreta que ofrece la epistemología.¹¹ Si, con estos dos autores, nos fijamos únicamente en su análisis del problema del mundo externo, es posible mantener que es tanto lo que Cavell se acerca a las posiciones tradicionales que su solución puede resultar insuficiente como tal. En realidad, la novedad reside en que se acerca tanto como para adivinar cuáles son las motivaciones de cada una de las partes implicadas en el problema; y no son las soluciones concretas al problema del mundo externo las que le preocupan, sino las enseñanzas que pueden extraerse de la existencia de dicho problema así como las diferentes reacciones que ha suscitado.

Lo que detecta Cavell es el problema de la *existencia* del mundo externo.¹² Intuye que 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. El conocimiento de la existencia del mundo tenía que ser un conocimiento cierto. El origen de esta necesidad podemos situarlo en Descartes, que trató de garantizar nuestro conocimiento y acabó apelando a Dios para no sucumbir a la duda universal. Más adelante, Kant intentó acabar con la posibilidad abierta por Descartes limitando lo que podemos conocer, pero a cambio nos deja un mundo que no podemos conocer. A principios del siglo XX Moore apeló a nuestras creencias de sentido común, pero su prueba pudo poner en peligro incluso nuestras creencias más arraigadas. Por la misma época, Heidegger se preguntó por qué seguíamos buscando soluciones para el problema del mundo externo. Y Wittgenstein cuestionó el sentido que tiene cuestionar la existencia del mundo externo.

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 éste el momento en el que el investigador se convierte en escéptico, convirtiendo la existencia del mundo externo en un problema.¹³

Los motivos que pueden llevar a alguien a plantearse tareas tan tremendas tienen que ser ellos mismos de una gravedad extrema. Cavell nos habla de un sentimiento de insatisfacción con lo que somos y lo que tenemos, y que en un raptó de vanidad pensamos que merecemos más. En esto, observa una coincidencia entre el momento histórico en el que él sitúa el problema que le ocupa y otros momentos anteriores. Cavell nos recuerda que, según Nietzsche, en la Grecia de Sócrates la consolación que ofrecían las tragedias al pueblo griego desapareció en cuanto aquél estableció el conocimiento como la cúspide de la actividad humana. Esta actividad exige retiro y aislamiento, un alejamiento, en definitiva, del contacto y la complicidad con la naturaleza que proporcionaban los ritos paganos que dieron lugar a las tragedias.

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 esa, ¿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 entren en su filosofía, 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.

Por su parte, la percepción ambicionada por la filosofía es una que permita atrapar el mundo en su totalidad como si se tratase de un objeto más, sólo que el más grande. Buscaría, en la afortunada expresión de Putnam, contemplar el mundo desde el "punto de vista del ojo de Dios". La empresa que se plantea requiere de antemano un alejamiento del objeto de conocimiento y la consiguiente cosificación del mismo. Puesta así, está 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. El mundo estructurado por nuestro lenguaje y que se altera por nuestra participación en el mismo. Un mundo tal que si nos alejamos demasiado de él, perdemos lo que da sentido a nuestra existencia, nos perdemos nosotros mismos.

Ésta 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.

Esta es también la tragedia de la filosofía que queda representada en el problema de la existencia del mundo externo y es lo que 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 es tanta la complejidad del problema que acaba adquiriendo *status* de realidad: pasa a ser algo que, si no lo resolvemos satisfactoriamente (esto es, en los términos en los que se ha planteado el problema), ya no podremos volver a dormir con la seguridad de que nuestro sueño tenga un despertar.

Visto así, 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 originalmente. La solución no pasa por refutar el escepticismo sino, como mucho, superarlo, y para ello primero hay que atender a lo que tiene que enseñarnos, 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.”¹⁴ Lo que nos revela el escepticismo, su verdad, es que el descubrimiento hecho por el escéptico no consiste en que, como no podemos conocer (con certeza) el mundo, éste no existe, sino que lo que sugiere es que no podemos conocer con certeza que el mundo existe. El error radica en dar por sentado que nuestro conocimiento puede ser cierto y que sobre él establecemos nuestra conexión con el mundo, como si tuviéramos elección en este asunto. La verdad es que no tenemos elección.

Llegado a este punto, al final de la segunda parte de CR, Cavell reconoce hallarse en un (no) lugar que denomina “Ninguna Parte”. Lo que toca a partir de ese momento es recuperar lo que la filosofía ha perdido y que sólo a ella le corresponde recuperar. No serán ni Austin ni Wittgenstein los que van a guiar en esta nueva tarea de recuperar lo perdido, sino que en la cuarta parte de CR Cavell explora nuevas vías de expresión que le permitan comprender la pérdida: Blake, Coleridge, Wordsworth y Shakespeare son algunos de los protagonistas de esta cuarta parte.¹⁵ Diremos algo tan solo en relación con las tragedias shakesperianas antes de continuar.

Cavell nos dice que las tragedias de Shakespeare constituyen un adelanto al problema del escepticismo, pues éste habría sido (junto con Montaigne y Descartes) el primer intelectual en la historia occidental en tomar nota y en responder al colapso de los absolutos epistémicos, morales y políticos. A diferencia de la tradición filosófica que nace con Descartes, los textos de Shakespeare nos ayudan a contemplar la auténtica magnitud del escepticismo: en especial que el escepticismo no tiene su razón de ser en la duda epistemológica, sino en el rechazo de verdades que no nos atrevemos a aceptar. Hasta el punto de que lo que en ellos vemos nos empuja a correr el velo que la epistemología, al tratar de “convertir la condición humana en una dificultad intelectual, en un acertijo”,¹⁶ con su búsqueda de certeza y las consecuentes dudas escépticas, habría levantado en torno a estas otras cuestiones a las que Cavell se refiere con términos tan extraños para la epistemo-

logía cartesiana como son los de reconocimiento, aceptación, lo ordinario, lo próximo, lo familiar, intimidad, interés, etc.

Las tragedias de Shakespeare escenifican la tragedia que supone el fenómeno moderno del escepticismo relacionado con la cuestión ya citada de cómo vivir en un mundo sin fundamentos. Un comentarista de Cavell ha señalado recientemente que “el poder de las obras de Shakespeare reside en su habilidad para crear personajes que viven con despreocupación la suerte de aquello que dicen, sin compromiso ni huida posible, o que sufren desastrosamente debido a su incapacidad de compromiso”.¹⁷ Por ejemplo: el rechazo de Lear hacia Cordelia, nos dice Cavell, “es una instancia de la aniquilación inherente en la problemática escéptica, la duda escéptica no está motivada por una falta de escrúpulos intelectuales, sino por un rechazo, por un desencanto que nos consume y que busca consumir el mundo como revancha”.¹⁸ Y en Otelo, lo que la filosofía conoce como duda, la “violencia de Otelo lo alegoriza (o reconoce) en forma de celos”.¹⁹ Sin embargo, la filosofía como disciplina no aceptaría esta lectura especialmente por dos razones: la primera porque la tarea de afirmación frente al escepticismo se vuelve menos cognitiva de lo que ella quisiera; la segunda sería que el objeto de la sospecha se convierte en un objeto “incómodamente animado”. Dicho de otra manera, si Otelo se comporta como el escéptico cartesiano, entonces el objeto de su duda, Desdémona, hace las veces del mundo cuya existencia cuestiona el escéptico, sólo que si le damos la vuelta, lo que esta comparación implica es que el mundo que el escéptico pone en duda, es mucho más que un objeto inerte: es tanto como un ser vivo.²⁰

2. DESACUERDOS RACIONALES. En la tercera parte de CR, Cavell examina algunos ejemplos de supuestas situaciones morales cotidianas examinados por Stevenson y por Ross.²¹ A nuestro autor, en cambio, no le parece que las situaciones sean tan cotidianas, ni los ejemplos tan pertinentes. Según Stevenson, estaría claro que en cuestiones morales no podemos esperar alcanzar un acuerdo racional. Las ideas que Cavell detecta que están operando bajo la superficie de las afirmaciones de Stevenson son, en primer lugar, que la racionalidad de un argumento cualquiera depende de que éste garantice una conclusión que todos podamos aceptar y, en segundo lugar, que el objeto de los argumentos morales es el acuerdo en relación a alguna conclusión.²² A Cavell le parece, al contrario, que es mucho más interesante la posibilidad de que existan argumentos que sean capaces de proporcionar una conclusión sobre la que pueda darse un “desacuerdo racional”.

