

limbo

Núm. 32, 2012, pp. 75-98

ISSN: 0210-1602

Santayana: la difícil tarea de recuperar la fe animal desde el escepticismo*

ÓSCAR L. GONZÁLEZ-CASTÁN

George Santayana (2011): *Escepticismo y fe animal. Introducción a un sistema de filosofía*, Madrid, Mínimo Tránsito-Antonio Machado Libros. Traducción de Ángel Manuel Faerna. ISBN: 978-84-7774-659-1.

Aunque quizá sea verdad que, en general, nunca segundas partes fueron buenas, sin embargo sí que es verdad en este caso que la segunda traducción de que disponemos de la obra de George Santayana *Escepticismo y fe animal. Introducción a un sistema de filosofía* es no solamente buena y necesaria sino, según creo, mejor que la anterior, del año 1952 y editada por Losada. La que teníamos disponible hasta la aparición de esta nueva que ha culminado Ángel Manuel Faerna, puesta sobre papel casi a punto de cumplirse el 150 aniversario del nacimiento de Santayana en Madrid en 1863, tenía un mérito innegable. La circunstancia de que la anterior traducción apareciera el mismo año en que Santayana moría en Roma daba paso a un intento loable de aproximar a un filósofo de formación angloamericana —pero con raíces parentales y emocionales españolas y, por lo mismo, pero también por encima de ellas, europeas (un «americano accidental», como lo llamó Ramón del Castillo en su reseña de una reedición en Losada de la antigua traducción [Castillo 2004])— al público que habla y piensa en español. Santayana no se tradujo sino que se mantuvo fiel a la escritura de la filosofía en lengua inglesa, de la que fue un prosista excepcional y peculiar, aunque, como él mismo dijo de sí mismo, siempre trató de «decir en inglés el mayor número de cosas no in-

glesas» que pudo, según nos informa y recuerda Ramón del Castillo en aquella reseña.

Si uno no tuviera convicciones firmes sobre el significado de *Escepticismo y fe animal* y, más allá de este libro, sobre el valor, innegable, de Santayana como filósofo, es difícil imaginar que se quiera abordar su traducción, incluso una segunda vez para intentar mejorar la anterior. Algo esencial o, al menos, muy importante se tiene que ver expresado en esta obra para dedicarse a la tarea renovada de su traducción. La traducción de Santayana no es nada sencilla y no sólo por el motivo, en absoluto menor, del estilo que le identifica, sino por lo que el autor quiere expresar filosóficamente por su medio. La escritura de Santayana es una selva exuberante pero, como todo vergel natural, difícil de abrirse camino a través de ella y saber a dónde se quiere llegar o, al menos, a dónde se ha llegado. La lectura de este libro es muy trabajosa, casi penosa, para un lector promedio de literatura filosófica. Pedro Salinas decía en una de sus poesías más celebradas: «Lo que eres me distrae de lo que dices». Podríamos parafrasear este verso y decir del texto de Santayana: «Lo que dice me distrae de lo que dice». Lo que dice el libro desde el punto de vista literario, con muchísimas digresiones, distrae de lo que dice desde el punto de vista del contenido. Ramón del Castillo comentaba que Santayana parece un «filósofo impenetrable: deslumbra tanto que uno no sabe qué pensar», y Edman califica su estilo de «elíptico» [Edman 1936, p. xi], dos formas corteses de hablar también de la dificultad que plantea la lectura de esta obra.

La impresión que, en tanto que juicio del gusto, puede suscitar la lectura de *Escepticismo y fe animal* como libro impenetrable, y engañosamente sencillo por lo bien escrito que está, hace que, quizá, hubiera sido muy deseable un breve ensayo introductorio a la traducción que ahora se presenta, en el que se aclarara lo que se considera más relevante de él y se entresacara el contenido esencial de sus prolijas páginas. Por cierto, tampoco en la traducción anterior el texto iba acompañado de introducción alguna. Afortunadamente en esta ocasión el propio traductor ha publicado indirectamente ya

esta introducción en las páginas de **limbo**, al menos una que serviría parcialmente. Desde luego, mi intención no es escribir esta introducción aquí por él, que es quien, sin duda alguna, mejor podría hacerla de los dos, sino indicar algunas cuestiones por las que el traductor encuentra filosóficamente valioso este libro.

