

## Sobre expresión y vacío

Un punto de confluencia entre  
S. Cavell y J. Derrida

Diego Ribes

Diego Ribes es profesor del Departamento de Filosofía en la Universitat de València y miembro del Instituto de Creatividad e Innovaciones Educativas. Es autor de *Arte y ciencia: acotaciones a una tierra de nadie*, Valencia, Nau Llibres, 1990 y de *Lo humano entre áreas*. Arte, ciencia, tecnología y filosofía, Valencia, IAM, 001.

Un aspecto que me impresiona desde hace ya algún tiempo de la producción filosófica reciente es que se encuentra atravesada –parte de ella al menos– por dos cuestiones, o por una cuestión doble, que podría enunciar brevemente como, primera, la cuestión de la necesidad de expresión propia, o la falta de esa expresión, en nuestra cultura y, segunda, el vacío, y por tanto negatividad, y por tanto locura asociadas con la primera. Cabe compendiar estas dos cuestiones diciendo que nosotros, los humanos, somos seres que ciertamente morimos –quizás ya muertos– pero también seres que vivimos y hablamos, y que quizá podríamos ser felices; que no hay ninguna razón (de la clase de las necesarias, si se prefiere entenderlo así) para no ser, al menos, más felices. Estoy convencido de que la casi omnipresencia de estas cuestiones en la literatura filosófica a la que acabo de hacer alusión no es ajena a un filón presente en toda ella: la pertinencia del arte para la filosofía. Pienso que la filosofía contemporánea empieza a ser ininteligible si no se atiende a este giro: su volverse *qua filosofía* a mirar al arte, especialmente en nuestros días a la literatura y crítica literaria. Nombres como Heidegger y Adorno pero también Wittgenstein, y nombres como Foucault y Derrida pero también Cavell, nos vienen de inmediato a la memoria (es seguro que hay más). Voy a intentar acotar los límites de esa doble cuestión.

Para decirlo de un solo golpe, el límite al que me refiero es la noción, o un revisitarse la noción, de «la muerte de Dios», sus efectos sobre nuestro lenguaje y sobre nosotros mismos; sobre como concebimos nuestros orígenes y el origen de nuestro lenguaje, llámese fundamentos, o falta de fundamentos. Dada la enormidad del tema, que ya se traiciona en esta formulación abrupta del mismo, me daría por satisfecho si en lo que sigue consiguiese articular con cierto sentido un par de ideas sobre su conexión con la cuestión o cuestiones mencionadas en el párrafo anterior.

Situémonos, para empezar, en un lugar firme –no necesariamente cómodo– que podría ser, como en tantas otras ocasiones, Wittgenstein. Recuérdese el pasaje de las *Confesiones* de Agustín que abre las *Investigaciones Filosóficas*. En este pasaje citado por Wittgenstein no aparece el nombre de Dios, sino sólo el niño Agustín terriblemente solo intentando aprender el lenguaje de unos mayores que no le dicen, no le enseñan directamente, nada. Sin embargo, en un párrafo anterior del mismo apartado de sus *Confesiones*, hablando también del lenguaje y su aprendizaje, nos encontramos a Agustín diciendo (confesando): «mis mayores no me enseñaron las palabras según un método establecido, ...sino que yo mismo, cuando era incapaz de decir todo lo que quería... (por medio de lloriqueos... y distintos movimientos de mi cuerpo) repetía los *sonidos* (esta cursiva es mía) que tenía en mi memoria en virtud de la mente que tú, Dios mío, me diste» (aquí, además de solo, el niño aparece como ansioso, loco, por aprender el lenguaje). Nos encontramos, pues, con la idea de nosotros y nuestro lenguaje como fundamentados, y nuestros orígenes seguros, en Dios. Por eso, a mi entender, no hace falta que sus mayores le digan o enseñen nada;

como se ha dicho «si Dios existe no estoy sólo en el mundo». No es de extrañar que Wittgenstein no citase, no le fuese posible citar, también este extremo de los recuerdos de Agustín sobre cómo aprendió a hablar. Digamos que Wittgenstein escribe después de la muerte de Dios, o mejor que el descrédito de las pruebas de la existencia de Dios que introdujeron en filosofía autores como Hume y Kant, había surtido ya su pleno efecto en tiempos de Wittgenstein. Pero para lo que he de decir aquí, para visitar la noción de la muerte de Dios y apuntar, al menos, a una reconcepción resultante de la «secularización», me hacía falta recuperar este aspecto del texto de Agustín.

Dicho sea de paso, hago observar la distinción algo más que implícita que introduce la cita ampliada del texto de Agustín entre un lenguaje previo (llámese lenguaje «metafísico», el ubicado desde siempre en la mente creada, «dada» por Dios) y el lenguaje «real» (que se ha llamado también ordinario o natural) cuyo aprendizaje, sirviéndose de la memoria del primero, nos cuenta Agustín. Hago constatar también la referencia, en el texto de Agustín, a ese lenguaje previo (metafísico) en términos de «sonidos» y, si de sonidos, por tanto de voces: la concepción metafísica de la voz que tanto habrá de disgustar a Derrida. También de paso, hago observar que la pertinencia de esta distinción entre un lenguaje o voz metafísicos y un lenguaje o habla ordinario es crucial para pensar una de las diferencias que se ha pretendido ver entre Derrida y Cavell. En efecto, se ha dicho que la diferencia principal entre estos autores es que uno de ellos, Derrida, favorece la escritura sobre la voz, mientras que el otro, Cavell, favorece por el contrario la voz sobre la escritura. He de confesar que desde un principio, desde que oí o leí esta manera de establecer sus diferencias por primera vez, no me pareció del todo acertado trazar esta línea de conflicto, o trazarla de este modo, entre el pensamiento de estos escritores. Creo que las diferencias son, o podrían ser, muchas y profundas; y pienso igualmente que se deben sobre todo a la distinta tradición filosófica desde la que escriben, a saber la llamada filosofía anglosajona y la, también llamada así, tradición continental. Esta distinta afiliación hace que los mismos términos, al ser empleados por estos autores, adquieran distintas connotaciones significativas, cuando no significados completamente distintos. No he encontrado ningún estudio comparativo serio, en realidad creo que todavía no lo hay (o que todavía no puede haberlo), de estos dos filósofos bajo la perspectiva de su pertenencia a estas tradiciones filosóficas distintas. Pero me inclino a pensar que uno de los puntos de contraste o comparación tendría que pasar por el término «voz». En efecto, en Derrida la voz criticada es esta voz de un lenguaje previo, metafísico, que propicia una «metafísica de la presencia» (como, por ejemplo, según él, en Husserl) y que es la responsable de la «represión» de la escritura. (Los dos últimos entrecomillados son términos y expresiones del propio Derrida. Cf., para abundar en este punto, su libro *La voz y el fenómeno* [la referencia completa de las obras citadas se encuentra al final].)