En su análisis, Cavell mantiene la estrategia que empleó en su crítica a la concepción epistemológica cartesiana. Cavell propone otros ejemplos de discurso moral realmente aplicable a situaciones cotidianas. Con ellos se aventura a mostrar que cuando un teórico moral afirma que la ética no puede ser racional, se debe a que la afirmación cobra su sentido dentro de una determinada concepción de racionalidad y de moralidad que no está justificada y defiende que en los argumentos morales lo que es importante es la “competencia” de los agentes implicados. De manera que la racionalidad que está en juego es, en todo caso, la de los individuos agentes y no la de la moralidad considerada como un todo.²³ Esta competencia se basa en nuestro dominio del lenguaje común.

del mundo ordinario, Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2004, pp. 161-190.)

13. *Ibid.*

14. CR, p. 329. Cf. ‘The avoidance of love’, en MWM, p. 324.

15. Los temas románticos protagonizaron la cuarta parte de CR, y ya se adivinaban en el cierre de la segunda, cuando al recordar el coste de la pérdida que supone la negación epistémica de nuestra conexión con el mundo intuía por Wittgenstein, Cavell adelantó que su recorrido le llevaba hacia “ciertas preocupaciones del romanticismo” (CR, p. 330).

16. CR, p. 138.

17. A. J. CASCARDI, *Disowning knowledge: Cavell on Shakespeare*, en Stanley Cavell, ed. by Richard Eldridge, Cambridge UP, 2003.

18. STANLEY CAVELL, *Disowning Knowledge, in six plays of Shakespeare*, Cambridge UP, Cambridge, 1987, p. 6.

19. STANLEY CAVELL, *Disowning Knowledge, in six plays of Shakespeare*, p. 7.

20. Lo que la “verdad del escepticismo” revelaría en este caso 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 las dudas generadas.

21. En la citada reseña que hace de CR, Rorty tiene, a diferencia de las que dedica a las dos primeras partes del libro, palabras de elogio para las dos últimas. De esta tercera señala que se trata de uno de los libros más interesantes aparecidos en el panorama ético de la época en que se publicó CR.

22. CR, p. 254.

23. CR, p. 263.

24. CR, p. 268.

25. Recordemos que el capítulo 3 de CR está escrito a finales de los 50. Hoy en día es más usual encontrar concepciones éticas que rebajan el pretendido alcance universal de la ética.

26. CR, pp. 268-9.

27. Austin y Wittgenstein, en tanto representantes de la filosofía del lenguaje ordinario, respondían con su filosofía a la amenaza del escepticismo. Austin lo hizo mostrando incansablemente que los filósofos hacen un mal uso del lenguaje cuando afirman cosas tales como que no podemos conocer con

certeza que existen sillas y mesas porque únicamente tenemos acceso a apariencias o a partes de las mismas. La importancia de este tipo de críticas reside en que diferencia entre los contextos de uso ordinario y uso filosófico. Esto permite que se entable un debate en torno a cuestiones como la pertinencia del discurso filosófico en nuestras vidas cotidianas. Un debate nada trivial para todo aquel que se tome en serio la filosofía. De hecho, Cavell asumió desde muy pronto que también los filósofos tienen sus razones para afirmar cosas como las que eran blanco de las críticas austrianas, y también que desde el lado de la filosofía puede parecer que es el lenguaje ordinario el que contradice sus conclusiones, tal como es patente en el famoso pasaje de las *Meditaciones* en el que Descartes percibe un trozo de cera. Dicho de manera muy general, lo que deja a Cavell insatisfecho con respecto a Austin es que la clave del problema en cuestión no reside en las posibles respuestas que podamos ofrecer a las dudas escépticas, sino que es el problema en sí el que es criticable. La percepción del mismo por parte de Austin, sin dejar de ser esclarecedora hasta cierto punto, no alcanzó a apreciar su verdadera naturaleza. Wittgenstein, por su parte, sí que habría sabido captar esa naturaleza en la constante tensión entre las dudas escépticas y las respuestas a las mismas que encontramos, por ejemplo, en las *Investigaciones Filosóficas*.²⁸ STANLEY CAVELL, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, The Belknap Press, 2004. (*Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2006; CW en adelante).

29. Además de la labor reivindicativa realizada por Cavell durante todos estos años, también otros pensadores han reconocido la influencia que la obra de Emerson ha tenido en autores norteamericanos posteriores. Lo normal es reconocerle a Emerson el haber desempeñado un papel decisivo a la hora de configurar un estilo de pensamiento ajeno a las preocupaciones europeas. Es así como nos encontramos con autores que subrayan la importancia que trabajos como *The American Scholar* tuvieron para los pragmatistas clásicos, en especial para Dewey y James. Es en este trabajo donde Emerson dibuja más nítidamente la frontera entre el pensamiento propio del Viejo y del Nuevo Mundo, hasta el punto de que Oliver Wendell Holmes lo llamara “nuestra Declaración de Independencia Intelectual” (Citado en RICHARD RORTY, *¿Esperanza o conocimiento?*

Al considerar ejemplos realmente cotidianos, la conclusión que extrae Cavell es similar a lo que hemos visto que era “la verdad del escepticismo”: lo que está en juego en tales ejemplos no es la validez de la moralidad (del conocimiento, en el otro caso), sino la naturaleza o la calidad de nuestras relaciones.²⁴ Esto no quiere decir que no existan conflictos que puedan poner en tela de juicio la ética (los ejemplos que cita Cavell son ilustrativos: Kierkegaard y la suspensión teológica de la ética; la posición más allá del bien y del mal ocupada por Nietzsche). No obstante, Cavell considera que lo que esto constata es que la ética tiene límites y que estos límites se ven agrandados por la creencia tradicional de que la ética debe tener un alcance universal (la creencia de que debe enjuiciar *cualquier* acción) y porque cualquier error es visto, en estas condiciones, como un error de alcance general.²⁵ El tipo de posición ética que Cavell va construyendo poco a poco es una “cuya excelencia sea incuestionable, adoptada por personas que ni queremos ni podemos repudiar pero que, moralmente tendrían que ser calificadas como erróneas. Y esto ha facilitado un tema principal en la literatura moderna: el de la salvación del yo a través de la repudiación de la ética”.²⁶ Se refiere Cavell a una ética de pretensiones universales y que pretende enjuiciar todas las acciones posibles, convirtiendo a la moral en un asunto exclusivamente académico. En la época en la que Cavell escribe este capítulo no eran tan usuales como puedan serlo ahora afirmaciones como la siguiente: “No tenemos que estar de acuerdo los unos con los otros para vivir en el mismo mundo moral, sino que tenemos que conocer y respetar nuestras diferencias”, y añade que aquello que podemos respetar no depende de lo que “sentir” una “razón” pueda causar en nosotros. Tampoco se había encontrado Cavell con los escritos de Emerson que son los que le van a ayudar a dar cuerpo a estas ideas más allá de las fronteras de la ética y la filosofía estrictamente académicas.

Hasta que escribe SW, Cavell basa sus críticas al positivismo en su interpretación de la filosofía del lenguaje ordinario en Austin y en Wittgenstein. En especial en la percepción que estos autores tienen de que lo ordinario es algo de lo que la filosofía, por ejemplo, con sus pretensiones de conocimiento cierto, se ha ido alejando. Pero como apuntamos en el apartado anterior, la relación con ese mundo es de proximidad y de intimidad, pero esto es algo que ni Wittgenstein, ni mucho menos Austin, estaban en disposición de reconocer o de llevar todo lo lejos que sería necesario.²⁷ Emerson (y Thoreau) es el autor que se habría mostrado más receptivo ante los reclamos del mundo ordinario. Cavell, por su parte, acabará cediendo a los reclamos del pensamiento emersoniano para completar su pensamiento perfeccionista. Lo que veremos a continuación es un repaso del proceso de herencia emersoniana en Cavell. Un proceso que comienza con el desencuentro inicial en SW y llega hasta la postulación más completa del perfeccionismo moral en el penúltimo libro de Cavell.²⁸

3. PENSANDO EN EMERSON.²⁹ Lo primero que va a hacer Cavell es tratar de lograr que Emerson sea considerado un pensador serio y riguroso, al que preocupan cuestiones similares a otros pensadores también

No sólo defiende Cavell que Emerson es un filósofo, sino que se trataría del representante máximo, el primero, en cualquier caso, de una nueva manera de hacer filosofía

serios y rigurosos con respecto a los cuales no surge ningún problema por llamarlos filósofos. En este apartado haremos un recorrido por los principales hitos de la recepción cavelliana del pensamiento de Emerson.

