

Instrucciones para arrojar una escalera (Wittgenstein y Santayana sobre el escepticismo)*

ÁNGEL MANUEL FAERNA

Si en algo se distinguen las proposiciones filosóficas de las científicas, es en que las primeras no llegan nunca a independizarse en su significado de la tortuosa reflexión que condujo a su autor hacia ellas. Para entender la afirmación de un científico, basta con entender los términos en que viene formulada; en cambio, para saber qué quiso decir un filósofo, necesitamos conocer las razones que lo llevaron a decirlo. De ahí la tantas veces señalada imposibilidad de separar el estudio de la filosofía del de la historia de la filosofía, y la obligación siempre insoslayable de conocer a los filósofos en sus textos (idealmente, en todos sus textos aun cuando la tarea hermenéutica se circunscriba a uno solo de ellos). Nada parecido sucede con la ciencia, donde se puede alcanzar perfecta competencia en el manejo de una teoría determinada sin mayor información sobre el modo en que fue originalmente construida, o incluso a partir de una presentación diferente a la que le dio su autor. Por eso también, el fenómeno no del todo infrecuente de los hallazgos paralelos e independientes de una misma idea por parte de dos o más científicos resulta impensable en filosofía: pues esa idea difícilmente será la misma si atendemos al conjunto de sus intenciones e implicaciones últimas, que sólo se revelan en el proceso de su formación.

Viene esto al caso de las afinidades que Michael Hodges y John Lachs han explorado entre dos filósofos de perfil tan diferente como Ludwig Wittgenstein y George Santayana. [Michael P. Hodges y John Lachs, *Thinking in the Ruins. Wittgenstein and Santayana-*

na on Contingency. Nashville, Vanderbilt University Press, 2000, [TR]]. Por un lado, su trabajo resulta iluminador en la medida en que pone de manifiesto puntos de convergencia realmente significativos en el pensamiento de quienes, a primera vista, se diría que son “candidatos improbables a un estudio comparativo” [TR, p. 1]. Si además, como aquí sucede, se ofrece una lectura en clave histórico-cultural de esas similitudes, la hipótesis se vuelve tanto más plausible porque no hace sino reafirmar el hecho, no menos indiscutible a estas alturas, de que toda filosofía es hija de su tiempo. Pero, por otro lado, existe el riesgo asociado de que, llevados por el interés del nexo hallado, se desdibujen ante nosotros las diferencias internas que hacen de toda filosofía verdaderamente original —adjetivo que nadie regateará a la obra de Wittgenstein ni a la de Santayana— un producto irrepetible, o de que esas diferencias se rebajen a la condición de meras idiosincrasias, a pura apariencia. Los hijos de un mismo tiempo siguen teniendo una voz propia que los hace singulares aun dentro de su común filiación. Sin restarle mérito, pues, al ejercicio ensayado por Hodges y Lachs, que enriquece nuestra comprensión de ese tiempo al aproximar plasmaciones filosóficas cuyas aparentemente desconectadas, insistiremos aquí en la disparidad de voces que Santayana y Wittgenstein, pese a todo, le prestaron, y ello mediante el examen de una de las “ideas sorprendentemente similares” [TR, p. xii] que los autores detectan en ambos filósofos.

En relación con la problemática moderna del conocimiento, o más bien con los aspectos de ésta que vienen planteados en lo que se conoce como “el reto escéptico”, tanto el Wittgenstein de *Sobre la certeza* como el Santayana de *Escepticismo y fe animal* coincidieron en una serie de importantes tesis: a) que no hay un “primer principio” para el examen crítico de las creencias; b) que el fundamento último de las prácticas por las que establecemos cuáles de esas creencias aceptamos como verdaderas no es de naturaleza intelectual; c) que la imagen del mundo del sentido común es correcta en todo lo esencial; d) que el escepticismo surge de imponer unas de-

mandas equivocadas sobre nuestras prácticas cognoscitivas, que éstas no pueden ni necesitan satisfacer.