En Cavell, la voz (ciertamente favorecida, pero se trata de un favor que no excluye, o condena, la escritura) es la voz del lenguaje efectivo o habla ordinaria, cuya negación provoca la negación de lo humano y correspondiente huida al reino (metafísico) donde el lenguaje, de «vacaciones y ocioso», funciona fuera de los juegos de lenguaje wittgensteinianos. De este modo es como entiendo que Derrida pueda decir que lo ordinario es un efecto de lo metafísico, mientras que en Cavell lo metafísico puede aparecer como una consecuencia de la negación y huida de lo ordinario. Así vistas las cosas (aunque sea de este modo tan sumario y precipitado) me parece que la voz criticada por Derrida y la voz favorecida por Cavell son simplemente voces distintas, son nociones distintas de «voz», y por tanto que la diferencia de su pensamiento no puede trazarse sin más al filo de la afirmación de que

uno favorece la voz sobre la escritura mientras que el otro seguiría el camino inverso. Entre otras cosas, las voces de Cavell son, como no podía ser de otra manera, voces que mayormente y característicamente hay que encontrar «en la escritura». Pero como acabo de decir, todo esto está dicho de paso, pues mi interés principal en lo que sigue es centrarme en un punto de acuerdo entre Cavell y Derrida y no tanto en sus diferencias, que es de lo que normalmente se escribe cuando se escribe conjuntamente de estos autores.

Naturalmente, sigo hablando de paso, los malentendidos en este punto, cabría verlos también desde la otra parte, desde la parte de la obra de Derrida. Estoy pensando, en particular, en el peligro de una interpretación demasiado estrecha de su noción, o teoría, de la escritura. Una interpretación focalizada, contra la que nos advierte el propio Derrida, en los signos (muertos) estampados en las superficies de «escritura habituales» (cf. su ensayo «Freud y la escena de la escritura», en *La Escritura y la diferencia*, pág. 305). Parte de los malentendidos podrían deberse a la recepción de la obra de Derrida en Estados Unidos, llevada a cabo principalmente por «críticos literarios» más que por filósofos. Un libro como el de S. Melville, *Philosophy Beside Itself: On Deconstruction and Modernism*, se hace eco de este fenómeno y apoyándose en él sugiere que «el proyecto filosófico» de este autor quizás no haya sido entendido del todo en Estados Unidos. Lo que más me ha interesado del planteamiento que hace este libro es que, para recuperar lo propiamente filosófico de la obra de Derrida, intenta hacerlo, según expresión del prologista, sirviéndose de los «términos de Cavell».

Pues bien, y centrándonos ya en nuestro asunto principal, el acta de defunción de la muerte de Dios que se ajusta a mis propósitos en las presentes líneas (hay, por supuesto, otras y anteriores actas del evento) es la que levanta Foucault en «El “No” del Padre» (pág. 122 de la traducción castellana reseñada al final; cito de esta traducción con apenas alguna variante):

Más que en nuestras emociones, por el miedo a la nada, es en nuestro lenguaje donde la muerte de Dios ha repercutido profundamente por el silencio que ella ha instaurado en su origen, y que sigue impenetrable a cualquier obra a menos que sea pura charlatanería.

Aunque voy a decir algo, al final del presente escrito, sobre la noción de escepticismo en Cavell, resulta pertinente ofrecer ya, a propósito de este texto de Foucault, la siguiente consideración. Después de la muerte de Dios (del Dios de Agustín, pero también de cualquier sucedáneo que se presente con los atributos de absolutez, certeza y perfección), resulta que el tema de los orígenes (del lenguaje y de la existencia del mundo, por ejemplo) queda sustraído a los poderes demostrativos de la razón (el «silencio» del texto anterior). Dicho de otra forma, el lenguaje y el mundo existen «por ninguna razón» (cf., por lo que al lenguaje se refiere, el texto del *Teeteto* aducido casi al final del presente escrito; y en lo tocante al mundo, Cavell, en la Parte IV de *Reivindicaciones de la razón*). Pero entonces, resulta insensato preguntarse por las razones (demostración) de la existencia del mundo y del lenguaje (como hace el escéptico en el momento de la duda escéptica), así como es insensato, siguiendo el desafío escéptico, intentar refutar el escepticismo (cayendo así en la «pura charlatanería» de Foucault), mediante la construcción de una teoría o argumento que pruebe irrefutablemente, con certeza, tales existencias (el momento escéptico, según Cavell, de «la respuesta teórica» al escepticismo; que constituye la tragedia de la epistemología moderna). Nuestra actitud, nuestra relación, con el mundo no es originariamente epistemológica, sino de aceptación y reconocimiento o de rechazo y negación: esta es la lección que cabe extraer de dicha epistemología, «la verdad del escepticismo» (Cavell).