En dos ensayos sobre la obra de Santayana, pero centrados especialmente en *Escepticismo y fe animal*, Ángel Faerna aborda, al hilo de la contraposición de Santayana con Wittgenstein en uno de los ensayos [Faerna 2007] y con los pragmatistas clásicos en el otro [Faerna 2011], algunos de los temas que le parecen más relevantes del texto que nos presenta ahora. Tres son los temas que sobresalen de las reflexiones volcadas en estos ensayos. El primero es la cuestión del escepticismo en Santayana y de Santayana, el segundo es su naturalismo a propósito de los procesos de conocimiento, y el tercero su concepción de la verdad más allá de la idea de corrección del juicio y de justificación. Cuando subraya estos puntos, Ángel Faerna muestra con buenos ojos y mejor intención el lado luminoso de este libro.

Respecto de la primera cuestión, Santayana y Wittgenstein comparten el objetivo de intentar sacar al escéptico de la arena de juego filosófica y dotar de mayor claridad lógica, en cuanto a sus pretensiones cognoscitivas, a la visión del mundo propia del sentido común, quitando de él, sin embargo, lo que tiene de creencia de «papagayo» para darle «una forma más ajustada y prudente» que logre expresarlo mejor con el fin de que se vea que el sentido común está bien y suficientemente fundado a efectos humanos [Santayana 2011, p. 10]. Difieren notablemente, sin embargo, tanto en los medios para lograr este fin como en las consecuencias que, para la propia robustez del sentido común, extraen del fuera de juego supuestamente logrado.

Para Santayana el escepticismo, en su versión más radical, aquella que negaría la posibilidad de afirmar con seguridad cualquier existencia, «la realidad de todos los hechos», para instalarnos meramente en el «solipsismo del momento presente», es un dogma porque el acto de afirmar el propio dogma escéptico acerca del solip-

sismo del momento presente sería él mismo un hecho y, por tanto, un suceso psicológico, «todo lo cual es existir y existir con ganas» [Santayana 2011, p. 61]. Santayana, además, acusa al escéptico de falta de coherencia última, de honradez intelectual ilimitada, la única que es importante para el espíritu y que él exige, porque, al final de su reflexión, el escéptico exhala un «no podemos conocer» con la convicción nada desdeñable de quien, al menos, conoce esto. El escepticismo coherente sería puro silencio, es decir, «suicidio intelectual» en el que ni se afirma ni se niega nada pero no como resultado de una simple manifestación de la suspensión del juicio sobre ciertas cuestiones, dados los límites reconocibles de la razón humana, o como consecuencia de contar con argumentos de la misma fuerza probatoria tanto a favor como en contra de una misma tesis propuesta sino, sobre todo, como consecuencia de la integridad intelectual especulativa a la que también se debe el escéptico radical, la cual le cerraría el paso a la afirmación de cualquier tesis. Para Santayana, «el escepticismo es una forma de creencia» [Santayana 2011, p. 23]. El escéptico «puede tener razón en su criticismo punto por punto, salvo si imagina que su criticismo es radical y que es por completo un escéptico» [Santayana 2011, p. 23]. La tesis fundamental de Santayana es que el escepticismo es una filosofía crítica deshonesta, esto es, una no-filosofía. Y el argumento parece ser que, puesto que el escepticismo no inhibe toda creencia dado que dice conocer que nada podemos conocer, entonces tiene que descansar en algún momento en la fe vulgar del sentido común que es la única que, a la postre, permite tener creencias, del tipo que sea. «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 vuelve deshonesto; porque ella misma pretende conocer» [Santayana 2011, p. 220].

Sin embargo, el escepticismo radical, aunque insostenible por razones que, *malgré* Santayana, son todavía cartesianas en algunos puntos como el citado (el acto de afirmar algo es un tipo de *cogito* que, en el momento de ser proferido, tiene una existencia indubi-

table) o simplemente clásicas, es, a pesar de todo, «algo precioso a una mente espiritual, como santuario frente a ilusiones más burdas» [Santayana 2011, p. 61]. Como resume Ángel Faerna, hay ocasiones en las que Santayana sostiene a la vez «la falsedad del escepticismo y su inestimable valor para la salud del espíritu» [Faerna 2007, p. 59].