Podemos convenir en que, hasta donde alcanzan estas tesis, Wittgenstein y Santayana sostuvieron ideas parecidas sobre cómo responder a la pregunta que el escéptico plantea en torno a la justificación última del conocimiento. Bien es verdad que, tomadas por separado, esas ideas se pueden encontrar en otros muchos y variados filósofos;¹ no obstante, podría ser que la coincidencia en todas ellas simultáneamente indicara que Santayana y Wittgenstein estaban pensando *en lo mismo* respecto de la problemática general del escepticismo, y en efecto así parecen creerlo Hodges y Lachs:

A Santayana el escepticismo le parece tan deficiente como a Wittgenstein, y por razones estrechamente relacionadas. Su ataque no se centra en el lenguaje empleado para formular las dudas escépticas, sino en el criterio por el que el escéptico condena por inadecuado todo pretendido conocimiento. Su estrategia consiste en permitir todas las preguntas escépticas para de ese modo mostrar que un escepticismo riguroso, aunque irrefutable en sus propios términos, se reduce a sí mismo al silencio. Curiosamente, aunque la estrategia de Wittgenstein es impedir que los escépticos usen las nociones claves que necesitan para formular sus fulminantes preguntas, concede que, hecha su jugada, su posición se vuelve irrefutable. Por tanto, si bien uno rechaza el punto de partida de la duda absoluta y el otro empuja ese programa hasta su autodestrucción, ambos coinciden en que el escepticismo no puede ser derrotado en su propio terreno, y si al final fracasa es sólo porque es incompatible con la acción o con las prácticas que constituyen nuestras vidas [*TR*, pp. 26-27].

Lo más llamativo de este pasaje es que, aun cuando expresa de manera perfectamente nítida lo diferente —y aun diríamos, lo opuesto— de las estrategias de Wittgenstein y Santayana en relación con el escepticismo, no parece concederle a esa diferencia ningún significado especial toda vez que el resultado perseguido es el mismo: des-

terror al escéptico y restituir la perspectiva del sentido común. Sin embargo, la distinta elección de las armas encierra bastante más que una mera decisión instrumental, y sus efectos también distan mucho de ser equivalentes. Pero, antes de entrar en ello, permítasenos despejar un malentendido que podría derivarse del párrafo recién citado. Si fuera cierto que tanto Wittgenstein como Santayana reconocieron la irrefutabilidad del escéptico “en sus propios términos” y su invencibilidad “en su propio terreno”, ninguno de ellos habría ido un paso más allá de la posición clásica de Hume a este respecto. Sin embargo, si la contribución de ambos a la problemática del escepticismo tiene algún valor, es precisamente el de haber desbloqueado la situación de *impasse* a que conduce el diagnóstico humeano: la razón cae derrotada ante el escéptico, pero las razones de éste se muestran a su vez impotentes ante los imperativos de nuestra constitución psicológica natural.² En el caso de Wittgenstein, y como bien señalan Hodges y Lachs, la victoria del escéptico *en el terreno de las razones* se ve truncada al quedar privado de las nociones (creer, dudar, saber, justificar, etc.) sin las cuales le resultaría imposible formular siquiera sus preguntas; y ello porque cualquier uso inteligible de tales nociones presupone todo lo que el escéptico se propone cuestionar. De esta forma, el escéptico no puede ser irrefutable *en sus propios términos*, sencillamente porque ha quedado desprovisto de ellos.³

Por lo que respecta a Santayana, el descuido es más grave porque delata una incompreensión de la fuerza propiamente *lógica* de su argumento. Es cierto que señaló repetidamente la imposibilidad intrínseca de traducir la actitud escéptica radical en compromiso práctico, y esto había de constituir una objeción definitiva para quien, como él, consideraba que ninguna filosofía puede ser verdadera si, para empezar, uno no puede vivir conforme a ella. Pero, una vez más, esto no es más que repetir el dictamen de Hume, al que precisamente Santayana acusó de devolvernos “un cheque sin fondos” al restituir un conocimiento supuestamente clarificado pero sobre el que habrá de pesar para siempre la sombra de la duda escéptica.⁴ Y, por otro lado, es muy discutible que la propia actitud vital de Santa-

yana no pueda describirse como profundamente escéptica, lo que, volviendo del revés el razonamiento, probaría el carácter igualmente escéptico de su filosofía. Ciertamente, hay momentos en los que, rozando la paradoja, afirma simultáneamente la falsedad del escepticismo y su inestimable valor para la salud del espíritu:

El escepticismo puede [...] llevarse al punto de negar el cambio y la memoria, así como la realidad de todos los hechos. Este dogma escéptico sería con seguridad falso, porque el propio dogma tendría que ser sostenido, y ese suceso sería un hecho y una existencia: y al formular su dogma el escéptico discurre, vacila y vive en el acto mismo de contrastar una afirmación con otra —todo lo cual es existir, y con ganas—. [...] Hay ciertos motivos [...] que hacen de este escepticismo extremo algo precioso para la mente espiritual, como santuario en el que protegerse de ilusiones más groseras. [*SAF*, pp. 40-41].