Pero, claro está, mi propósito ahora no puede ser sino mucho más limitado. A partir de aquí, mi hilo conductor, y limitador, va a ser el «robo» –de nuestro lenguaje, de nosotros mismos, de nuestro mundo– que supone situar a Dios en ese principio u origen del lenguaje (como hacía Agustín en la parte del texto no citada por Wittgenstein). Robo éste que clásicamente se pensó, creo, en parte al menos, bajo las categorías de enajenación o alienación, quizás también de represión –Yo entiendo todos estos términos como modulaciones del concepto de locura. Y pienso que hace falta volver a pensar este robo debido a una secularización deficiente que no ha conseguido restituir «lo divino» en nosotros. Pero me estoy adelantando otra vez.

Y para empezar, o volver a empezar, con ello, es decir para empezar ahora a dejarme guiar por este hilo conductor, podría decirse que cualquier obra, cualquier forma de expresión humana, que no cuente de algún modo, o no refleje, o incluso no *termine* en esa ausencia o silencio es, asumiendo las palabras de Foucault, quizás demasiado débiles o eufemísticas para la ocasión, «pura charlatanería»; es, me gustaría decir, una obra enajenada (puesta, subrayando el sentido literal de la palabra, en otra cosa que no soy yo, nosotros), y por tanto en el vacío, vacío de nosotros, vacua (¿Los castillos de aire de Wittgenstein?). Este tránsito desde nuestras obras enajenadas (fuera de los juegos de lenguaje) revestidas de eminencia y fervor hasta un lugar no ocupado por nada ni por nadie, que Cavell siguiendo a Wittgenstein ha pensado como «lo ordinario», constituye una de las características de la escritura del llamado segundo Wittgenstein más difícil de digerir por la filosofía profesional, y que a mí me parece casi imposible de funcionar con ella, de que sea «obrada», en la academia. Creo que esta característica (seguramente no sólo ésta) se encuentra a la base de lo que en su día se entendió como el final de la filosofía perpetrado por Wittgenstein, entendimiento que llevó a más de uno a abandonar el campo de la filosofía. He aquí la formulación que ofrece Cavell de esta idea. Habiéndose referido en el párrafo anterior (al que voy a citar más abajo) al silencio como el principio de la filosofía, silencio que es caracterizado como «el discernimiento de la pérdida de mí mismo», continua diciendo que el (otro) silencio con que termina la filosofía es «la aceptación de la vida humana de las palabras», y a esto sigue un párrafo en el que se dice:

... me di cuenta de que, tomando como una medida muy tosca, las seiscientos noventa y tres secciones de la primera parte de las *Investigaciones*, la filosofía en ellas llega a un final seiscientos noventa y tres veces.... Sus finales son otras tantas muertes de otras tantas cuestiones cuyo fervor ha llegado a nada, una nada que Wittgenstein llama lo ordinario: se trata de un campo que no hemos ocupado nunca. («Silences Noises Voices», págs. 353-354)

No deja de parecerme arriesgada esta afirmación de Cavell. Alguien podría tomarla como guía de lectura de las *Investigaciones* y encontrar que no es así, e intentar demostrarlo. Confieso que me sentí intrigado y leí unas cuantas secciones guiándome por esta idea y encontré por mi parte un par de ellas (no necesariamente los casos más interesantes para mí) que terminan literalmente con la palabra «nada». Otras secciones me parecieron ambiguas cuando no confusas en este aspecto (nada de extrañar por otra parte tratándose de la escritura de Wittgenstein) y que por tanto haría falta un examen más minucioso y detenido, para establecer el punto ahora entre manos, del que yo entonces estaba dispuesto a realizar. Por último, otras secciones –que no caen en ninguno de los dos grupos anteriores– despertaron mi interés y me hicieron vislumbrar la utilidad, o fecundidad, que podría haber en un estudio más detenido y sistemático realizado bajo esta idea directriz. Escojo de entre este grupo una sección que me parece especialmente pertinente para lo que hemos estado diciendo

hasta ahora. Wittgenstein está hablando (sección 193) de las máquinas, cuyas operaciones están *perfecta y completamente* determinadas, concebidas así «cuando filosofamos» (hasta aquí, si se quiere, el fervor que ponemos en la eminencia de nuestras construcciones teóricas «al filosofar»). Tras lo cual se pregunta, de modo típico en él, y hace que nos preguntemos nosotros, si cuando hablamos del comportamiento «efectivo» de una máquina (entiéndase en «nuestras formas ordinarias de expresión») olvidamos también la posibilidad de que las partes de la máquina se estropeen, o que por algún otro motivo la máquina funcione mal, o no funcione en absoluto. Y estos pensamientos *desembocan*, al final de la sección 194, en el esclarecimiento devastador de que

Prestamos atención a nuestros propios modos de expresión concernientes a estas cosas, pero no los entendemos, sino que los malinterpretamos. Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación.

Salvajes al filosofar; civilizados en nuestros modos de expresión (ordinarios). Hago notar, pero no voy a entrar aquí en ello, la omnipresencia del niño y de lo primitivo en el pensamiento de Wittgenstein, no sólo en las primeras secciones de las *Investigaciones*, formando una mixtura con lo civilizado en la cual no siempre la parte civilizada lleva las de ganar (lo que no implica que lleve las de ganar siempre lo primitivo).

A veces me gusta pensar la noción de lo ordinario de Cavell junto con el (¿paradójico?) dicho de Nietzsche de «llegar a ser lo que somos», con una salvedad: siempre que no se entienda esa llegada como un estado más o menos inamovible, mucho menos absoluto o eterno, de perfección; al filo, digamos, de su noción vulgar o vulgarizada (estoy pensando en la interpretación de Heidegger de esa noción) del «superhombre». Lo mismo (la misma reserva) me ocurre con las nociones de negatividad (o vacío) concebidas como metas o estados inamovibles, casi como estados «a alcanzar». Algunos cuentos de Poe provocan en mí esa reserva, algunos pasajes filosóficos de Adorno también. Pienso que tendríamos que ser modestos (no absolutos, no infinitos) en nuestras pretensiones de negatividad, ésta, caso de ser un estado, es, desde luego entre muchísimas cosas más, un estado heredado, como el propio lenguaje, algo en lo que nos encontramos, como he dicho, desde siempre. Tampoco aquí todo es mérito nuestro.