En ‘An Emerson Mood’ Cavell repasa dos de los criterios que, a su entender, han servido tradicionalmente para decidir si un autor puede ser considerado filósofo. El primero de estos criterios sería el de si el candidato en cuestión ha desarrollado un sistema filosófico. No es el caso de Emerson ni parece que sea ahora mismo un criterio demasiado relevante. El segundo criterio que habría caracterizado a un buen número de pensadores sería el de mostrarse desencantados con el *status quo* de la filosofía y, en consecuencia, haber promovido el final de la misma, pero —esto es lo verdaderamente importante— *desde la filosofía*. Esto segundo es lo que ha defendido Cavell desde los comienzos de su carrera filosófica cuando se trata de caracterizar el pensamiento de Wittgenstein. Y es también el criterio al que apela Cavell para abogar a favor del pensamiento filosófico de Emerson. No sólo defiende Cavell que Emerson es un filósofo, sino que se trataría del representante máximo, el primero, en cualquier caso, de una nueva manera de hacer filosofía.³⁰

3.1. *Epistemología de los estados de ánimo*. En SW, Cavell realiza una lectura en clave kantiana de la siguiente sentencia de Thoreau: “El universo responde constante y obedientemente a nuestras concepciones”.³¹ En opinión de Cavell, este comentario es una breve descripción de la *Crítica de la razón pura* (CRP en adelante) y supone que Thoreau, a diferencia de Emerson, habría captado a la perfección el proyecto crítico kantiano.³² Desde este momento somos testigos de cómo Cavell vuelve sobre las mismas cuestiones abordadas en sus primeros trabajos, pero lo va a hacer con un punto de vista más amplio.

Según Cavell, Thoreau no limita nuestras concepciones a las doce categorías del entendimiento kantianas y, por lo tanto, habría llegado más lejos que Kant en su tratamiento de nuestra experiencia. El universo, en el caso de Thoreau, respondería a nuestras concepciones tanto si son malintencionadas como magnánimas; tanto científicas como mágicas; fieles o traicioneras, etc. Esto, en opinión de Cavell, supone que encontramos en Thoreau más formas de habitar (y de hacer habitable) el mundo que en Kant,³³ pues éste no habría tenido en cuenta los estados de ánimo o actitudes que, según Thoreau, desempeñan un papel tan adecuado como el que puedan desempeñar las experiencias sensoriales cuando nos aconsejan y nos guían por el mundo: nuestra experiencia es más rica de lo que podamos describir por medio de elementos puramente empíricos. Lo que realmente le parece relevante a Cavell en esta lectura es la posibilidad de postular una epistemología de nuestras actitudes o estados de ánimo:³⁴ una que nos facilite la aproximación al (la recuperación del) mundo que Cavell observó (desde “Ninguna Parte”) que la

epistemología cartesiana (y la filosofía en general) había perdido.

Entre las razones para el rechazo inicial del pensamiento emersoniano (además de los citados más arriba), nos encontramos con que en una primera etapa del mismo (la que coincide con la publicación de *Nature*), Emerson pensaba que el problema escéptico tenía solución (América estaba ahí para ser descubierta, y “el universo brilla para cada uno de nosotros”). Pero con el tiempo, Cavell apreció que esta etapa no representa la verdadera voz emersoniana. Con el ensayo ‘Experiencia’ (y también ‘Confianza en sí mismo’ o ‘El intelectual americano’) se abre una etapa distinta a la anterior en la que Emerson se habría vuelto más pesimista respecto a la posible solución del escepticismo, y es a partir de este momento, piensa Cavell, cuando podemos escuchar la verdadera voz emersoniana. Al final de ‘Experiencia’ la relación que mantenemos con el mundo ha dejado de ser de descubrimiento, para convertirse en algo más parecido a un romance, algo práctico en lo que somos parte implicada.³⁵ Por ello Emerson desarrolla, precisamente, una epistemología o, mejor, una lógica, de los estados de ánimo.

En ‘Experiencia’, Emerson critica al empirismo por el pobre concepto de experiencia con el que se maneja, y coincide con Kant en que nuestro conocimiento no puede ir más allá de nuestra experiencia. Como Thoreau, también Emerson asume una noción de experiencia más rica que la kantiana y no cree que sea correcto limitar de antemano lo que entendemos por experiencia, pues es ésta la que nos aconseja establecer dichas limitaciones y tan sólo tenemos conocimiento de nuestra existencia por la limitada experiencia que tenemos de la misma.³⁶ Al hacerlo persigue la posible interpretación positiva del argumento kantiano en la CRP: que, después de todo, sí poseemos un conocimiento genuino de nuestro mundo, pero que ese conocimiento, o relación que establecemos con el mismo, es más rico que el que se obtiene de una relación estrictamente empírica. Las categorías kantianas no incluyen, por ejemplo, nada parecido a los “señores de la vida” emersonianos, categorías, en palabras de Cavell, que no experimentan objetos particulares del mundo, sino que experimentan el mundo como totalidad:

Ilusión, temperamento, sucesión, superficie, sorpresa, realidad, subjetividad... he aquí los hilos del telar del tiempo, los señores de la vida.³⁷

En una cita del *Tractatus* muchas veces minusvalorada, Wittgenstein dejó dicho: “Si la buena o mala voluntad cambian el mundo... el mundo tiene que convertirse entonces en otro completamente distinto... El mundo del que es feliz es diferente del de aquél que es infeliz.”³⁸ Cavell interpreta todo esto, en el caso de Emerson, como que el mundo del temperamento abierto a la sorpresa es diferente del que está cerrado a ella; el estado de ánimo del que está preparado para ser útil en el mundo es diferente del que está preparado para adaptarse a él; el mundo del soñador del mundo del insomne, etc., y añade que “la existencia de uno de estos mundos de vida depende de que nos encontremos en él”.³⁹ Cada uno de estos mundos es una región de vida gobernada por uno de los “señores de la vida”:

Cuando converso con un espíritu superior ¿o si, estando solo en cualquier momento, han acudido a mi mente pensamientos profundos? no llego de repente al estado de satisfacción (como si teniendo sed, bebo agua; o si teniendo frío, me arrimo a la lumbre). No, sino que al principio siento mi proximidad a una nueva y excelente región de vida.⁴⁰

En conclusión, situando el debate en el contexto kantiano de la CRP, encontramos que Emerson asegura las bases de algún tipo de relación con el mundo, sólo que la enriquece:

El secreto de ser ilusos se halla en la necesidad que tenemos de que los estados de ánimo y los objetos se sucedan. De buena gana echaríamos el ancla, pero el fondo es de arenas movedizas. La eterna burla de la naturaleza es demasiado fuerte para nosotros: *È pur si muove...* Nuestro amor por lo real nos lleva a lo permanente, mas la salud del cuerpo reside en la circulación.⁴¹

Cavell sitúa esta última afirmación en el contexto de la discusión filosófica en torno a la distinción objetivo-subjetivo. Le parece claro que la opinión de Emerson es que dicha distinción no es suficiente para resolver la sucesión de nuestros estados de ánimo. La naturaleza se resiste a los intentos de “conceptualización violenta” propiciados por esta distinción característica de la epistemología moderna (nuestro amor por lo real que nos lleva a lo permanente). Esta conceptualización, este afán por atrapar el mundo, constituye la parte menos atractiva de nuestra condición, su contrario es lo que Emerson denomina “ser arrastrado a pensar” (*being drawn to thinking*) y consiste en obtener una forma de conocimiento entendido como *recepción*.⁴² La filosofía que procede según la conceptualización pretendiendo atrapar (*clutch*) objetos de forma activa se basa en una noción tan pobre de nuestra experiencia, que la acaba fragmentando hasta tal punto que nos vemos llevados a guardar luto por ella: “Es la evanescencia del mundo la que me revela su existencia, el mundo *es* lo que me desaparece”; y es nuestra responsabilidad y nuestra tarea responder a sus reclamos, ser receptivos a sus atractivos (“mas nuestra salud reside en la circulación”). Cavell admite que no se trata de realismo, pero opina que tampoco es exactamente solipsismo.