Si algo es seguro, es que el papel que desempeña el escepticismo en el pensamiento de Santayana no se puede describir en términos simples —es decir, en los simples términos de aceptación o rechazo—, aunque tampoco se trata por ello de un papel equívoco; todo lo que se requiere es prestar atención a las *razones* que esgrime ante él, y a dónde conducen exactamente.

Que sus razones no son las de Wittgenstein queda suficientemente claro en el párrafo de Hodges y Lachs citado más arriba. La estrategia wittgensteiniana consiste en abortar las preguntas escépticas mediante dos movimientos: 1) mostrar que se sitúan en un nivel de reflexión abstracto y descontextualizado; y 2) cuestionar, desde la teoría de los juegos de lenguaje, que los términos epistémicos que figuran en dichas preguntas posean algún significado en ese nivel (obviamente, esto hace que el argumento funcione sólo si se acepta la concepción del significado implícita en la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein). Santayana, en cambio, no le pide al escéptico que acredite previamente su “derecho” a emplear este o aquel término, ni censura lo que Hodges y Lachs denominan el

“uso típicamente filosófico” de las palabras en el que se presupone la “perspectiva cartesiana” de una mente aislada, privada y separada de cualesquiera “efectos prácticos” [*TR*, p. 24 y, en la misma página, nota 13]. Lejos de ello, precisamente en esto consiste para él la “vida del espíritu”, o al menos es uno de los privilegios que se le conceden a éste en su libre ejercicio de reflexión, o en su especulación “irresponsable” [*SAF*, pp. 104-105]. De donde se sigue, no sólo una evidente discrepancia entre ambos respecto a la forma de significar del lenguaje,⁵ sino, lo que es mucho más importante, un distanciamiento radical respecto de la naturaleza misma de la actividad filosófica. En realidad, sería difícil encontrar dos pensadores más opuestos en este punto: la infatigable lucha de Wittgenstein contra el “hechizo filosófico del lenguaje”, que obstruye nuestro modo natural de relacionarnos con el mundo y es fuente de continuos desasosiegos, frente a la no menos infatigable búsqueda por parte de Santayana de los momentos en que el pensamiento se emancipa de “lo existente”, abandona todo instinto práctico y se recrea en la contemplación de sus propias creaciones.

Coherentemente con ello, pues, Santayana se embarca en ese ejercicio de criticismo escéptico que no requiere más justificación para ser emprendido que la natural aspiración del espíritu a comprenderse a sí mismo en la reflexión. Conviene subrayar esto no sólo como elemento diferenciador respecto del planteamiento de Wittgenstein (para quien dicho embarque significa ya caer en la trampa que el escéptico nos tiende), sino porque es crucial para la correcta interpretación del discurso de Santayana: discurso que es, de principio a fin, *especulativo*. Lo es “de principio” por el propio carácter especulativo de la duda escéptica, que no surge de ningún conflicto en ese comercio con las cosas en que estamos envueltos y del cual se ocupan la ciencia y las artes.⁶ Y lo es “hasta el fin” porque la reafirmación de la “fe animal” a que el ejercicio conduce en última instancia —es decir, la liberación del escepticismo y su sustitución por la visión de sentido común— *tiene exactamente el mismo carácter ocioso, superfluo y gratuito*. En efecto, ni la suspensión de esa fe, que se ma-

terializa en la duda escéptica, ni su recuperación última, que supone la liquidación de aquélla, son necesarias ni útiles para la vida; son, tanto una como otra, productos de una “imaginación reflexiva” que discurre en paralelo a la existencia animal sin afectarla ni verse afectada por ella. Esto es justamente lo que le permite decir a Santayana —ahora en las antípodas, se podría decir, de Wittgenstein— que la fe animal y el escepticismo no se excluyen mutuamente, que “admitir que nada de lo dado existe [escepticismo] no es incompatible con creer en cosas no dadas [fe animal]”⁷

Cualquiera que sea, entonces, el retorno al sentido común que Santayana nos ofrezca al final del viaje, habrá de tener por fuerza un significado distinto a lo que propone Wittgenstein. Y, desde luego, su argumento contra el escéptico deberá buscar otros caminos, toda vez que la mera *constancia* de que estamos instalados en la fe animal carece ahora de fuerza refutatoria.⁸ En el caso de Wittgenstein, esa fuerza derivaba de la vinculación *lógica* que previamente había establecido entre la significatividad de ciertas proposiciones y el puro darse de ciertas prácticas, de forma que ya no era posible cuestionar con sentido la legitimidad de tales prácticas mediante una simple fórmula verbal.⁹ Pero Santayana ha reconocido el derecho del escéptico a formular sus preguntas aun si ninguna práctica lograra darles sentido, y con ello se cierra a sí mismo la puerta para una réplica en la misma o parecida línea.