Pero habíamos empezado a hablar hace dos párrafos de la negación por parte de la filosofía del lenguaje ordinario, y por tanto de lo ordinario; y que abre la posibilidad (contra Descartes) del «filósofo loco» (Foucault). Negación de lo ordinario, es decir, repito, de nosotros mismos y de nuestro mundo, que ha ocurrido ya, quizás, desde siempre y que por tanto, tal vez, no hayamos habitado nunca. Y no lo hemos habitado, ciertamente, ni en el momento en que en el origen estaba Dios (robándonos así nuestro origen y fundamento), ni, después de su muerte, en el silencio y hueco que esa muerte produjo. Agujero silencioso que no han podido llenar ni las «malas interpretaciones» de nuestras formas ordinarias de expresión (por muy excelsas, teóricas y «civilizadas» que se pretendan).

La filosofía empieza y termina en ese silencio y hueco (llámese abismo), su obra y obrar está rodeada en todas partes por él, y su práctica consiste en un ejercicio por mantener el equilibrio en, o sobre, ese abismo silencioso. (La filosofía como aprender a «salir del atolladero», según una de las «definiciones» de filosofía que ofrece Wittgenstein).

He mencionado unas cuantas veces el «robo» (de nosotros mismos, de nuestra identidad y autonomía, de nuestro valer, de nuestro lenguaje) que supone el intento de colocar



en nuestro origen a Dios, o cualquier otro sustituto (cualquier otra «obra») concebido a su «imagen y semejanza», es decir concebido con los atributos de lo absoluto, la certeza, la completud, la perfección. Pero esta sería otra historia (asociada con la de la secularización y sus deficiencias, y por tanto asociada con una reconcepción de la secularización; cf., si se quiere, la parte IV de *Reivindicaciones de la razón*; *passim*, pero en especial pág. 598. Volveré sobre esta cuestión).

Este extremo, el robo del lenguaje, es tratado directamente en el escrito de Derrida («La palabra soplada») sobre la locura de Antonin Artaud y su teatro de la crueldad; y Cavell se ha hecho eco de este texto de Derrida (en sus «Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations*»). Una idea en la que insiste Derrida concierne al camino que recorre Artaud desde esta experiencia del robo del lenguaje hasta su locura final, como si «el espíritu de la época» (llámese cultura vigente) robase el aliento del teatro de Artaud, ya sea porque semejante espíritu envenena el aire, ya sea porque no puede convivir con el de Artaud. Y (en el lugar arriba citado, pág. 172) comenta Cavell: «el sentido del propio lenguaje como robado constituye la base de nuestra duda acerca de si cualquiera de nuestros pensamientos es realmente nuestro... y [como si] ser conocido consistiera en que mi mente llegue a ser leída [por algún otro]». Cavell, apoyándose en estas dos implicaciones de la idea de «lenguaje robado», termina diciendo: «Entonces soy terriblemente vulnerable ante las otras mentes, sería mejor que no existieran». Algo parecido, o equivalente, dice, o implica, el escéptico: «no sé (no conocemos) de la existencia de las otras mentes». Pero como he sugerido antes, mi foco de atención en el presente escrito no pasa por aquí, sino que quiero centrarme en el núcleo mismo de la idea de «robo», que encuentro estrechamente afín en ambos autores.

Como es natural, natural, claro está, en escrituras que han abandonado ya el ámbito de las definiciones unívocas de las palabras, Derrida inicia (loc. cit., p. 241) un recorrido por los significados diversos de la palabra *soufflée* pertinentes a las cuestiones que contempla en su escrito, y así dice: «soplada, esto es, *sustraída* por un comentador posible que la reconocería para colocarla en un orden, orden de la verdad esencial...» (Recuérdese aquí mi primer texto aducido de las *Confesiones* de Agustín). Ni que decir tiene que este robo, o sustracción, de la palabra no es un robo entre otros, «se confunde con la posibilidad misma del robo y define su estructura fundamental» (id.). Nos encontramos, pues, en el terreno de lo que a veces he llamado «filosofía fuera de áreas». Esto es, una filosofía que no quiere sucumbir al modelo de las «ciencias particulares», valgan éstas lo que puedan valer en o por sí mismas, y sin menoscabo del interés que sobre el robo (los robos particulares) pueda tener, y pueda tener que decir, ...la antropología, la ética o el derecho penal. Se trata de un robo que instituye la posibilidad de todo robo posterior, particular, empírico (del mismo modo que los humanos podemos hacer, y entender, obras de ficción, arte, porque tenemos la capacidad de fingir). Otra vez, y para recordar lo archisabido, pero quizás no tanto practicado (obrado), se trataría de la idea de que la filosofía no se ocupa de conocimientos o fenómenos particulares (no tiene «hechos» propios suyos, como diría Cavell), sino de las condiciones de posibilidad del conocimiento (Kant) o de las condiciones de posibilidad de los fenómenos (Wittgenstein).