La categoría de «espíritu» en Santayana, uno de los reinos del ser, el cuarto y último junto con el de la esencia, la materia y la verdad, hace precisamente que la postura escéptica sea valiosa porque el espíritu tiene su seña de identidad, entre otras más, en su capacidad para ejercer libremente la reflexión al margen de su imbricación con la materia y con la acción, por mucho que el espíritu sea «un efecto concomitante de las causas físicas y no una causa separada que desciende de otros mundos» [Santayana 1959, p. 684]. La reflexión escéptica es valiosa en sí misma porque, al menos, está hermanada con la vida del espíritu dado que se sitúa en un nivel de abstracción, puramente especulativo, que no atiende ni a la materia ni a las consecuencias de la acción en el mundo, sino que sólo se recrea en la «contemplación de sus propias creaciones» [Faerna 2007, p. 60]. Comprender el escepticismo por parte del espíritu es, pues, una forma de entenderse a sí mismo en una de sus posibilidades más interesantes y extremas. El escepticismo es, sí, refutable, pero su refutación se lleva por delante el carácter a-tópico, desde el punto de vista cognitivo, del sentido común y lo instauro como una fe o, como también podríamos decir con ecos husserlianos, como una ingenuidad transcendental o *doxa* pasiva. Como sostiene tajantemente Ángel Faerna, el sentido común es ahora el «dogma de fe de nuestra condición como seres naturales» [Faerna 2007, p. 65]. Nuestra fe animal, revelada en las categorías del sentido común, como la de sustancia material, pone entre paréntesis al escepticismo, es decir, lo hace inoperante e improcedente, y viceversa. Pero, una vez superado este escepticismo, el espíritu se da cuenta de que tanto la fe animal como el escepticismo son ambos innecesarios e inútiles para la vida porque ambos son productos de una «“imaginación reflexiva” que discurre en paralelo a la existencia animal sin afectarla ni verse

afectada por ella» [Faerna 2007, p. 61]. La fe animal en el mundo es fe, es decir, «creer en cosas no dadas» [Santayana 2011, p. 131]. Pero solo la reflexión del espíritu sobre sus propias elucubraciones imaginativas puede llamar al sentido común «fe animal» y no el propio sentido común instalado plena y confiadamente en sí mismo sin ningún otro horizonte desde el que vislumbrar la totalidad de la existencia. «Las personas no son escépticas por naturaleza, ni se preguntan de uno solo de sus hábitos intelectuales si es razonable preservarlo; son dogmáticos furiosamente convencidos de poder mantenerlos todos» [Santayana 2011, p. 28]. Lo malo del sentido común es convertirlo en positivismo.

La segunda cuestión central en *Escepticismo y fe animal* para Ángel Faerna es la posición epistemológica de Santayana en dos puntos cruciales, su naturalismo en relación con los procesos cognoscitivos que realiza el ser humano para conocer el mundo y con los fines que se plantea, y las relaciones lógicas entre conocimiento y justificación. El naturalismo acercaría a Santayana a los pragmatistas clásicos, debido sobre todo a la influencia darwinista que todos comparten, mientras que el segundo punto los alejaría irremisiblemente.

Ángel Faerna considera que *Escepticismo y fe animal* es el «exponente más acabado de la epistemología de Santayana» [Faerna 2011, p. 44]. El naturalismo de Santayana deriva de, y es consustancial con una posición metafísica materialista que quiere ser enteramente consecuente. Las operaciones y funciones que realiza el ser humano para conocer el mundo material pertenecen asimismo al reino de la materia y no al del espíritu. Así pues, el organismo vivo que conoce es material, todas las operaciones que realiza para conocer son materiales y está dirigido a conocer un mundo de objetos materiales. El espíritu, al ser «una función de la vida animal» [Santayana 2011, p. 197], nunca tiene autonomía ontológica respecto de esa vida aunque sus productos de reflexión sobrevuelen autosuficientes sobre ella.

Porque el objeto conocido y el organismo que conoce pertenecen al mismo reino, el material, el problema del representacionalis-

mo, es decir, la idea de que conocer es tener representaciones mentales adecuadas del objeto conocido, es solventado en un solo gesto filosófico que, en este caso, es de raigambre fundamentalmente hegeliana. El representacionalismo es nihilismo epistemológico porque, si solo se conocen las cosas por sus representaciones, es que, entonces, sólo se conocen representaciones, lo cual no es conocer objetos [Santayana 2011, pp. 201 y 203. Cfr, p. 86]. En su crítica al representacionalismo, Santayana sí que hace frente común con los pragmatistas clásicos. Frente a esta concepción nihilista, Santayana propone un «simbolismo». Por ejemplo, los sonidos, olores y sabores son «señales» o «signos» que sirven al animal, es decir, que este puede utilizar como indicativos de los objetos con los que tiene que habérselas en su entorno. El conocimiento, aunque simbólico, no deja de ser creencia verdadera. Y lo es siempre que lo que el animal toma como signo cumpla su función, es decir, siempre que no le frustré o se interponga en su intento de lidiar con su entorno, siempre que sirva para «dignificar la vida animal al armonizarla, en la acción y el pensamiento, con sus condiciones» [Santayana 2011, p. 131] o para sustituir «el domino del azar por el dominio del hombre sobre las circunstancias» [Santayana 2011, p. 131].