La réplica por la que opta es, ya lo hemos dicho, estrictamente especulativa. El argumento de Santayana, a diferencia del wittgensteiniano, no nos devuelve a la situación inicial, es decir, al punto en el que estábamos antes de que el escéptico tuviera la mala idea de abrir la boca (precisamente porque lo que viene a decir Wittgenstein es que de ella no alcanzó a salir nada); al contrario, hace avanzar la especulación todavía un paso más allá de donde se detuvo el escepticismo, dejando a éste atrás pero, por lo mismo, aumentando la distancia respecto de la situación de partida. Esa situación, pre-reflexiva, era la fe animal como asunción permanente de nuestro dinamismo psíquico —quizá, como “creencia” en sentido orteguiano, sólo que

en un nivel mucho más radical—; culminado y superado el trance escéptico, alcanzamos la atalaya reflexiva, esclarecida, que ilumina esa fe animal en su condición de *fe*.¹⁰

El argumento de Santayana, que cabe tipificar como una “auto-crítica del criticismo”, se resume en lo siguiente. Siguiendo la lógica del escéptico, que decide no hacer la menor concesión a todo lo que no sea certeza absoluta (lo que para él significa algo así como una *presencia* ante la que la mente ya no puede retroceder), negamos el asentimiento a todo lo que puede ser puesto en duda, vale decir, a todo lo que pueda ser interpretado como una proyección que trasciende lo estrictamente dado en su estricto modo de darse. Sucesivamente van cayendo bajo la rueda implacable de la pregunta “¿puedo dudar de que esto exista?” todo género de creencias, el propio mundo físico, la experiencia del cambio, la unidad del yo, la contraposición misma sujeto-objeto, hasta desembocar en el célebre “solipsismo del momento presente”.¹¹ Es éste un estado en el que toda actitud proposicional hacia lo inmediatamente dado en la conciencia, así como cualquier posible relación suya con algo distinto, han desaparecido por completo; un estado en el que la realidad se ha reducido a un solo punto sin dimensiones, sin significado, un mero “aparecer” que no muestra nada, ni sugiere nada, ni forma parte de nada. Sólo después de volver de ese lugar podríamos siquiera asignarle un nombre, ya que mientras se permanece en él no hay nada que decir, pues no hay material que articular en un juicio, ni nada con que decirlo, pues no quedan conceptos ni significados con los que generar un discurso. El ejercicio sostenido de este férreo criticismo anula, por tanto, toda actividad del espíritu que no sea la de la mera contemplación muda, extática, de las “esencias”.¹²

¿Y bien? Se podría pensar que esto representa el triunfo del escéptico. O se podría pensar, con Hodges y Lachs, que representa su derrota porque semejante estado viene desmentido a cada paso por los actos cotidianos de quien dedica su ocio a tan vertiginosas especulaciones: “aunque profesamos dudar de la existencia de otras personas, conversamos alegremente con ellas. Decimos que no po-

demos *saber* que en la casa hay un frigorífico, y aun así logramos encontrarlo si queremos picar algo a medianoche” [TR, p. 31]. Pero Santayana no piensa ninguna de las dos cosas. La segunda, en particular, pierde de vista por completo el registro especulativo en que él sitúa la discusión (confundiendo, quizá, de paso su característica ironía con algo más parecido a la frivolidad) y arruina, como decía-mos al principio, la potencia lógica de su argumento. Pues lo que des-enmascara al escéptico no es, si se nos permite decirlo así, que *encuentre* el frigorífico a medianoche (un acto), sino que *diga* que no podemos saber si lo hay (una afirmación). Todo lo que antes hemos llamado “el comercio con las cosas”, incluidos los electrodomésticos, está en suspenso desde el mismo momento en que dio comienzo el ejercicio especulativo; ése fue el precio que Santayana hubo de pagar por prestarse al tipo de juego en el que Wittgenstein se negó a entrar. Lo único que permanece intacto es la libertad de la mente especulativa para alimentar su propio movimiento interno, pero también su obligación de seguir impávida ese movimiento allá donde la lleve, sin traicionarse a sí misma.¹³ Y el escéptico se traiciona, o es deshonesto, cuando, llevado al extremo del solipsismo del momento presente, se permite afirmar algo: a saber, que no podemos conocer.