Así pues, si no se trata de un robo cualquiera, un robo entre tantos otros, tampoco el ladrón puede ser concebido como un ladrón corriente. Si el robo aquí en cuestión consiste en la «desposesión total que me constituye como la privación de mí mismo, sustracción de

mi existencia...» (id., pág. 246), el ladrón (el Otro) ha de ser alguien que tiene, o al que hemos otorgado nosotros, un poder absoluto (como algo opuesto a mi carencia de poder, «impoder» en la traducción castellana del texto de Derrida) sobre mi existencia, sobre la autoría de la misma. «El Otro», a estas alturas ya inteligible como todo lo que no soy yo, base de la teología negativa, «el ladrón, el gran Furtivo, tiene un nombre propio: es Dios, su historia ha tenido lugar» (*op. cit.*, id.). Lo peor ha ocurrido ya (el «encogimiento de lo humano» de Heidegger), quizás desde siempre. La condición humana no se concibe tanto como la de unos seres «caídos» y expulsados de algún estado de perfección, sino que la condición propia del hombre es la de un ser expoliado, y por tanto en necesidad de medrar, entiéndase la necesidad de hacerse, de hacer su propia existencia, erigiéndose en creador, o autor (finito) de la misma. Llámese a esto necesidad de recuperación, de terapia, de salvación.

Tenemos aquí otro apunte, otro de los aspectos, que entraría en una reconcepción de la secularización como he mencionado antes: la recuperación de dimensiones «divinas» nuestras (y por tanto en estado finito, limitado, imperfecto) que hemos hipostasiado, o que las religiones hipostasían, en un ser de un modo u otro absoluto, situado en un lugar que no es nuestro mundo. El ateísmo clásico, al oponerse a semejantes transacciones religiosas, contiene a mi modo de ver dos deficiencias fundamentales. Por una parte, al oponerse a todo lo que huele a Dios se opone también y tiende a negar, u olvidar, la existencia de las mencionadas dimensiones *en nosotros* (aquí, *nuestra* necesidad de salvación, de recuperación, recuperación hecha por nosotros y para nosotros); y por la otra ha tendido, al mismo tiempo y de modo paradójico (¿O no tan paradójico?), a interpretarnos a nosotros mismos como Dios (por ejemplo ciertas figuras del artista creador en el Romanticismo, concebido como creador de la nada), o también ha tendido a interpretar ciertas acciones o hazañas *humanas* en términos de atributos absolutos (como el conocimiento bajo el término de *certeza*, y si cierto por tanto eterno: el punto de vista, en epistemología, de Dios, según la formulación de Putnam; o la meta de la vida moral bajo el término de la *perfección*). La alternativa (si es que ésta es la palabra adecuada), o continuación, o complemento a esta secularización, sería «traducir» (o mejor volver a traducir) cada uno de estos atributos absolutos de Dios a su *equivalente* humano, finito, en nosotros. Y hacerlo así «paso a paso», punto por punto, que es la tarea que Cavell atribuye respecto del Cristianismo a autores como Nietzsche y Thoreau entre otros.

Como he sugerido más arriba, Cavell propone, y elabora en parte, esta reconcepción de la secularización en la Parte IV de *Reivindicaciones de la razón*. Creo conveniente insistir en un pasaje particularmente claro a este respecto, pasaje que si no nos ofrece mucho de dicha elaboración, establece al menos las bases para proseguirla nosotros. En el pasaje que voy a aducir, Cavell está tratando del tema del escepticismo respecto a los otros, que desembocará inmediatamente en el estudio de *Otelo* como ejemplificación literaria del estudio de la tragedia como «una especie de problema epistemológico» (*Reivindicaciones*, pág. 618); y hago recordar, para completar un poco más el contexto de la cita que sigue, que la perspectiva del estudio del problema de los otros (de las otras mentes) que asume Cavell es la del otro como sustituto de Dios (tras la muerte de éste). Puestas así las cosas, Cavell aduce el famoso texto de la Tercera Meditación de Descartes (padre fundador de la filosofía y escepticismo modernos) en el que su meditación le lleva a confesar: «reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea que yo tuviese la idea de Dios...; ese mismo Dios, digo, cuya existencia está en mí...». Por supuesto, esta confesión y recono-

cimiento de Descartes constituye la base para su prueba de la existencia de Dios, promovida por la idea de que «yo no podía haber producido la idea que tengo de Dios, pues dicha idea no puede proceder de nada que sea menos que Dios mismo» (id., págs. 619-620). Pero Cavell quiere subrayar la relevancia de esta base por sí misma, y tras sugerir que quizá esto (aducir como base de su prueba de la existencia de Dios la existencia de la idea de Dios como parte integrante de la naturaleza humana, y no basarse en la Revelación) sea lo que viene a significar la acusación de que el Dios de Descartes es meramente el Dios de los filósofos, termina diciendo:

Pero en este resumen [el pasaje de la Tercera Meditación mencionado arriba] suena también una nueva nota del tema de la necesidad, la nota de que sin la presencia de esta idea en mí mismo, y (en consecuencia) la presencia del hecho del que ella es la inscripción, mi naturaleza necesariamente no sería lo que es. (Cabe entender que la idea de Nietzsche de la muerte Dios empieza diciendo aproximada o generalmente lo mismo: la idea de Dios forma parte de (la idea de) la naturaleza humana. Si esa idea muere, muere igualmente la idea de naturaleza humana.) Por tanto, no sólo el hecho, por decirlo así, de mi existencia sino la integridad de la misma dependen de esta idea. Y por tanto, después de todo, estas meditaciones son meditaciones sobre el descubrimiento del auto-conocimiento, del descubrimiento de un yo humano por un yo humano (*Reivindicaciones*, pág. 620).