En lugar de la tradicional distinción sujeto-objeto, Cavell dibuja nuestra situación en el mundo, a partir de Emerson, como si se tratara de un estado de romance con el mismo: no lo poseemos, pero respondemos a sus reclamos, volvemos siempre a él en círculos cada vez más amplios, enriquecidos cada nueva vez, lo cual también significa que nunca llegamos a estar completos, somos seres “parciales”.⁴³ Esta parcialidad tronca con una de las condiciones de los seres humanos según Emerson: su pobreza. Cavell interpreta esta condición de la siguiente manera: “Si el universo contiene todos los colores que viste, el que no pueda vestir más de los que puedo darle constituye mi pobreza.”⁴⁴ Pero es posible interpretarlo de dos maneras: parece obvio que si nuestro pensamiento es parcial es porque no está completo (las bases de nuestro yo son inestables, no tenemos un lugar seguro en el que echar nuestra ancla), pero también porque tiende hacia algo o alguien.⁴⁵

3.2. *Temas románticos*. Esta parcialidad y finitud, esta tendencia hacia algo o alguien, es lo que llevó a Cavell

Una introducción al pragmatismo, FCE, Buenos Aires, 1997, p. 11). Ahora bien, el tono de Emerson era claramente deudor de su pasado como predicador. El poder asociado a cada individuo era, podríamos decir, un poder casi divino. Rorty, en referencia a este aspecto del pensamiento de Emerson, escribe: “Su Estados Unidos no era tanto una comunidad de ciudadanos como un lugar de intercambio en el que héroes casi divinos podrían representar dramas auto escritos” (p. 12). Por ello Rorty ve en el tono más “secular y comunitario” de Walt Whitman un precursor más apropiado para los intereses pragmatistas.

30. En lo que sigue hemos optado por seguir un criterio estrictamente cronológico. Quiere esto decir que respetaremos los sucesivos encuentros de Cavell con Emerson según han ido teniendo lugar. Como toda decisión, también ésta tiene aspectos positivos y negativos. Los primeros tienen que ver con la fidelidad respecto a la evolución del proceso reseñado. Los segundos tienen que ver con que, en los trabajos más recientes, hay aspectos del pensamiento emersoniano que Cavell ha seguido reivindicando con firmeza, y otros que han ido quedando relegados a un segundo plano. En cualquier caso, nuestro esfuerzo persigue un objetivo más positivo que crítico y por ello pensamos que los aspectos positivos pesan más que los negativos.

31. ETE, p. 11.

32. Cf. nota 1.

33. ‘Thinking of Emerson’, en ETE, p. 11.

34. Otro ejemplo de una cuestión que ya estaba presente en la etapa pre-emersoniana y que ahora recibe un tratamiento explícito es el análisis del “recital escéptico” en la segunda parte de CR, donde la estrategia seguida consistió en criticar al filósofo escéptico desde dentro (de su cabeza). Bien mirado, se trata de la exposición de las estructuras emotivas del filósofo que se ve asaltado por las dudas escépticas y, por extensión, de las del proyecto epistemológico en general. (Cf. CHARLES ALTIERI, ‘Cavell’s Imperfect Perfectionism’.)

35. Cf. STANLEY CAVELL, *This New Yet Unapproachable America*, Living Batch Press, 1989, p. 79 (TN en adelante).

36. ‘Thinking of Emerson’, p. 12.

37. RALPH WALDO EMERSON, ‘Experiencia’, *Ensayos*, Madrid: Espasa Calpe, 1841-1844/2001, p. 329 (EE en adelante).

38. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Tecnos, 1922/2002, § 6.43.

39. ETE, p. 125.

40. ‘Experiencia’, EE, p. 321. Hemos alterado ligeramente la traducción original de Ricardo Miguel Alfonso

que dice así: “No, sino que al principio siento que cerca de mí hay una forma de vida nueva y excelente”.

41. EE, p. 310.

42. Contra lo defendido por Altieri (cf. n. 5), se trataría de uno de los aspectos del pensamiento de Cavell que sí se ven enriquecidos por su lectura de Emerson.

43. EE, p. 13.

44. EE.

45. ‘Aversive thinking: Emersonian representation in Heidegger and Nietzsche’, ETE, p. 149.

46. WILLIAM WORDSWORTH, *Lyrical Ballads*, Oxford UP, 1987, p. 156.

47. ETE, p. 64.

48. ‘Confianza en sí mismo’, EE, p. 67.

49. ‘Experiencia’, EE, p. 314.

50. Cavell llama la atención sobre el hecho de que en ‘Fate’, Emerson se refiere a “the mysteries of human condition”, para argumentar que no cree que Emerson se haya equivocado al no decir

“the mysteries of the human condition”, pues lo que tiene en mente es una situación bien localizada, pero cuyos atributos no están tan bien definidos como pudieran estarlos los de la condición humana: es una condición misteriosa (vid. ETE, p. 69).

51. ETE, p. 70.

52. A través de Emerson, Cavell nos ha hecho saber que reconoce la importancia que tienen para la historia de la filosofía las reflexiones kantianas sobre la finitud humana. Pero también que no está de acuerdo con las limitaciones que impone Kant a la condición humana. Cf. PAUL FRANKS, ‘The discovery of the other: Cavell, Fichte and skepticism’, en *Reading Cavell*, ed. by A. Crary y S. Shieh, Routledge, Londres, 2006.

53. Afirmación que, como ya debería ser patente, se halla en la base del pensamiento de Cavell: la capacidad de nuestra razón para crear otros mundos es lo que hace que sea posible dudar de que éste sea el nuestro.

54. ‘Finding as Founding’, TN, p. 112.

55. Cf. ‘Thinking of Emerson’, ETE, p. 22, y ‘Finding as Founding’ TN, p. 112.

56. ‘El Intelectual Americano’, EE, pp. 77-79.

57. ‘Thinking of Emerson’, ETE, p. 24.

58. ‘El Intelectual Americano’, EE, p. 79.

59. “Dejad entonces que el hombre encuentre su propia valía y así mantendrá todas las cosas bajo su dominio. [...] Sin embargo, el hombre de la calle, que no encuentra en su interior un valor que se corresponda con la fuerza necesaria para construir una torre o esculpir un dios de mármol, se siente como un desheredado cuando mira obras semejantes [...] [el ser humano] en

a interesarse por la obra de algunos autores románticos como Wordsworth o Coleridge ya en CR, pero como con Austin y Wittgenstein, la visión cavelliana se ve enriquecida por la aparición de Emerson.

En ‘Emerson, Coleridge, Kant’, que es la tercera aproximación de Cavell al pensamiento emersoniano, el trasfondo de la discusión sigue siendo kantiano, si bien aparecen temas románticos personalizados en la figura de Coleridge. En concreto nos encontramos con que es posible interpretar al menos de dos maneras las limitaciones impuestas por Kant a nuestro conocimiento. La primera, la negativa propia de quienes defienden una noción fuerte de conocimiento se resume con la expresión “gracias por nada”: lo que obtenemos a cambio de ponernos a salvo de las dudas escépticas difícilmente es reconocible como conocimiento. La segunda es la que abre la puerta a los temas románticos.

Kant describe el ser humano viviendo en dos mundos, en uno de los cuales está determinado y en el otro es libre. Los mundos del entendimiento y de la razón. Pero vivir en dos mundos significa también que no se vive en ninguno; dicho de otra manera, se está en dos mundos simultáneamente. Pues bien, Cavell asocia a esta descripción un uso romántico: permite presentar a los seres humanos como seres insatisfechos consigo mismos.

En el prefacio a sus *Baladas líricas*, Wordsworth cuenta que quiere dedicar sus baladas a despertar de su letargo a los hombres de la siguiente manera: “Convertir en interesantes los incidentes de la vida común”.⁴⁶ Suponemos, con Cavell, que Wordsworth se plantea este objetivo porque encuentra que los seres humanos han perdido su interés por el mundo que compartimos, el mundo ordinario.⁴⁷ El estado de letargo denunciado por Wordsworth es similar a lo que observó Cavell en SW cuando Thoreau describía a sus ciudadanos en términos de personas en un estado de desesperación escéptica, o de “tranquila desesperación”, como él la denominaba. Adelantándose a Emerson (o a la herencia que Cavell recibe de Emerson), Thoreau afirma que en ese estado las personas que lo sufren no desarrollan todo su potencial, no realizan las promesas de renovación que la fundación de Norteamérica (en tanto Nuevo Mundo) permitía prever. Veremos más abajo que también Emerson hace referencia a un estado de (tranquila, callada) melancolía como el que sigue a alguna calamidad. Su cura, aventura Cavell, requiere una revolución del espíritu. Ahora bien, los románticos ponen demasiado énfasis en el individuo y su subjetividad, por lo que, con ellos, Cavell no tenía fácil llegar mucho más allá de la exaltación de la subjetividad y la búsqueda de la perfección individual. Será Emerson el que le muestre el camino a seguir con su percepción de que parte de nuestra pobreza viene dada porque las condiciones de nuestro mundo no son las adecuadas para el desarrollo personal ni colectivo. Por lo tanto, apunta a la importancia de tener en cuenta la relación con el mundo y con los demás.