Este argumento, que produce una engañosa sensación de trivialidad, tiene la virtud de sacar a la superficie un aspecto de la estrategia escéptica que rara vez, si es que alguna, se ha señalado: hacer pasar subrepticamente la duda por conocimiento.¹⁴ La discusión epistemológica gira continuamente sobre las dudas y preguntas del escéptico, y una parte importante de los argumentos que se esgrimen contra él —destacadamente los de Wittgenstein— cuestionan si tales dudas y preguntas son posibles. Para Santayana, en cambio, la cuestión es más bien si es posible la *respuesta* escéptica, porque, por más que su contenido sea enteramente negativo, el escepticismo sólo tiene relevancia epistemológica, sólo es una figura de la imaginación reflexiva, bajo la forma de *tesis*, de afirmación, y con ello se obliga a renunciar a la radicalidad que pretende:

El escéptico se cree sagaz, y a menudo lo es; su intelecto, como el intelecto al que critica, puede captar algún indicio del verdadero funcionamiento y conexión de las cosas; puede haber calado en una verdad de la naturaleza oculta bajo las ilusiones vigentes. Como su criticismo, por tanto, puede ser cierto, y su duda estar bien fundada, se trata ciertamente de aserciones; y si es sinceramente un escéptico, serán aserciones que él está dispuesto a sostener con obstinación. Por consiguiente, el escepticismo es una forma de creencia. No se puede abandonar el dogma, sólo puede revisarse a la luz de algún otro dogma más elemental del que al escéptico aún no se le haya ocurrido dudar; y puede tener razón en su criticismo punto por punto, salvo si imagina que su criticismo es radical y que es por completo un escéptico. [*SAF*, pp. 8-9].

De ahí que, en aras de su propia coherencia, el razonamiento crítico deba culminar en un momento final de *autocrítica*, esto es, de reconocimiento de su propia incapacidad para reconstruir un “orden lógico de las razones” que no descansa en supuesto alguno; o, en palabras de Hodges y Lachs, de “reconocimiento de que una filosofía honesta exige estándares distintos a los de la certeza absoluta” [*TR*, p. 10].

Con ello el razonamiento crítico alcanza también plena *autoconciencia* de su condición especulativa, como mero “juego de espejos lógicos” que, lejos de los viejos sueños de omnisciencia, postula un suelo que lo haga existir:

El criticismo no es más que un ejercicio de la imaginación reflexiva en el plano de la psicología literaria, una reverberación de esa fe en la naturaleza que él niega; y al instalarme en el criticismo como si fuera algo más que una perspectiva subjetiva o un juego de espejos lógico, estaría renunciando a toda filosofía seria. La filosofía no es nada si no es honesta; y la actitud crítica, cuando se niega a reposar, en algún punto, en la fe vulgar, inhibe toda creencia, niega toda pretensión de conocimiento y se convierte en deshonesto; *porque ella misma pretende conocer*. [*SAF*, p. 187 (el subrayado es mío)].

Por este camino Santayana va a parar a la misma conclusión que Wittgenstein resumió magistralmente en uno de los aforismos más conocidos de *Sobre la certeza*: “lo difícil es encontrar el *principio*. O mejor: es difícil comenzar desde el principio. Y no intentar retroceder aún más” [ed. cit., § 471 (he alterado ligeramente la traducción)]. Esto vale tanto como la afirmación con la que Santayana tituló el primer capítulo de *Escepticismo y fe animal*: “no hay un primer principio de criticismo”. Sin embargo, debería estar claro a estas alturas lo distinta que fue también la relación de cada uno de ellos con el escepticismo, y la diferente huella que su trato con él pudo dejar en sus respectivas filosofías. Por lo que hace a Wittgenstein, y en ese espíritu suyo tan característico de que la filosofía “deja todo como está”, [Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, UNAM / Crítica, 1988, I, § 124, p. 129] la duda escéptica sólo representó una muestra más de cómo perdemos el rumbo cuando sacamos a las palabras de sus usos y contextos cotidianos, y de cómo esos usos y contextos se bastan a sí mismos y son, de alguna forma, autotransparentes. Sacudirse la duda escéptica no es sino retornar a la sensatez de los hombres que no filosofan, despertar de un mal sueño o curarse de una enfermedad. Para Santayana, en cambio, del escepticismo no se vuelve nunca, aunque tampoco sea posible instalarse en él;¹⁵ la cuestión no es aceptarlo o rechazarlo, sino trascenderlo. La autocrítica del criticismo permite levantar el embargo que la especulación había impuesto sobre la fe animal y abrazar de nuevo esa creencia sin incurrir en un dogma *acrítico*. Pero esto no quiere decir que, para la reflexión, la fe animal no vaya a ser ya para siempre un *dogma*; al contrario, ésa es la razón de que Santayana la denomine “fe”: el dogma de fe de nuestra condición como seres naturales. Pero es una fe a la que el filósofo honrado debe volver una vez que ha satisfecho sus obligaciones para con el criticismo y ha asumido reflexivamente sus límites. De ahí en adelante, el filósofo sabrá que no vive en la sensatez, sino en una “locura normal”.¹⁶