Compendiando el texto de Cavell: o somos dioses o no somos seres humanos (el problema es cómo entender, o tragarse, esto; es decir cómo aprender a vivir con ello). Por de pronto, así es como puedo entender yo que Derrida pueda concluir, de un modo algo sorprendente para mí, heredero de la filosofía moderna, en la que el tema de Dios parecía haber desaparecido, o poco menos, del filosofar, del siguiente modo: «Dios es, pues, el nombre propio de lo que nos priva de nuestra propia naturaleza, de nuestro propio nacimiento... Es la diferencia que se insinúa como mi muerte entre yo y yo.» (*op. cit.*, pág. 249)

Las hipóstasis referidas tres párrafos más arriba –dejando ahora que el último texto citado de Cavell y este último texto de Derrida se lean el uno al otro– constituyen el robo fundamental de «nuestra propia naturaleza» (Derrida), y, junto con ella, el robo de la idea de Dios en nosotros, que forma parte integrante de esa naturaleza (Cavell). Si no se lee de este modo, podría pensarse que el texto de Derrida se encuentra todavía dentro del espíritu del ateísmo, y consiguientemente de la secularización, clásicos

Pero entonces, ¿dónde nos deja todo esto a nosotros, estudiosos de, y aspirantes a, la filosofía? ¿Por dónde empezar a hacer filosofía? ¿Por dónde empieza la filosofía? Y si, como dice Cavell, la filosofía sólo existe en su descubrimiento en y por nosotros, ¿cómo se descubre la filosofía? ¿Cuándo y dónde hay filosofía? Quizá quepa especificar, en un intento de empezar a contestar a algo de lo que preguntan todas estas preguntas, algún lugar parecido al que sigue. Diría, resumiendo lo dicho hasta aquí, que intento hacer filosofía, empezar a hacerla, desde mí en estado de terapia: desde *este* yo, perdido, que soy yo. Lo que quiero o necesito ahora, es en primer lugar esta terapia. Llámese descubrimiento, llámese transformación, de mi subjetividad, de mi privacidad; o llámese auto-conciencia, su carácter negativo, y por tanto doloroso, en tanto que auto-conciencia de un yo perdido, robado. Auto-conciencia como algo distinto, a veces lo opuesto, de mi conciencia pública (las «palabras públicas» de Proust; la «conformidad» con las opiniones del grupo de Emerson, nuestro refugiarnos en las «convenciones» de Wittgenstein.) Y ver en este volverse desde la conciencia pública (así entendida, o descrita) a la auto-conciencia, en este volver a uno mismo, una oportunidad de recuperación, de despertar, de volver a nacer; una vuelta que Emerson atribuye en su ensayo «Auto-Confianza» al trabajo del genio.



Esto es, en parte, congruente con el pensamiento de Cavell y sus «ejercicios autobiográficos» (cf. *Un tono de filosofía*, cap. I); pero, en parte, pone el acento de modo distinto, pues me parece que Cavell insiste en la necesidad de terapia de la propia filosofía en primer lugar, y en función de esto estaría la dimensión autobiográfica de la misma. Quizá los dos acentos equivalgan a lo mismo, quizá mi dirección es un tanto diferente, quizá la opuesta. En todo caso no entiendo cómo hacer la segunda terapia sin hacer la primera; quizá el problema del orden no tenga ninguna importancia aquí, aunque a mí me parece que sí la tiene: pues creo que se puede intentar hacer la terapia de la filosofía, por ejemplo estudiando y comentando a Cavell, y no hacer la terapia (¿conversión?) de uno mismo, a uno mismo que, me parece, exige su filosofía. Por supuesto, también es verdad que se puede hacer esta terapia de uno y no hacer la de la filosofía; pero entonces simplemente no se hace filosofía (de ningún tipo) sino otra cosa. De modo que la pregunta por dónde o cómo empiezo a hacer filosofía ha obtenido, para decirlo en dos palabras, la siguiente respuesta tentativa: empiezo desde mí mismo; y yo soy un ser a dos bandas (¿la diferencia que se insinúa como mi muerte entre yo y yo en el texto de Derrida arriba citado?). Una positiva, que busca el placer y la satisfacción; y una negativa (que a veces llamo «el sistema de muerte», lo que Derrida denomina «Dios») que precisamente se opone a este placer, una parte que pacta por doquier con la muerte contra la vida, contra la identidad y autonomía, contra la libertad. (No hay ninguna necesidad, creo, de ver dualismo aquí. En parte porque estoy hablando de aspectos, o dimensiones, o fragmentos de mi yo, y no de partes constituyentes «substanciales» del mismo; en parte porque no tendría ninguna dificultad en admitir más de dos de estas dimensiones o fragmentos que resultasen, por ejemplo, de la combinación de estas dos.)

Así pues, más que en una concepción, o teoría, del yo, estoy interesado aquí en sugerir un posible, y plausible, inicio de la filosofía para nosotros, para mí, en nuestra época. Un inicio, que si obrado (o practicado) por nosotros, nos pudiera servir para hacer el «descubrimiento» de la filosofía por y para nosotros. Y situaba dicho comienzo en algo así como el «auto-conocimiento» o la «auto-conciencia», en la interioridad o interiorización del conocimiento. En breve: la vuelta a uno mismo, que en filosofía del lenguaje ordinario no se opone al «nosotros», sino que la idea sería, como señala Cavell, servirse uno mismo (en nombre y «representación» del «nosotros»; es decir, una manera, la manera en esta filosofía, de alcanzar la «generalidad», o universalidad, del conocimiento) como una fuente de la filosofía. Naturalmente, este inicio de la filosofía no es algo nuevo. Se encuentra en ese primer, o uno de los primeros, descubrimientos de la filosofía que son los *Diálogos* de Platon.

En *Teeteto* 154 d, se hace referencia a Eurípides como responsable de la opinión de que «no es refutable nuestra lengua y, en cambio, la mente sí lo es». Tras el asentimiento de Teeteto a esta opinión, Sócrates continúa diciendo, dando un giro al modo en que habría que seguir el diálogo, algo que me parece fundamental para lo que he estado diciendo antes. A Sócrates le parece que, para examinar la cuestión entre manos [generalizando, la cuestión del conocimiento] no es demasiado buen comienzo empezar con tales refutaciones, y así continúa diciendo: «...si tú y yo fuésemos ... sabios ... podríamos pasarnos el resto del tiempo sometiéndonos a prueba el uno al otro ... esgrimiendo argumentos contra argumentos». Hago observar que buena parte de la filosofía reciente —en particular la llamada filosofía de la mente— podría caer casi de modo literal bajo esta descripción: el cifrar el todo de la filosofía en la argumentación. «Pero ... como somos hombres comunes y corrientes», sigue diciendo Sócrates ya en 154 e, «antes que nada queremos examinar nuestros propios pensamientos en relación a sí mismos». Y tras la

aceptación por Teeteto de este nuevo modo de enfrentarse a la cuestión, Sócrates lo puntualiza, o lo remata, del siguiente modo:

Tal y como están las cosas, no tenemos más remedio que considerar de nuevo la cuestión con serenidad, ya que disponemos de mucho tiempo y no hay que enfadarse, sino examinarnos verdaderamente a nosotros mismos para ver qué son en realidad estas apariencias que se dan en nosotros.