Si esta función simbólica y de armonización se da al nivel de las sensaciones o intuiciones, también se da al nivel del discurso y, por lo tanto, de la ciencia, del discurso científico, aunque Santayana concibe las «imágenes de los sentidos» también como partes del discurso [Santayana 2011, p. 211]. El discurso tiene funciones descriptivas, aunque no solo, y estas descripciones pueden ser verdaderas, apropiadas. «El discurso es un lenguaje, no un espejo» [Santayana 2011, p. 211]. «Ningún lenguaje o lógica es correcto en el sentido de ser idéntico a los hechos que con su uso se expresan, sino que cada uno puede ser correcto si es fiel a esos hechos como puede serlo una traducción» [Santayana 2011, pp. 10-11]. El discurso también puede ser una noticia del mundo, si bien fragmentaria y retórica, como si fuera una «caricatura política», según la metáfora de Santayana [Santayana 2011, p. 130], pero una noticia armonizadora de la vida

del individuo con su medio tanto natural como social. Ser verdadero a «escala humana», y para nosotros no hay otra escala, es cumplir con esta labor de armonización, de tono y fondo darwinista, en la que reside todo el interés del conocimiento para los humanos. Dicho interés, como puede apreciarse, es simplemente una continuación del «interés» de cualquier ser vivo en general o, como diría Spinoza, uno de los héroes filosóficos y modelos vitales de Santayana, un *conatus* por la existencia.

La tercera cuestión fundamental que Ángel Faerna resalta de *Escepticismo y fe animal* está referida a la noción lógica de verdad y no tanto a su función vital o al tipo ontológico en que se inserta el conocimiento en tanto que creencia verdadera. En este punto, Ángel Faerna advierte de lo radicalmente alejado que está Santayana de sus contemporáneos pragmatistas. La verdad para Santayana es trascendente o, como diría Kant en el segundo libro de la «Dialéctica de la Razón Pura», un ideal, el ideal de la completa determinación del objeto, la determinación de cuáles son los predicados y relaciones que convienen con verdad al objeto de entre todos los predicados contrapuestos posibles que haya [*KrV* A571/B599-A573/B601]. En términos de Santayana, la verdad es «la descripción comprensiva estándar de cualquier hecho en todas sus relaciones» [Santayana 2011, pp. 311-312]. La verdad tiene en Santayana, además, todas las características de un objeto ideal: es atemporal e idéntica. Por otra parte, desde el momento en que no hay creencia y opinión sin lenguaje, y en todo lenguaje se da prioridad al uso de determinados términos en detrimento de otros, una creencia será siempre limitada respecto de su capacidad para dar o expresar aquella descripción completa estándar e ideal. La verdad en este sentido es, en todo caso, expresable como cruce de caminos o como la iluminación perfecta del mundo por los haces de luz que se entrecruzan y que proceden de las múltiples linternas que son las creencias verdaderas, es decir, como el «campo que atraviesan diferentes opiniones verdaderas en diferentes direcciones, y no una opinión ella misma», ni aprehensible por una sola opinión [Santayana 2011, pp. 311-312]. Es más, la ver-

dad es trascendente e «indiferente a que alguien la elogie o la posea» [Santayana 1959, p. 456]. En relación con esta verdad, todas las creencias son ilusiones o ficciones. Ángel Faerna apostilla: las creencias «no son más que un comentario poético a la vida de la naturaleza que fluye por sí misma, indiferente a todo. El discurso humano es una suerte de mitología, un vocabulario de metáforas proyectadas sobre el mundo que permanece recóndito e incomprensible por su esencial heterogeneidad respecto del discurso mismo. Lo que llamamos «conocimiento del mundo» no pasa nunca de ser una construcción convencional para nuestros modestos usos privados, que por más que se amplíe y diversifique permanece siempre a la misma insalvable distancia de la verdad absoluta» [Faerna 2011, p. 57]. Hay, pues, en Santayana un cierto agnosticismo epistemológico, entendiendo por agnosticismo la tesis de que el mundo no se puede conocer porque la verdad sobre él, en última instancia, es inexpressable para nosotros por muy bien y progresivamente que vayamos vadeando con nuestras creencias parciales los problemas, inconvenientes y dificultades que nos va presentando su conocimiento.