De alguna forma, Santayana replica al escéptico con un aforismo simétrico al de Wittgenstein: “También es difícil encontrar el final.

O mejor: es difícil terminar en el final. Y no intentar avanzar aún más”. Ese paso de más, que ya es un paso en falso, consiste en tratar de convertir la escalada a la cumbre del escepticismo en premisa de una doctrina, como si en el último peldaño nos aguardara por fin una *verdad* (¿cabe mayor contrasentido en un escéptico?). El paso es en falso porque el pie ya no encuentra más peldaños. El último gesto de la ascensión no puede ser otro que arrojar la escalera que hemos utilizado. Aun si, como quiere Wittgenstein, las preguntas del escéptico son sinsentidos, tienen la extraña propiedad de hacernos “ver correctamente el mundo”.

Facultad de Humanidades
Universidad de Castilla-La Mancha
Plaza Padilla 4, E-445071, Toledo
E-mail: Angel.Faerna@uclm.es

NOTAS

¹ * Una versión más amplia de este trabajo aparecerá próximamente, con el título de “El escéptico reconciliado”, como contribución a una obra colectiva sobre Santayana coordinada por Jacobo Muñoz y Francisco José Martín para la editorial Biblioteca Nueva.

Que no existe un punto de vista externo al propio conocimiento natural desde el que sancionar la validez de éste fue sugerido también por Otto Neurath y por W.v.O. Quine, y en general por todos los naturalistas epistemológicos; que las creencias no pueden reconstruirse según un cartesiano “orden lógico de las razones” ya fue señalado muy tempranamente por Charles S. Peirce y por William James; la reivindicación de la imagen del mundo del sentido común se halla igualmente en muchos autores, desde los de la escuela escocesa que lleva ese nombre hasta G. E. Moore, pasando por el propio Peirce; que la hipótesis escéptica constituye una suerte de malentendido sobre el funcionamiento real de nuestras categorías epistémicas es una idea que comparten quienes adoptan lo que Michael Williams ha llamado un “enfoque diagnóstico” sobre el escepticismo [cf. Michael Williams, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Princeton, Princeton University Press, 1996;

pp. xv-xvi]. Sin duda, en ciertos casos los autores que sostienen alguna de estas ideas lo hacen en parte por influjo del propio Wittgenstein (no tanto, seguramente, de Santayana).

² Como es sabido, tal es la posición de Hume en la parte IV del libro I del *Tratado sobre la naturaleza humana*, en cuya línea se han situado luego otros muchos filósofos, como Bertrand Russell: “El escepticismo, aunque lógicamente impecable, es psicológicamente imposible” [Bertrand Russell, *El conocimiento humano*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992; p. 9].

³ Hodges y Lachs lo habían establecido inequívocamente así apenas unas páginas atrás; [véase *TR*, p. 23]. Por mor de la brevedad, omito los pormenores del argumento anti-esceptico de Wittgenstein; además de ser suficientemente conocidos, se exponen con gran claridad y competencia en la contribución de Luis M. Valdés Villanueva a este mismo número (en cambio, mi interpretación del argumento de Santayana difiere de la suya, como se comprobará en lo que sigue).

⁴ [Véase Santayana, *Scepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy*, New York, Charles Scribner's Sons, 1923, p. 293] (cito en adelante esta obra con la sigla *SAF* seguida del número de página correspondiente a la edición original; la traducción de los pasajes citados es siempre mía). La misma crítica se dirige allí a Kant.