En ‘Confianza en sí mismo’ Emerson afirma que la sociedad es la responsable del estado en el que se encontraban los seres humanos: “En todas partes la sociedad se convierte en una conspiración contra la individualidad de cada uno de sus miembros”.⁴⁸ En

Wordsworth encuentra que los seres humanos han perdido su interés por el mundo que compartimos, el mundo ordinario

‘Hado’, Emerson atribuye claramente su parte de culpa a unos seres humanos polares que se debaten entre sucumbir a su destino (formar parte de la conspiración) o sobreponerse a él. Claro que no es una tarea sencilla: “Los hombres viven en sus fantasías como alcohólicos cuyas manos son demasiado débiles y temblorosas para trabajar con éxito”.⁴⁹ Vivir creyendo que nuestro destino es algo que escapa a nuestra voluntad es lo que hace que nuestra condición sea, como la describe Emerson, una de conformidad. Éste es uno de los misterios de *esta* condición humana particular.⁵⁰ Misterios que intenta desvelar preguntándose por las condiciones de nuestra condición.

En esto también observa Cavell un paralelismo con la CRP kantiana: allí donde Kant establecía condiciones a priori para nuestro conocimiento empírico, Emerson se pregunta por las condiciones de nuestro pensamiento que subyacen al concepto de condición (¿de qué manera afecta nuestra existencia a las supuestas condiciones a priori?).⁵¹ Y esto le parece a Cavell que constituye una radicalización de la revolución copernicana llevada a cabo por Kant: no sólo hay que deducir las doce categorías del entendimiento, sino que todas las palabras del lenguaje están a la espera de una deducción semeiante.⁵²

3.3. *Emerson y la filosofía del lenguaje ordinario.* Cavell reafirma este aspecto de su herencia emersoniana en ‘An Emerson Mood’ donde equipara lo que Emerson expresa en trabajos como ‘El Intelectual Americano’ o *Naturaleza*, por medio de expresiones como “lo común” o “lo familiar”: la importancia de la filosofía del lenguaje ordinario para la filosofía, en otras palabras, la importancia que tiene atender filosóficamente a las palabras de la vida cotidiana. Y en ‘The Philosopher in the American Life’, Cavell rastrea las conexiones que encuentra entre la filosofía del lenguaje ordinario en Austin y Wittgenstein, y el trascendentalismo americano en Emerson y llega a dos puerros: en uno nos encontramos con la afirmación kantiana de que la razón dicta lo que para nosotros es el mundo;⁵³ y en el segundo, que lo ordinario en cuestión se refiere a una intimidad con la existencia que estos autores perciben que hemos perdido. Su pérdida habría sido producida por la desesperación escéptica con el mundo. Ahora bien, en las críticas por parte de Austin y de Wittgenstein al escéptico, los dos filósofos dieron siempre por buena la existencia de una intimidad con el mundo que es posible caracterizar correctamente por medio de términos epistemológicos, pero que ninguno de los dos fue capaz de expresar adecuadamente.⁵⁴ Por su parte, la percepción que Thoreau y Emerson manifiestan de lo problemático del día a día, de lo cotidiano, lo próximo, lo común, junto con lo que denominaban hablar de cosas necesarias o hablar con necesidad, le parece a Cavell que proporciona el espacio necesario para recuperar la intimidad perdida.⁵⁵

Lo que nos dice Cavell (y Thoreau y Emerson) es que lo que asumimos que es nuestro mundo ordinario

actual no es nuestro *verdadero* mundo ordinario. Para sacar a la luz su (falsa) estructura necesitaremos un nuevo modo de percepción que nos permita reconocer lo que *este* mundo ordinario tiene de extraordinario. Emerson afirma que su tarea consiste en recuperar el interés por

[lo cotidiano, lo humilde, lo vulgar] que había sido pisoteado descuidadamente por quienes se enjaezaban y aprovisionaban para largos viajes a países lejanos... No pido lo grandioso, lo remoto, lo romántico; no pregunto por lo que se hace en Italia o Arabia... me siento a los pies de lo familiar, de lo humilde y lo exploro.⁵⁶

Cavell interpreta esta última parte como que lo familiar, lo común y lo humilde constituyen para Emerson tanto su punto de partida como su destino final en la búsqueda de una nueva intimidad con el mundo.⁵⁷ No sólo se sienta en lo familiar y en lo humilde (lo ordinario), sino que lo explora, investiga sus condiciones, *recolecta* sus criterios. Lo primero, entonces, sería poner en evidencia a nuestro mundo ordinario actual.

¿De qué cosas quisiéramos conocer realmente el significado? La harina en la barrica, la leche en el cazo, la balada en la calle, las nuevas sobre el barco, la mirada del ojo y la forma y los andares del cuerpo [...] y si remitiéramos la tienda, el arado y el libro mayor a esa misma cosa que hace que la luz se ondula y que cante el poeta, el mundo no será ya una miscelánea oscura y un cuarto trastero, sino que adquirirá forma y orden.⁵⁸

Asuntos todos que la razón última exige conocer a los estudiosos. En opinión de Cavell se trata de algo similar a lo que Kierkegaard expresó como la “percepción de lo sublime en lo cotidiano”, o Freud como “lo extraordinario de lo ordinario”, esto es, lo siniestro. Ahora bien, esta nueva percepción no se consigue en un mundo de seres conformistas a los que el mundo no les resulta atractivo, ni les provoca, de manera que el siguiente paso consiste en ver cómo formar seres preparados para la tarea demandada por Emerson. Una clase de sujetos valientes capaces de aceptar su condición finita, capaces de ver la faceta constructiva de la fragilidad de su existencia.⁵⁹

3.4. *Confianza en sí mismo*. El pensamiento emersoniano sigue siendo reprimido en nuestro tiempo, especialmente por argumentos como el que subraya su falta de rigor. En filosofía, ese rigor se suele identificar con la presencia de argumentos formales.⁶⁰

Sin embargo, el (nuevo) filósofo representado por Emerson, no se caracterizaría por ser un pensador (*thinker*), sino por ser un “Hombre Pensante” (*Man Thinking*). Un pensador sería el que piensa como si realizara una tarea impuesta por una instancia externa, como si cumpliera con una obligación y con un horario determinado, mientras que el segundo lleva una vida en la que el pensamiento es esencial. Se trataría de seres cuya autonomía personal gobierna la autonomía de su pensamiento. Lo que Emerson ha observado es que las vidas de su gente aún no contienen esta clase de pensamiento autónomo.

Cuando Emerson reconoce que su capacidad de razonamiento es débil, Cavell interpreta que deja entrever su desesperación, pero también su esperanza, con respecto a la posibilidad de que lo que escribe sea filosofía. Y es precisamente en la escritura y en las conti-

nuas descripciones que hace de sí mismo, donde con mayor claridad se percibe el carácter filosófico del pensamiento de Emerson. Estas descripciones constituyen la búsqueda de un medio de expresión para su yo.⁶¹ Es en este sentido en el que la escritura de Emerson es edificante y se entiende que recomiende a sus lectores una lectura creativa, “redentora”, según algunos comentaristas. A pesar de ello, podemos preguntarnos por la autoridad de dicho modo de expresión, y la respuesta rápida es “ninguna”; pero también cabe la respuesta defendida por Cavell consistente en defender la existencia de un tipo de autoridad que se autoriza a sí misma perseverando en su auto-escrutinio. Obrar de esa manera significa cumplir con los deberes del “Hombre Pensante” y “recuperar una autoridad que habríamos invertido en otro lugar”.⁶² En otras palabras, la autoridad de la que hace gala la escritura de Emerson no es la del que diría algo así como «sigueme y te salvarás» (para poder decirlo habría que ser nada menos que Dios). Lo que nos dice ese Hombre Pensante que es Emerson (que es Cavell) sería algo parecido a lo siguiente: “Sigue en tu interior lo que yo sigo en el mío y te salvarás”.⁶³

En resumidas cuentas, Emerson deposita su confianza en que los hombres son uno (responden a los mismos incentivos) cuando afirma que “cuanto más profundo se sumerge el intelectual en sus más privados y secretos presentimientos, encuentra para su sorpresa que se trata de la verdad más aceptable, más pública y más universal”.⁶⁴ Es como si Emerson confiara en la existencia de algún *a priori* de nuestro pensamiento. Los pensamientos de Emerson son ilustrativos “porque no son nada excepcionales y, en ese sentido, son representativos”.⁶⁵ el genio, para Emerson, consiste “en creer en tu propio pensamiento, creer que lo que es verdadero para ti en tu corazón lo es también para los demás”.⁶⁶

Cuando este proceso de edificación se lleve a buen puerto, podremos decir que “por primera vez existirá una nación de hombres”.⁶⁷ Nos encontraríamos entonces con lo contrario del estado de conformidad (estado en el que los individuos se limitaban a obedecer las leyes y las voces de otros), uno en el que estamos obligados a pensar por nosotros mismos, a hacernos inteligibles para que los demás puedan leer nuestro pensamiento igual que Cavell lee el de Emerson (y nosotros el de Cavell).