Este sería, creo, un resumen apretado de algunas de las ideas que quizá Ángel Faerna encontraría necesarias para incluirlas en una introducción de *Escepticismo y fe animal*. Estos tres puntos comentados, sin embargo, no son los únicos que Santayana trata en su libro. No voy a hablar de los que faltan, no al menos pormenorizadamente, pero sí quiero comentar, de modo polémico, algunas cuestiones sobre uno de ellos en particular: la relación, precisamente, entre escepticismo y fe animal y el modo en que Santayana da paso a la creencia animal desde el refugio que el escéptico ha encontrado en la intuición. Este es el camino que Santayana recorre para poder catalogar retroactivamente como «fe animal» al propio sentido común.

El sentido común, o mejor dicho, sus «presuposiciones corrientes», no cuestionadas, en las que descansa la mente, que es lo que le interesa de él, es *lógico* a la vez que *arbitrario e intuitivo* [Santayana 2011, p. 16]. Es lógico en el sentido de que sus presuposiciones están «justificadas por presuposiciones más generales no cuestionadas»

para las que carece de sentido situarse en el papel de críticos del conocimiento y dotarlas de «un primer principio». No hay tal primer principio. Hay, como lo diría un heideggeriano, un haber previo de conceptos e interpretaciones desde el cual ya anticipamos todo descubrimiento posterior. Para Santayana la cuestión fundamental es que estas presuposiciones son utilizadas ya implícita e «inadvertidamente» en el mismo proceso de intentar dar con ellas. «Los primeros principios del discurso [...] no pueden ser descubiertos [...] sin haber sido dados largamente por sentados, y empleados en la investigación misma que los revela» [Santayana 2011, p. 16]. En este sentido, cumplen una función similar al principio de no contradicción en Aristóteles o a los primeros principios de la ley natural en Tomás de Aquino.

Respecto del sentido común y sus presupuestos, el escepticismo es concebido como un limpiacristales espiritual que sirve para «lavar las ventanas del alma» para limpiarlas de «moralinas», «tradiciones artificiales» e «ilusiones voluntarias o evitables», y, por lo tanto, para ver con más nitidez a su través [Santayana 2011, pp. 11 y 18]. El libro daría quizá mejor cuenta de su contenido si se lo hubiera titulado algo así como «Escepticismo y lógica arbitraria o intuitiva».

En el orden de la crítica de estos presupuestos del sentido común y del discurso para mostrarlos de la forma más diáfana posible, es importante hacer una división del trabajo intelectual. Está, por una parte, la «crítica empírica del conocimiento» y, por otra, su crítica «transcendental» [Santayana 2011, p. 18]. La crítica empírica consiste en mostrar los hechos que confluyen y se imponen en la conformación de las creencias humanas y de sus presuposiciones. No podemos, sin embargo, dar con hechos absolutamente indubitables en este ámbito o con datos inmediatos que formen parte de estos hechos, pero sí con hechos respecto de los cuales encontremos un consenso muy amplio o, al menos, hechos que nos permitan movernos más fácilmente hacia este consenso que cuando tratamos otras cuestiones (científicas, políticas, morales, estéticas, etcétera).

Para Santayana, este tipo de consenso es suficiente para salvaguardar estos hechos de la crítica. Podríamos encontrar en el consenso sobre ellos lo que Rawls ha llamado un «equilibrio reflexivo». Pero, en sí mismos, no están absolutamente justificados. Por tanto, el consenso generalizado o su posibilidad no inmuniza a este tipo de hechos de la crítica, pero la hace improcedente.

A su vez, la crítica transcendental del conocimiento toma la cuestión de la conformación de las creencias comunes humanas por el otro extremo. Dado que no hay justificación última de las creencias básicas en hechos indubitables, se trata ahora de ver qué aportan los sujetos y las tradiciones a la justificación de nuestras creencias con sus interpretaciones. «Desentrañar y formular esos principios subjetivos de interpretación es hacer crítica transcendental del conocimiento» [Santayana 2011, p. 18]. Este doble aspecto «hecho/interpretación» es otra forma que tiene Santayana de decir que «la experiencia animal es un producto de dos factores, previos a esta y no partes de ella, a saber, el órgano y el estímulo, el cuerpo y el entorno, la persona y la situación» [Santayana 2011, p. 41]. Para Santayana no hay «normalmente» experiencia sin estos dos polos. «Estas dos condiciones naturales normalmente deben juntarse, como el acero y el pedernal, antes de que salte la chispa de la experiencia» [Santayana 2011, p. 41]. El problema del escepticismo es que se refugia en «la experiencia interior» y no en la sustancia [Santayana 2011, p. 54], es decir, toma solo un polo y no el otro. Dicho de otro modo, toma como punto de partida de la crítica la chispa que se genera con el roce de los hechos y las interpretaciones, del estímulo y el órgano, porque es esta chispa lo único que tiene «vida moral», es decir, certeza. El problema del escepticismo es su unidimensionalidad en la caracterización de la experiencia. Ahora bien, «la creencia en la existencia de cualquier cosa [tanto del yo como de la sustancia] es algo radicalmente imposible de probar y que descansa, como toda creencia, en alguna persuasión o instigación de la vida» [Santayana 2011, 55].