Me ha parecido conveniente aducir este testimonio sobre el auto-conocimiento de Platón haciendo hablar a Sócrates, porque Sócrates no es ni de lejos sospechoso de menospreciar la definición o el argumento. ¿Por qué entonces los campeones contemporáneos de la filosofía argumentativa desprecian semejante conocimiento? En efecto, Platón parece dar a entender que hay «método» también en este tipo de conocimiento. ¿Qué nos dice sobre la historia de la filosofía, y sobre las «escuelas» encargadas de su transmisión, que se siga al pie de la letra a Platón en unos asuntos (por ejemplo, y además de lo dicho, en la expulsión de los poetas [de la literatura] de su república [de la filosofía]) y no en otros (por ejemplo, y además, en la dimensión terapéutica –de recuperación, de emancipación– que tiene el Mito de la Caverna? Y, lo que es más importante, ¿por qué es seguido *precisamente* en tales asuntos, y no *precisamente* en tales otros?

Y esto es lo difícil para nosotros, y es lo que podría unir la tarea de la filosofía y la literatura en un empresa común de recuperación: dar expresión a este «yo-en el mundo-con otros» (una especie de *a priori* de la filosofía de Cavell). Esto es, dar expresión a nuestra finitud nativa, a nuestro «retorno al suelo natal de la finitud» (Foucault, *op. cit.*, págs. 121-122), la vuelta a casa de Wittgenstein. Y entonces la filosofía, coincidiendo al menos en este punto con la literatura, se convierte (también) en un problema de expresión: de ponernos a nosotros mismos y a nuestro mundo en palabras. Para decirlo con términos de Cavell: recuperar nuestra propia voz en nuestra historia, que yo cuente, valga, en esa historia. Habría una advertencia que hacernos aquí a nosotros mismos. Si el robo de nuestra propia naturaleza ha tenido lugar ya, y en esa misma medida somos o tenemos «partes muertas», somos espectros que habitan el mundo como tales; si Dios deviene entonces el nombre de «nuestra muerte en vida» (Derrida, poniendo la palabra en boca de Artaud, llega a llamarlo «Satán»), entonces la tarea de recuperación (de transformación, de terapia, de salvación) se representa por sí misma como un «abrirnos camino por entre esas partes muertas» (Derrida), e intentar hacerlo «a pesar de nuestros orígenes locos» (Cavell). Y termino así porque este escrito se propone como un tímido ensayo sobre la reivindicación de Stanley Cavell de querer hacer filosofía desde la brecha, o abismo, abierta entre las dos principales tradiciones filosóficas, la llamada filosofía continental y la anglosajona. Y porque, además, lo propongo como un tributo a J. Derrida, recientemente fallecido, al filósofo y su obra que tanto ayudó a mantener despierto el espíritu crítico en filosofía siempre, hoy por ejemplo, a punto de ausentarse.

*Apéndice* Un ex alumno y amigo, que leyó una primera versión del texto anterior, me hizo la observación de que había en todo él, en general, una especie de trampa: que subyacente a lo que en él se decía se encontraba la noción de escepticismo de Cavell, que es de lo que, según este autor, habría que recuperarse. Mi respuesta fue, según la recuerdo ahora, que «no se puede hablar de todo a la vez», y que no resulta fácil resumir esa noción en unas pocas líneas, ni siquiera en unos cuantos párrafos, siendo así que se trata de una noción, o tema, que recorre toda la producción filosófica de Cavell, y que se modula o transforma según esa obra se va desarrollando y transformando. No obstante, al

releer mi escrito para ponerlo en orden en vistas a su publicación, me pareció que podría ser útil explicitar, si más no porque se trata de un autor, Cavell, de reciente introducción en nuestro país, y por tanto todavía, creo, no muy conocido. No sé si lo mismo sería aplicable a Derrida. Por de pronto hay una diferencia en este sentido: hace más tiempo que sus obras han sido traducidas al castellano que las de Cavell. Pero de todos modos, si es que fuera necesario explicitar algunos supuestos para el caso de lo que aquí he dicho sobre Derrida, estoy seguro de que en nuestro país hay muchos más preparados que yo para hacerlo; yo conozco al menos a uno. En un intento, pues, de resumir lo que seguramente es irresumible voy ofrecer una descripción, lo más sucinta y clara que pueda, de lo que a mi entender es la noción de escepticismo en Cavell.

Creo que lo que resulta más difícil, desconcertante e incluso irritante en el tratamiento que hace Cavell del escepticismo es su idea de que las así llamadas refutaciones del escepticismo son ellas mismas también escépticas. «También», quiero decir, por relación al momento propiamente dicho de la «duda» escéptica, que es lo que la mayoría de nosotros, herederos de la filosofía moderna, entendemos propiamente (*sensu stricto*), como escepticismo. La idea de Cavell parece ser que hay cosas –como el mundo, o el lenguaje (ver las líneas del *Teeteto* aducidas anteriormente), o nuestra separación de los otros– que existen «por ninguna razón» (¿por qué el ser y no la nada, [de Heidegger]?). Entonces, si se acepta el desafío del escéptico de que no podemos conocer la existencia de tales cosas y se propone, en respuesta a tal desafío, una teoría para probar su existencia suponiendo que con ella hemos refutado al escéptico, el escéptico (el escéptico en nosotros) ha realizado ya con esto su trabajo: llevarnos a desear probar (y además con certeza) lo que no admite prueba; y por tanto las supuestas pruebas así ofrecidas lo serán, caso que sean algo, de otra cosa que, por ejemplo, del mundo. El mundo, «nuestro» mundo se desvanece en el proceso de dar semejantes pruebas.