Esa autoridad, resultado de la búsqueda de confianza en uno mismo no es la norma entre los seres humanos que Emerson puede observar en América. Lo normal, más bien, es encontrarse con un hombre que es “tímido y no cesa de pedir disculpas. Ya no camina erguido, ni se atreve a decir ‘yo pienso’ o ‘yo soy’, sino que se limita a citar a algún santo o erudito.”⁶⁸ La referencia al *cogito* cartesiano da pie a Cavell para comparar a Emerson con Descartes. En este sentido, lo que atraería a Emerson es lo que podría pasar si no se afirmara la conclusión del *cogito*: “existo”. Esto que en principio no tendría más trascendencia filosófica que la de que podríamos no saber que existimos, pero que de ninguna manera determina nuestra existencia, le parece a Cavell que da más juego filosófico de lo que puede parecer a primera vista: no es que mi pensamiento sea lo que crea mi existencia, pues sólo puede pensar así quien entienda que yo pueda ser mi propio creador: existo sólo si pienso, sólo mientras pienso. Lo que ocurre es que Emerson niega que, por lo normal, pensemos, y que ésa es la

el mundo actual no es sino un borracho que de vez en cuando se despierta, hace uso de su razón y se da cuenta de que en verdad es un príncipe” (“Confianza en sí mismo”, EE, pp. 75-6).

60. Cavell nos dice que es posible entender la argumentación de otra manera, pues identificar “argumento” con “argumento formal” no agota todas las posibilidades, sino que es posible entenderlo de otra manera que consiste en aceptar la responsabilidad de nuestro discurso, y ello a su vez requiere estar en posesión de lo que se dice.

61. De esto es un ejemplo perfecto la obra de Cavell que, de paso, explica la importancia de la autobiografía en su manera de hacer filosofía. Véase *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*, Harvard UP, Cambridge, 1994. (*Un tono de filosofía: ejercicios autobiográficos*, trad. de A. Lastra, Antonio Machado libros, 2002).

62. ‘An Emerson Mood’, pp. 26-27.

63. ‘An Emerson Mood’, p. 32.

64. ‘El Intelectual Americano’, EE.

65. ‘Aversive Thinking’, ETE., p. 152.

66. ‘Confianza en sí mismo’, EE, p. 64.

67. ‘El Intelectual Americano’, EE.

68. ‘Confianza en sí mismo’, EE, p. 79.

69. ‘Being odd, Getting Even’, ETE, p. 86.

70. ‘Being odd, Getting Even’, ETE, p. 87.

71. ‘Being odd, Getting Even’, ETE, p. 87.

72. ‘Being odd, Getting Even’, ETE, p. 88.

73. ‘Being odd, Getting Even’, ETE, p. 89.

74. ‘Confianza en sí mismo’, EE, p. 85.

75. ‘Thinking of Emerson’, ETE, p. 19.

76. ‘Experiencia’, EE, p. 313.

77. ‘Thinking of Emerson’, ETE, p. 17.

78. EE, pp. 68-9.

79. ‘Being odd, Getting even’, ETE, 92.

80. ‘Confianza en sí mismo’, EE, p. 74.

81. Cf. DAVID PÉREZ CHICO, *Stanley Cavell: escepticismo como tragedia intelectual. Filosofía como recuperación del mundo ordinario*.

82. STANLEY BATES, ‘Stanley Cavell and ethics’, en *Stanley Cavell*, ed. by Richard Eldridge p. 39.

razón de que surja el escepticismo: no existo, me aparezco como un fantasma en el mundo, “la vida que llevo es la vida del escepticismo”.⁶⁹

También aquí es posible observar semejanzas entre Emerson y Wittgenstein, cosa que hace Cavell opinando que la respuesta que da Emerson al *cogito* cartesiano es una “respuesta gramatical”: “Soy un ser que para existir debe decir ‘existo’, o reconocer mi existencia”.⁷⁰ Una respuesta así presenta dos aparentes debilidades que, sin embargo, Cavell interpreta como sus mejores virtudes: 1) no dice nada acerca de lo que somos, sino que únicamente especifica una condición de lo que somos; y 2) la prueba tan sólo funciona en el momento en el que se realiza, tal como deja claro el hecho de que tengamos que darla: “No tenemos nada en lo que confiar excepto en la propia confianza”.⁷¹ Y así, el argumento cartesiano se transformaría en lo siguiente: “Lo que soy es algo que para existir debe *activar* su existencia”.⁷²

A Cavell le parece que la sensación de que necesitamos una prueba de nuestra existencia es la que suscita la idea de que necesitamos un *autor*. El problema con esta idea es la de que se acabe convirtiendo en un problema metafísico, esto es, que en vez de un autor busquemos un *creador*. Con esa perspectiva sí que parece absurda la idea de que cada uno de nosotros sea su propio creador. Puesto en una disyuntiva similar, Descartes ansía probar la existencia de Dios; Emerson, por su parte, defiende la idea de que hay un sentido en el que ser autor de uno mismo no exige que nos creamos Dios.⁷³ Se trata de un sentido según el cual la tarea que Descartes reserva a Dios en mi creación es una tarea continua y no una propiedad, una tarea cuyo objetivo no es un estado, sino un momento de cambio, de llegar a ser lo que somos (*becoming*).

Queremos hombres y mujeres que renueven la vida y nuestra situación social, pero vemos que la mayoría de las figuras son poco solventes, que no pueden satisfacer ni sus propias necesidades, que su ambición excede con mucho su fuerza práctica.⁷⁴

La clave de todo esto se encuentra en que por mucho que queramos, no dejamos de ser seres parciales y que lo más completos que podemos llegar a ser consiste en ponernos en marcha, en abandonar el estado de conformidad, en dejar atrás lo que somos a favor de lo que podemos llegar a ser. Desde este punto de vista, nuestra parcialidad es positiva porque es lo que nos permite ponernos en movimiento en busca de una nueva *edificación*: “Nuestra pobreza no consiste en no haber llegado al final, sino en estar siempre en movimiento”.⁷⁵

La verdad no está al final del camino, no hay ningún final, la verdad reside en cada paso que damos: “Rematar el momento, hallar el fin de la jornada en cada paso del camino, vivir el mayor número de horas buenas..., en eso estriba la felicidad”.⁷⁶ Recuperar nuestro yo (recibirlo) requiere de nosotros que nos pongamos en marcha.⁷⁷ No es tanto una labor de auto-creación, como sí de auto-recuperación. En Emerson, esto supone un abandono, dejar algo atrás, motivados por la llamada de nuestro *genio*. Aunque cuando esto ocurre no sabemos muy bien en qué consiste exactamente, no pasa de ser una promesa cuyo cumplimiento requiere que nos pongamos en marcha con la esperanza de que haya algo mejor:

Cuando el genio me llama, dejo de lado a mis padres, mi mujer y mis hijos. Podría escribir la palabra *Capricho* en el dintel de la puerta, aunque espero que haya algo más que capricho en esto.⁷⁸

El abandono, dado que la parcialidad forma parte de nuestra condición, tiene que ser permanente. Nada de lo que nos encontremos será definitivo, pero a cambio, en vez de falsas necesidades, lo que perseguimos es nuestro auténtico yo.

Nuestra parcialidad (nuestra pobreza, nuestra fragilidad, nuestra finitud) no da para mucho más, y al mismo tiempo es lo que permite que exista esa promesa. No nos queda más remedio que ponernos en marcha motivados precisamente por nuestro estado (la condición y por lo tanto la limitación) de desesperación actual.