Santayana sostiene que, dado que la experiencia humana común no descansa en hechos indubitables —por lo cual los hechos só-

lo «sugieren» creencias pero no las fundamentan, como piensan erróneamente los empirismos y los positivismos [Santayana 2011, p. 22]— y está atravesada de interpretaciones, a lo único que puede llegar la crítica del conocimiento, sea escéptica o de cualquier otro tipo, es a dogmas en el sentido de una «interpretación del pensamiento que no se adecúa a la verdad del objeto» [Santayana 2011, p. 21]. Si hay crítica del conocimiento es porque hay conflicto de dogmas, pero la crítica misma no puede escapar al dogma, a la fantasía, aunque sí intentar apoyarse en dogmas más creíbles. Sólo se puede sustituir una fantasía por otra más básica, por otro dogma «más elemental» [Santayana 2011, p. 24]. Esto le pasa, como hemos visto, también al escéptico. Su crítica puede ser muy acertada en muchos aspectos, menos en el de creer que su crítica es «radical» en el sentido de no descansar en ningún dogma. No se puede ser un escéptico completo. Para criticar se necesita un «criterio dogmático» [Santayana 2011, p. 23]. Al final, hay una «necesidad bruta de creer en algo mientras la vida dure» aunque esa necesidad «no justifique ninguna creencia en particular» [Santayana 2011, p. 25]. Con todo, es sano llevar el escepticismo hasta el final incluso a costa del suicidio intelectual.

Por fortuna, no hace falta tal suicidio, aunque solo sea porque se pueden encontrar esencias sin existencia. La noción de esencia en Santayana hace referencia a lo que está presente ante una modalidad peculiar de la conciencia que él llama la «intuición». Las nociones de intuición y esencia son correlativas. Solo se intuyen esencias y solo las esencias pueden ser intuitas. Esta presencia de las esencias ante la intuición no es nunca una condición necesaria ni suficiente para dotar de existencia y realidad a las esencias de una manera independiente del sujeto que las intuye. No puede ser una condición necesaria porque las intuiciones mismas existen pero si, para existir, hiciera necesariamente falta una intuición, haría falta entonces otra intuición ulterior que intuyera la primera intuición y así sucesivamente, con lo cual no podría establecerse ninguna existencia. Santayana, dicho sea de paso, no parece considerar ninguna de las soluciones que ya aportaron Brentano y Husserl a este problema y, antes

que ellos, Aristóteles. Tampoco es una condición suficiente porque se pueden intuir muchas esencias que, por decirlo así, no tienen objeto. Es lo que sucede, por ejemplo, en la fantasía, el sueño, la alucinación, la ilusión o el error. Si ser intuido es suficiente para existir de verdad, entonces todo objeto de mención, todo objeto intencional, existiría y nunca habría juicios falsos.

Lo característico de la intuición es que no es ningún tipo de acto interpretativo de lo intuido. En términos husserlianos, lo mencionado es lo mismo que lo dado sin que haya nunca un plus de sentido o significatividad en la mención que no esté propiamente contenido en lo dado o, en términos de Santayana, «cualquier esencia o cualidad ideal del ser que pueda estar intuyendo tiene justamente los caracteres que encuentra en ella, y los tiene eternamente» [Santayana 2011, p. 99]. Esto dota a la intuición de certeza absoluta sobre lo intuido. La primera condición para que haya este solapamiento o cumplimiento de la mención intuitiva en lo dado es refrenar toda tentación de emitir un juicio de existencia. Se trata de poner entre paréntesis toda existencia y de suspender el juicio, de hacer *epojé*, sobre ella. Este ejercicio tiene sus recompensas: «Cuando, mediante una difícil suspensión del juicio, he privado a una imagen dada de toda significación sobrevenida, cuando no es tomada ni por la manifestación de una sustancia, ni por una idea en una mente, ni por un acontecimiento en el mundo, sino sencillamente por ese color si es un color, o por esa música si es una música [...], una inmensa certidumbre cognitiva viene a compensarme de tanta abstención cognitiva. Mi escepticismo al fin ha tocado fondo y mi duda ha hallado honroso descanso en lo absolutamente indubitable. Cualquiera sea la esencia que encuentre y anoto, esa esencia y no otra queda establecida ante mí. No puedo estar equivocado acerca de ella puesto que ahora no tengo ningún objeto o propósito que no sea el objeto intuido» [Santayana 2011, p. 96]. En cualquier caso, ateniéndonos sólo a la intuición, nos liberamos de todo dogmatismo.