¿Pero cómo puede ser esto así? Es decir, ¿cómo puede una respuesta teórica al escepticismo equivaler ella misma a escepticismo? Normalmente, en la filosofía tradicional, parecía bastante claro qué era el escepticismo y quién es escéptico: el escepticismo afirma, generalizando ahora, que no tenemos conocimiento (cierto) alguno sobre el mundo y los objetos del mundo exterior; o que no sabemos qué ocurre dentro (de la mente) del otro, sólo conocemos su conducta. Pienso que, para mis propósitos en este escrito, será suficiente con ofrecer un par de ejemplos clásicos a modo de ilustración de una respuesta a las preguntas iniciales de este párrafo.

Como es bien sabido, bajo la presión escéptica, ha habido corrientes filosóficas modernas, como el positivismo y el conductismo antes aludidos, dispuestas a aceptar y defender prácticamente la totalidad de lo que dice el escéptico en sus negaciones de conocimiento, en vistas a salvar de dichas negaciones un núcleo firme, por muy restringido que fuese, de conocimiento, llamado por ellos, científico. Por ejemplo, en una de sus versiones, el positivista afirmará: cierto, no tenemos conocimiento de si existen objetos físicos, sólo podemos estar seguros de nuestros propios «sense-data» (y de las ulteriores «construcciones» que podamos elaborar a partir de ellos). En el caso de las posiciones metafísicas, se admite de entrada que sabemos mucho más de lo que el escéptico tradicional (lo que he llamado el «momento de la duda escéptica») está dispuesto a negar que sabemos. En su proceso de «demostrar» este conocimiento, el metafísico llega a proponer entidades –como las Ideas platónicas, o alguna versión de tales ideas, las sustancias de Descartes (incluido Dios en su prueba de la existencia de Dios), o las mónadas de Leib-

niz— que tienen una dudosa relación, tienen poco que ver y se parecen aún menos, con nuestro mundo ordinario, con el mundo de objetos y personas comúnmente compartido. (Cf. para estos y otros ejemplos, H. Putnam, «Introducción», en Cohen, Guyer, Putnam (eds.): *Pursuits of Reason*, VII-XII) El mundo resultante de tales pruebas y demostraciones es siempre un mundo teóricamente «construido», y la tarea posterior, obsesiva, del epistemólogo será cómo volver a enganchar, o conectar, el mundo así construido con el mundo real (problema de la referencia en la filosofía moderna). Podría ser conveniente consultar en este punto, para un mayor refinamiento, los pasajes de la parte II, cap. 8 de *Reivindicaciones de la razón*, págs. 305-10, que caen bajo el epígrafe «La conclusión del filósofo [escéptico] no es un descubrimiento».

A modo de una somera conclusión de lo dicho en el párrafo anterior podríamos decir ahora lo siguiente. Tanto el escepticismo (el escéptico) como las refutaciones del escepticismo (sus oponentes) niegan (aunque de modo diferente) el «mundo ordinario»; *este* mundo es sobre lo que estos dos bandos rivales son escépticos. El escepticismo, como aparece en la obra de Cavell, surge de una «decepción» con el lenguaje y conocimiento «humano», ordinario, que empujan al escéptico a buscar soluciones *fuera de ellos*, fuera de «lo humano». Esta maniobra lleva a la infravaloración (negación, huida, escapada) filosófica de lo ordinario, a un empobrecimiento, degradación, y en definitiva pérdida, de lo ordinario, que es la única perspectiva que nos está disponible a los humanos. Esta pérdida del mundo y lenguaje (conocimiento) humanos, y la consecuente «degradación» o pérdida de la posición humana, es lo que entiende Cavell por escepticismo; y de lo que su obra, como ya he dicho, invita a recuperarse (terapia). Ya veo perfilándose la objeción: la teoría, por muy metafísica que sea, constituye también una actividad humana. Respuesta: sí, negar lo humano es, también, humano. Y si alguien me hiciese ahora la observación de que subyacente a este Apéndice, o a todo el escrito, se encuentra implícita la noción de «lo ordinario», le contestaría que no puede decirse todo de una sola vez; y que resulta difícil, si no imposible, etc.

## Referencias bibliográficas

CAVELL, S., *Reivindicaciones de la razón*, Madrid, Síntesis, 2003.

— *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*, Madrid, Visor; la balsa de la Medusa, 2002.

— «Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's *Investigations*», en *Philosophical Passages*, Oxford, Basil Blackwell, 1995.

— «Silences Noises Voices», en J. Floyd y S. Shie (eds.) *Futur Pasts*, Oxford, 2001.

DERRIDA, J., «La palabra soplada», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

— «Freud y la escena de la escritura», id.

— *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-Textos, (1985)-1995.

EMERSON, R.W., «Auto-Confianza» (traducido como «La confianza en uno mismo» en *Ralph Waldo Emerson. Ensayos*, Madrid, Espasa Calpe. Colección Austral, 2001).

FOUCAULT, M., «El "no" del padre», en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.

MELVILLE, Stephen, *Philosophy Beside Itself: On Deconstruction and Modernism*, University of Minnesota Press, 1988.

PLATÓN, *Teeteto*, en *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, 1992.

PUTNAM, H., «Introducción», en T. Cohen, P. Guyer y H. Putnam (eds.): *Pursuits of Reason. Essays in honor of Stanley Cavell*, aparecido en *Philosophical Inquiries*, Texas Tech University Press, 1993.

WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, UNAM/Crítica, 1988.