La terapia recomendada por Emerson pasa por avergonzarnos de nuestra propia vergüenza por nuestro estado. En otras palabras, nos insta a encontrar más vergonzosa nuestra postura de vergüenza que cualquier otra cosa. En el estado de conformidad, ni el mundo es nuestra casa ni el lenguaje nos pertenece. Dice Emerson que en ese estado “decir equivale a citar a otros”, lo cual es interpretado por Cavell como que, por un lado, el lenguaje es de todos y es algo que heredamos; por otro lado, se pregunta si realmente decimos lo que queremos o nos limitamos a citar lo que dicen otros, si pensamos o imitamos y, por lo tanto, si nuestra existencia necesita ser probada; y, por último, que la propia escritura de esta idea expresa la prueba: es la escritura la que devuelve la vida al lenguaje.⁷⁹ La escritura de Emerson prueba, en primer lugar, su existencia, la de Emerson, y con posterioridad a haberlo hecho para sí mismo, otros pueden hacerlo para ellos: “Yo representaré a la humanidad, y aunque quiero hacerla amable, antes quiero hacerla verdadera”.⁸⁰ También supone esto una declaración de prioridades: antes de cualquier otra cosa en la que queramos ocupar nuestra razón, hay que formar seres “verdaderos”, auténticos habitantes de nuestro mundo ordinario.

4. PERFECCIONISMO MORAL O EMERSONIANO. De esta herencia emersoniana recogida por Cavell son dos los aspectos que destacamos sobre cualesquiera otros. Uno de ellos es el de la concepción de la filosofía que surge de la misma, lo que en otro lugar hemos denominado “filosofía como recuperación del mundo ordinario”.⁸¹ El otro es el que nos ocupa en este trabajo: el perfeccionismo moral. La mejor manera de definir este perfeccionismo es apelando a un grupo de textos (cuya colección más completa es la que se recoge en CW) que son, cada uno a su manera, narrativas del progreso individual. Entre los autores de estos textos encontramos a Platón, Aristóteles, Mill, Locke, Emerson, Thoreau, Nietzsche, Freud, Dewey, Heidegger, Wittgenstein, Sartre, etc. Lo que los relaciona a todos ellos es que tienden a producir variaciones de, o reflejar la, estructura narrativa de la existencia humana con el objetivo, no de facilitar una fórmula o un marco de la existencia humana, sino de rechazar la posibilidad de que exista semejante fórmula.⁸² El caso es que el perfeccionismo no es una doctrina moral que se pueda caracterizar por medio de un conjunto de proposiciones y que se oponga a otras doctrinas de la misma naturaleza, ni de un principio institucional, sino de una postura ética individual sostenida por la idea de que no existe ningún principio último que gobierne

83. STANLEY CAVELL, ‘Introduction: Staying the Curse’, en CH, p. 16.

84. CH, p. 18.

85. R. SHUSTERMAN, ‘Putnam y Cavell on the Ethics of Democracy’, en *Political Theory*, vol. 25, 2, 1997, p. 207.

86. Un trabajo bastante crítico con el intento de reconciliación cavelliano es el de CARY WOLFE, ‘Alone With America: Cavell, Emerson and the Politics of Individualism’, *New Literary History*, 1994, 25, pp. 137-157.

87. CH, p. xxiv.

88. CW, p., 2 El subrayado es mío.

89. CW, p. 2.

90. CW, p. 2.

91. ‘The conversation of justice’, en CH, p. 106.

92. ‘The conversation of justice’, en CH, p. 125.

93. ‘The conversation of justice’, en CH, p. 32.

94. Los elementos autobiográficos de su escritura han estado presentes desde los prime-

enteramente todo aquello que pudiera tener valor en nuestra vida,

¿Qué es la vida moral aparte de actuar más allá del propio yo y de hacerse inteligible a los demás?⁸³

El perfeccionismo es la dimensión del pensamiento moral dirigida menos a reprimir lo malo, que a liberar lo bueno, como si fuera, de la desesperanza que causa en nosotros (de lo bueno y de lo malo en cada uno de nosotros) Si existe un perfeccionismo que no sólo sea compatible con la democracia, sino necesario para ella, no consiste en excusar a la democracia por sus errores inevitables, ni en considerar cómo sobreponerse a ellos, sino en enseñar a responder a esos errores... de una manera que no sea dando excusas ni obviándolos.⁸⁴

Cuando aboga por la autoconfianza, Emerson quiere formar individuos representativos que pueblen “la nueva e inabordable América” alejados de las viejas costumbres europeas. Cavell quiere ir más allá y situar el perfeccionismo emersoniano en la base de todo sistema democrático. Llegado a esta altura de su obra, Cavell plantea la reconciliación de las preocupaciones igualitarias del ideal democrático con la búsqueda de la perfección individual. Shuterman, por ejemplo, afirma que el perfeccionismo moral “puede entenderse como una forma de heroísmo democrático en el que el auto crecimiento nos empuja hacia esfuerzos siempre más grandes para respetar la diferencia, las reivindicaciones y el sufrimiento de los otros”.⁸⁵

Existen al menos dos aspectos problemáticos con la elección de Emerson como representante máximo de la propuesta perfeccionista cavelliana (y de cualquiera). En primer lugar, se trata de un autor que tiene fama de no ser precisamente democrático (las lecturas tradicionales de trabajos como ‘Confianza en sí mismo’ así lo atestiguan).⁸⁶ En segundo lugar, se le acusa de ser un autor elitista. Ésta es la crítica sobre la que Cavell va a llevar a cabo la presentación del perfeccionismo en diálogo con el Rawls de *Teoría de la justicia*.

Rawls distingue entre dos tipos de perfeccionismo, uno fuerte y otro moderado. En pocas palabras, el perfeccionismo, en su versión fuerte (que es la que interesa a Cavell), suele asociarse con cualquier doctrina en principio elitista, que defiende que existe algún colectivo que, por razones de excelencia cultural, religiosa, aristocrática, etc., tenga mayores derechos que otros. Esto, dicho de manera general, pero aplicado a lo que aquí venimos diciendo, equivale a que el perfeccionismo, según Rawls, aporta un principio teleológico que sirve para juzgar la justicia de las organizaciones e instituciones sociales, esto es, define los deberes y obligaciones de los individuos para maximizar los logros de excelencia artísticos, científicos y culturales en general. Lógicamente, la teoría propuesta por Rawls, que esgrime toda la fuerza de la justicia contra cualquier intento de desigualdad, se opone de forma natural a esta clase de perfeccionismo.

Cavell, lógicamente, defiende que el perfeccionismo emersoniano no busca ningún tipo de favor, e insiste en que no se postula como alternativa preferible a otras.⁸⁷ No cree que haya nada en Emerson (y por lo tanto en el perfeccionismo) que rechace la importancia de los otros (personal o política), sino que está muy presente la dialéctica entre la autocomprensión individual y la relación con los otros (“¿la relación?”, se pregunta significativamente Cavell en la introducción a CW). Esta dialéctica es de lo más importante, pues gran parte de

lo que somos y del estado en que nos encontramos en cada momento tiene que ver directamente con ella.

Además, si consideramos que el mundo es imperfecto (nuestro mundo ordinario no es todavía *nuestro* mundo ordinario) y que nos hemos instalado en un estado de conformidad (como hemos visto con Emerson), o si (como afirma Rawls en su libro) la justicia no es perfecta, entonces esta relación debe ser revisada. De manera que se trata de algo que está en la base de todo lo demás, de las teorías éticas también (“aunque quiero hacerla amable, antes quiero hacerla verdadera”).

[El perfeccionismo moral es] un registro de la vida moral que *precede* o interviene en las especificaciones de las teorías morales que definen las bases de los juicios morales de actos particulares o proyectos o caracteres como correctos o incorrectos, buenos o malos.⁸⁸

La visión que tiene Rawls del perfeccionismo no debe extrañarnos, porque tradicionalmente se asocia el perfeccionismo con la idea de que existe un estado ideal del alma, del yo, o de la sociedad, que debe ser perseguido (según aquel principio teleológico mencionado por Rawls). No obstante, lo que realmente encarna el perfeccionismo emersoniano defendido por Cavell es la idea de un individuo fiel a sí mismo y a la humanidad que hay en él. Pero, al contrario de otras doctrinas perfeccionistas que pudieran defender la existencia de seres perfectos, esto es, situados en una etapa final de un proceso de desarrollo personal, el individuo perfeccionista emersoniano está siempre en marcha, en un viaje que comienza cuando se ve a sí mismo perdido en un mundo que no es el suyo y que tiene que rechazar en nombre de un mundo más auténtico: no tiene cabida la idea de un estado final verdadero (ni falso), ya que cualquier estado en el que nos encontremos es parcial.