Da la sensación de que pueden ser intuidos dos tipos distintos de seres, que no de existencias: el sensible y el ideal. Son los seres que

o bien tienen «inmediatez estética», en el sentido clásico, supongamos, de objetos de la *aísthēsis*, o bien «idealidad lógica», es decir, objetos de la *mathesis universalis*, los objetos de la lógica y la matemática [Santayana 2011, p. 97]. A ambos seres tan heterogéneos los llama equívocamente Santayana «esencias» y los dota, equivocadamente, de la misma idealidad y eternidad para convertirlos en habitantes de un reino «platónico» [Santayana 2011, p. 102]. Pero, o se explica mucho más cómo es posible que lo intuitivo sensorialmente pueda ser ideal y eterno como lo puede ser una verdad matemática, o esta clasificación de Santayana no se sostiene. Quizá hubiera sido mejor en este punto hablar, como hizo Husserl, a quien parece acercarse en algunas cuestiones, incluso en vocabulario, de intuición sensible y de intuición categorial, como hace en *Investigaciones lógicas* (1900), o, según otra dicotomía posterior, de hecho y esencia, como hizo en *Ideas I* (1913). En otras ocasiones, Santayana considera el reino de la esencia como el reino del ser posible, de aquel susceptible de ser mencionado mediante algún tipo de acto lingüístico significativo o de algún otro tipo, ya sea sensible, perceptivo o de fantasía. «El reino de la esencia [...] es simplemente el catálogo de todos los caracteres que poseen aquellas cosas que resultan existir, junto con los caracteres que todas las demás cosas poseerían si existieran. Es la suma de todos los objetos susceptibles de ser mencionados, de los términos sobre los cuales, o en los cuales, algo podría decirse» [Santayana 2011, p. 102].

Sin embargo, y esto es realmente sorprendente e injustificado, casi mágico, Santayana atribuye, socráticamente, un papel esencial a las esencias en el conocimiento de los hechos, de las cosas y acontecimientos del mundo, a pesar de haberlas despojado de existencia y de toda conectividad epistémica con el mundo, así como de significado natural. «El discernimiento de la esencia reinstaura el análisis socrático del conocimiento al mostrar que las esencias son términos indispensables en la percepción de cuestiones de hecho y hacen posible el conocimiento transitivo [el que se puede transmitir porque concierne no al conocimiento de uno mismo, sino al conocimien-

to de objetos que pueden ser conocidos intersubjetivamente]. Si no hubiera caracteres puramente ideales presentes a la intuición y que aun así no son parte existencial ni de la mente ni del entorno, nada ulterior podría ser nunca imaginado y mucho menos concebido verdaderamente [...] La intuición de esencias permite antes de nada a la mente decir algo sobre cualquier cosa, pensar en lo que no es dado, y ser en absoluto una mente» [Santayana 2011, pp. 105-106]. Pero, y aquí se muestra la importancia de distinguir entre objeto sensible y objeto ideal, las esencias en el sentido de Santayana juegan un papel radicalmente distinto en la teoría del conocimiento de Sócrates o, mejor, de Platón —a la que, como hemos visto, Santayana se siente en algún sentido ligado— que la que él les atribuye.

La idea socrática, en el sentido de «idealidad lógica», es aquello común a varios casos individuales que, aunque presente en ellos, no es ninguno de ellos en particular. Es lo mentado por el nombre que los identifica y lo que permite reconocer un objeto como caso particular de esa idea universal entendida como la esencia o sustancia de estas cosas individuales. Conocer una cosa es conocer qué es, no cómo es. Y conocer qué es, es conocer su sustancia, su idea. En este caso, no hace falta nada añadido a la esencia para que la esencia sea relevante para el conocimiento del objeto, pues conocer el objeto es conocer su esencia. No hace falta fe animal de ningún tipo.