⁵ Por implicación, obviamente, ya que Santayana no desarrolló una filosofía del lenguaje explícita. En lo tocante a esta cuestión, mi conjetura es que se habría alineado con quienes opinan que las preguntas del escéptico son tan sencillas de entender, que cualquier análisis semántico que pretenda establecer su ininteligibilidad será por fuerza más dudoso. Es lo que Michael Williams ha denominado, en el mismo libro antes citado, el “dilema del epistemólogo”: “El propio hecho de que una teoría contradiga algo mucho más atractivo desde el punto de vista intuitivo que ella misma, a la larga siempre le impedirá ser convincente. Esto resulta especialmente claro cuando se invocan teorías del significado para negar la inteligibilidad de las tesis escépticas. Nuestra impresión de que *sí* entendemos al escéptico [...] terminará erosionando el crédito de las teorías de las que se deduce que no le entendemos” [Williams (1996), cit. en nota 1, p. 18].

⁶ En la ciencia y las artes, las cosas nos interesan “por lo que hacen, no por lo que son”, y en ellas nuestra preocupación es “reemplazar hasta donde sea posible el imperio del azar por el imperio del hombre sobre las circunstancias” [*SAF*, p. 104]. Ése sería el ámbito de lo que Peirce llamó “dudas reales”, que son las únicas que pueden poner en marcha una verdadera investigación [véase, por ejemplo, “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, en Ch. S. Peirce, *El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*; ed. de José Vericat. Barcelona, Crítica, 1988; pp. 88-122]; por lo demás, la diferencia entre lo que las cosas “hacen” y lo

que “son” le habría parecido el colmo de los desatinos al viejo pragmatista. Dicho sea de paso, el tratamiento wittgensteiniano del problema de la duda encontraría un aliado mucho mejor en Peirce que en Santayana; para éste último, la dimensión psicológica de la duda es filosóficamente irrelevante, justamente porque involucra a la *psique*, no al *espíritu*. El lector no familiarizado con el peculiar léxico de Santayana o, en general, con su sistema de filosofía, encontrará una guía segura en el reciente libro de Daniel Moreno, *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida*. Madrid, Trotta, 2007.

⁷ “En consecuencia, el escepticismo total no es incongruente con la fe animal; admitir que nada de lo dado existe no es incompatible con creer en cosas no dadas. Puedo ceder a la persuasión del instinto, y practicar las artes con humilde confianza, sin abdicar en lo más mínimo del más riguroso criticismo del conocimiento y sin hipostasiar ningún dato de los sentidos o la fantasía. [...] Que [las] cosas externas existen, que yo mismo existo y vivo más o menos prósperamente entre ellas, es una fe no fundada en la razón sino precipitada en la acción, así como en ese propósito que la percepción contiene y que no es otra cosa que acción virtual. Esta fe, que sería deshonesto no confesar que comparto, no hace violencia alguna a un análisis escéptico de la experiencia; al contrario, se aprovecha de dicho análisis para interpretar esta volátil experiencia como hacen y deben hacer todos los animales, como un conjunto de símbolos que remiten a existencias que no pueden entrar en la experiencia y que, al no ser elementos del conocimiento, ningún análisis del conocimiento puede tocar” [*SAF*, pp. 105-106].

⁸ Para Santayana, la fe animal es impotente contra las especulaciones del escéptico justamente porque esa fe no es de ninguna manera fruto de la especulación. A riesgo de pecar de reiterativo, insistiré una vez más en que el desdoblamiento en esos dos niveles —el de la “actitud natural”, por decirlo con Husserl, y el de la “imaginación reflexiva”— es vital para interpretar las tesis de Santayana.

⁹ Para Wittgenstein, hay proposiciones —en las que viene a expresarse lo que Santayana denomina “fe animal”— “que en el sistema de nuestras proposiciones empíricas desempeñan un papel lógico bien particular” [Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988, § 136]; ese papel lógico consiste en servir como definiciones implícitas de un juego de lenguaje, y “es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego de lenguaje” [Wittgenstein (1988), § 204].

¹⁰ El camino más corto para hacerse cargo del abismo que separa a Santayana de Wittgenstein es meditar un instante sobre las implicaciones de la expresión “fe animal”. Sin ser una expresión escéptica, tampoco podría usarla quien no hubiera extraído una cierta lección del escepticismo, para lo cual es imprescindible no considerarlo un sinsentido. En ningún otro lugar como aquí puede decirse que Santayana no eligió las palabras al azar.