Además de lo ya reseñado, los autores que Cavell incluye en la nómina de perfeccionistas tienen en común su respuesta a la división principalmente romántica del yo. En Kant esta división era metafísica, Platón mucho antes separó el mundo sensible del mundo de las ideas, Locke el mundo natural del mundo político, Ibsen (en *Casa de muñecas*) contraponen un mundo de desigualdades e injusto, con otro de libertad y reciprocidad; y hemos visto que en Emerson la división es empírica (o política): cómo es nuestra relación con el mundo ahora y cómo podríamos ayudar a cambiarla.⁸⁹ En todos estos autores encontramos los medios para juzgar el estado actual de la existencia humana y para alcanzar un estado futuro.⁹⁰ Todos estos impulsos filosóficos responden a un patrón de desencanto y deseo. Un patrón que funciona en cada nuevo estado que podamos conquistar, y Cavell llega a sostener que si consideramos que el libro de Rawls es “una contribución a la teoría de la democracia constitucional considerada como una Utopía, [entonces] una Utopía completa debe reservar un lugar para el perfeccionismo”.⁹¹ Ser perfeccionista en el sentido emersoniano que reclama Cavell requiere, por lo tanto,

vivir como un ejemplo de la parcialidad humana, esto es, de lo que quiera que sea que el perfeccionismo moral conoce como ser humano individual, alguien que no lo es todo, sino que está abierto a un yo futuro, en uno mismo y en otros, lo cual significa ser alguien que vive en una promesa, como un signo, o como un ser humano representativo, lo cual a su vez significa esperar de uno mismo

ros libros. No obstante, la autobiografía desempeña un papel protagonista en *A Pitch of Philosophy*. Por cierto, una de las críticas desafortunadas al estilo de Cavell la encontramos en la reseña de ARTHUR C. DANTO, ‘Review of *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*’, *AriForum*, verano, 1994.

95. Las lecturas de las comedias están recogidas en STANLEY CAVELL, *Pursuits of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard UP, 1981 (*La búsqueda de la felicidad: la comedia de enredo matrimonial*, trad. de E. Iriarte, Paidós, Madrid, 1999). Los melodramas, por su parte están recogidos en STANLEY CAVELL, *Contesting tears: The Melodrama of the Unknown Woman*, Chicago UP, 1996.

96. “Las comedias de enredo se diferencian del género tradicional de las comedias románticas en que la pareja

poder llegar a ser, hacerse uno mismo, inteligible como habitante incluso ahora de un ulterior reino... y mostrar que se está preparado para aceptar la pertenencia a ese mundo; como si todos fuéramos maestros o, digamos, filósofos. Ésta no es una demanda moral parcial, sino la condición de la moral democrática.⁹²

El estilo de Cavell, tan alabado como criticado, cobra toda su relevancia en este preciso momento. Un estilo que sigue la estela de la escritura heroica de Thoreau y de Emerson. Una escritura cargada de momentos autobiográficos y, por tanto, sinceros, representativos. Al fin y cabo, lo que nos propone Cavell es un modo de vida: “Sigue en tu interior lo que yo sigo en el mío y te salvarás”.⁹³ Quienes critican este estilo por arbitrario, gratuito, carente de rigor, no acaban de darse cuenta de la importancia que tiene para dotar de coherencia interna a la obra de Cavell.⁹⁴

5. CONCLUSIÓN. La necesidad que tiene Cavell de Emerson se explica por lo siguiente: la etapa pre-emersoniana en el pensamiento de Cavell representa un análisis crítico con cierta tradición filosófica profesional, dicho de otra manera, la crítica recae sobre el “nosotros” wittgensteniano, es decir, sobre los filósofos. Con Emerson, “nosotros” somos todos. El mensaje de Wittgenstein recuerda a los filósofos cuál es el contexto de investigación que no pueden traspasar. No se trata de que los filósofos no piensen, sino de que su pensamiento se ha dejado seducir por los atractivos de un mundo que no es el suyo. Por otra parte, el público al que se dirige Emerson está constituido por todos sus semejantes, que *no* piensan, que se deja llevar.

Así, si Cavell descubrió con Wittgenstein la verdad del escepticismo, con Emerson descubre que la tarea de superar la situación (trágica) revelada por la verdad del escepticismo es algo de lo que todos somos responsables. ¿Es esto último igual al proyecto pre-emersoniano? El objetivo se parece, pero el alcance ha cambiado: el primer proyecto revela las causas y el tamaño de la pérdida de nuestro mundo ordinario, mientras que el segundo se propone recuperarlo generando seres perfeccionistas, siempre en marcha, sabedores de su finitud, pero dotados de una gran confianza en sí mismos y conscientes de su responsabilidad para con los otros y el mundo.

Esto último, de paso, tiene el gran mérito de localizar un espacio (y un sentido) para la filosofía en nuestro mundo y en nuestras vidas. Donde mejor queda expuesto este parecer es en la *lectura* que hace Cavell de varias comedias y melodramas de la época dorada de Hollywood: las “comedias de enredo matrimonial” y los “melodramas de la mujer desconocida”.⁹⁵ Traemos esto a colación porque nos parece que el papel que desempeña la lectura de estas películas con respecto a las tragedias es el mismo que desempeña Emerson con respecto a Wittgenstein y Austin. Es decir, un papel de superación, puesto que, a pesar de que las tragedias shakesperianas ofrecieran una percepción de la verdad del escepticismo más acertada que la mantenida por la filosofía —los personajes se rebelan contra la relación que les mantiene unidos a su mundo (lo mismo en el caso de Wittgenstein con respecto a, por ejemplo,

El estilo de Cavell sigue la senda de los escritos heroicos de Thoreau y Emerson, una escritura autobiográfica, sincera, representativa

Descartes)—, no hay en ellas lugar para la superación de la “vida del escepticismo”, es decir, no hay una vuelta atrás a partir de esa rebelión o ruptura. Las comedias de enredo, por su parte, ofrecen respuestas para afrontar la situación trágica, mientras que en los melodramas de la mujer desconocida asistimos al desarrollo más completo del perfeccionismo moral.⁹⁶

En definitiva, la recepción cavelliana del pensamiento de Emerson es fundamental porque contribuye de manera definitiva a que Cavell encuentre su propia voz filosófica. Emerson se niega a compartimentar la filosofía e intenta comenzar a hacer filosofía desde cero en la “nueva e inabordable América” que es la alegoría de un nuevo mundo, no contaminado por viejos hábitos y tradiciones. Cavell recoge el guante lanzado por Emerson y, en tanto sujeto perfeccionista y representativo, lo encontramos situado en el mundo ordinario, desde donde trata de provocarnos para que sigamos su ejemplo.

protagonista no alcanza la felicidad después de superar los obstáculos que se oponen a su amor, sino que tiene que superar una situación de separación o incluso divorcio y volver a reunirse. Son parejas no tan jóvenes que tienen que cambiar la situación en la que los encontramos al comienzo de la película, y la manera de hacerlo consiste en recuperar el interés y el deseo de estar juntos, demostrando que lo que hace que un matrimonio merezca la pena no es una ceremonia, ni una certificación más o menos oficial, sino el reconocimiento mutuo y la aceptación de la responsabilidad y el esfuerzo que ese reconocimiento requiere por parte de cada uno de los protagonistas: descubrir el día, responder a los atractivos de ese mundo ordinario representado por el matrimonio, no dar nada por supuesto y mantener el interés. En los melodramas, el cambio no lo desean los dos miembros de la pareja, sino que es la mujer la que persigue su realización personal fuera del matrimonio; mientras que el hombre está instalado en un estado de conformidad en el que no reconoce a su pareja. Los melodramas se constituyen como género en tanto negaciones de las comedias de enredo, en especial en lo que hace a la ironía de las mujeres que permanecen aisladas, *desconocidas*, pues la conversación que tan efectiva era en las comedias no está ahora a su alcance. En los melodramas observamos con mayor nitidez que en las comedias el proceso de transfiguración emersoniano que va desde el estado de conformidad hasta el de autoconfianza o, lo que es lo mismo, “el poder de pensar por uno mismo, de juzgar el mundo, de adquirir —como dice Nora al final de *La casa de muñecas*— una experiencia propia del mundo” (CT, 220).