¹¹ Hodges y Lachs sintetizan muy bien este proceso y su desembocadura en el solipsismo del momento presente [TR, pp. 27-30], que ocupa los capítulos III a VII de *Escepticismo y fe animal*.

¹² En efecto, Hodges y Lachs reconocen [TR, p. 10] como una de las lecciones que Santayana extrae del trance escéptico el reconocimiento del reino de la esencia como distinto al de la existencia.

¹³ “La necesidad bruta de creer algo mientras la vida dure no justifica ninguna creencia en particular; ni me garantiza que, por esa razón misma, no pudiera ser más seguro y más cuerdo no vivir. Estar muerto y no tener opiniones no sería, ciertamente, descubrir la verdad; pero si todas las opiniones son necesariamente falsas, al menos sería no pecar contra el honor intelectual. De modo que llevaré el escepticismo tan lejos como me sea lógicamente posible, e intentaré limpiar mi mente de ilusiones, incluso al precio del suicidio intelectual” [SAF, pp. 9-10]. Lo que el “honor intelectual” exige no es, pues, mantener la concordancia entre las creencias que necesitamos para vivir (fe animal) y lo que damos por justificado en el nivel reflexivo, sino sólo la integridad de esa misma reflexión. Para ser honesto, al escéptico le bastaría con suicidarse intelectualmente guardando silencio, no es necesario que renuncie a alimentarse cuando siente hambre. La irrelevancia práctica de la especulación no le resta a ésta un ápice de seriedad, aunque sea sólo —y nada menos que— la vida del espíritu la que esté en juego.

¹⁴ Me refero únicamente al uso que la tradición moderna ha hecho de la hipótesis escéptica, fundamentalmente a partir de Descartes. En cambio, el escepticismo antiguo, que sólo perseguía la “suspensión del juicio”, fue muy consciente de la contradicción en que incurriría si él mismo “dogmatizara” (véase, a este respecto, Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, libro I, vii). De hecho, pienso que Santayana tenía particularmente presente el pirronismo en su discusión del escepticismo moderno.

¹⁵ En su introducción al pensamiento de Santayana, ya citada, Daniel Moreno lo resume así: “Tal como Santayana recuerda a Daniel Cory en varias ocasiones, que el escepticismo deje el mundo tal como está no quiere decir que la persona quede también indemne, más bien al contrario. El tránsito por el escepticismo supone una disciplina ascética que conduce a la liberación espiritual, es un proceso vital que cambia de alguna manera a la persona. Hay un antes y un después de haber transitado por el escepticismo último santayaniano” [Moreno (2007) cit. en nota 6, p. 84].

¹⁶ Sobre el concepto de “locura normal”, tan característico de Santayana, véase el tercero de sus *Diálogos en el limbo*. Madrid, Tecnos, 1996.

CAMBRIDGE SCHOLARS PUBLISHING

Academic Publishers

Under Any Sky: Contemporary Readings of George Santayana

Edited by **Matthew Caleb Flamm** and **Krzysztof Piotr Skowroński**.

1-84718-166-X, 220 x 150 (mm), 275pp, Hardback, UK: £34.99, US: \$69.99

"Santayana's 'holistic interpretative approach' is alive in this collection of essays from an international group of scholars. This book makes a convincing case for the cross-cultural relevance of George Santayana as philosopher, poet, and critic. The scholarship is of the highest standard, and the contributors represent a rich variety of cultural perspectives. The thoughtful editing appreciates the breadth and depth of both the thinker and the present contributions. The essays take up Santayana's philosophic vision from their variety of cultural and intellectual perspectives and suggest important possibilities for humane intellectual life in the 21st century."

Dr. Marianne S. Wokeck, Santayana Edition, Director and Editor; Kristine W. Frost, Santayana Edition, Assistant Director and Associate Editor; Dr. Martin Coleman, Santayana Edition, Associate Editor; Dr. Paul Nagy, Santayana Edition, Consulting Editor.

Krzysztof Piotr Skowroński, Ph.D., currently teaches Contemporary Philosophy, Aesthetics, Cultural Anthropology, Polish Philosophy, and American Philosophy at the Institute of Philosophy and Sociology, Opole University, Poland.

Matthew Caleb Flamm, Ph.D. currently teaches philosophy at Rockford College, in Rockford, Illinois.

Order from your bookstore or supplier; write to CSP, 15 Angerton Gdns, Newcastle upon Tyne NE5 2JA or order online at

www.c-s-p.org