En el caso de las esencias entendidas como objetos de sensación, la situación es diferente y lo que dice Santayana, aunque menos desarrollado que lo que dice Platón, no deja de coincidir con él en algunos puntos esenciales aunque, como veremos, se separe radicalmente en otros. Tomemos como referente el diálogo *Teeteto*. Ahí Platón expone una teoría acerca de cómo es posible que haya juicios perceptivos falsos, juicios en los que declaramos que hay un objeto cuando, en realidad, no hay ese objeto mencionado sino otro que, quizá, se le parece en determinadas condiciones. Lo que Platón concluye de sus metáforas, análisis y argumentaciones es que el alma, sobre la base de las sensaciones indubitables que está viviendo, emite juicios no sobre esas sensaciones o sobre ella misma, sino sobre objetos

del mundo. Hay juicio perceptivo falso cuando hay *alldoxía* o *heterodoxía* [*Teeteto*, 193 c-d]. Con estos términos Platón alude al hecho de que podemos emparejar erróneamente las sensaciones vividas con los «pensamientos», «improntas» o conceptos prototípicos que tenemos de los objetos que ya hemos percibido anteriormente de forma tal que hacemos casar equivocadamente las sensaciones presentes con un pensamiento que no le corresponde en el sentido de que el objeto que ha causado en nosotros estas sensaciones, si es que existe, no es el que quedaría correctamente subsumido bajo el concepto con el que las hemos correlacionado de hecho. Todo esto implicaría, dicho en una terminología más actual aunque no necesariamente mejor, que los juicios perceptivos son el resultado de formular una hipótesis acerca de la existencia y de las propiedades del objeto y, por lo tanto, sobre el objeto mismo que ha sido el causante de que yo tenga ahora este conjunto de sensaciones que son intuitivas indubitablemente por mí. En la percepción, el alma, fundándose en sus sensaciones vividas, en las «esencias» que tienen «inmediatez estética», y por su mediación, apunta fuera tanto de sí misma como de estas mismas sensaciones hacia un hipotético objeto con determinadas propiedades. Pero no hace esto por fe animal, sino por afán de conocimiento. Para Platón, dicho también en terminología contemporánea, la percepción es un acto interpretativo u objetivante, no meramente «intuitivo», en el que hay más en la mención («esto es un caballo») que en lo dado (estas sensaciones visuales y táctiles, por ejemplo), pero este riesgo es la condición para poder hablar significativamente del mundo y, por tanto, para poder emitir juicios verdaderos y falsos sobre sus objetos.

Lo que hay que ver, y de lo que hablaré después, es que todo esto se haga por «fe animal», aunque haya de fondo una cierta «actitud natural» husserliana. Pero lo que, en cualquier caso, queda claro en esta ocasión es que la apertura al mundo que nos proporciona la sensación es «usada» por el sujeto para conocer el mundo, aunque siempre se puede intentar retraerse de esta proyección por motivos escépticos hasta convertir la sensación en correlato de una me-

ra «intuición». Recordemos que Santayana decía que «las esencias [con inmediatez estética] son términos indispensables en la percepción de cuestiones de hecho y hacen posible el conocimiento transitivo». Lo que no es en absoluto claro es esto otro que, como hemos visto, también sostiene: «Si no hubiera caracteres puramente ideales presentes a la intuición y que aun así no son parte existencial ni de la mente ni del entorno, nada ulterior podría ser nunca imaginado y mucho menos concebido verdaderamente». No va de suyo que ninguna cualidad sentida no sea también referencia a algún objeto del entorno. Si la hipótesis sobre la causa de la sensación es correcta (y no por fe animal), entonces, según la teoría de Platón, sucede que la sensación tiene una doble dimensión: es, por un lado, sensación conocida con evidencia por el sujeto, amalgamada con él, adosada al momento presente, pero, por su otra cara, es captación subjetiva de una propiedad del objeto y, ante todo, del objeto mismo [González-Castán 2007, pp. 261-263].

Esta concepción de la cualidad sensible vivida indubitadamente en la intuición a la que no se le añade ninguna interpretación es, sin embargo, interpretada inmediatamente por Santayana de una forma peculiar. Habrá que analizar en un momento de dónde surge esta interpretación y su legitimidad y alcance. Antes conviene mencionar que Santayana sostiene que las cualidades sensibles son «descripciones simbólicas», como lo es también todo discurso, incluido el de la ciencia. Esto quiere decir que las cualidades sensibles funcionan como signos que apuntan a algo más allá de sí mismos y lo hacen, no en función de un «parecido, sino de la relevancia y la idoneidad de adaptación», es decir, en última instancia, de la acción que, motivados en parte por la descripción simbólica que hemos hecho de la cualidad sensible o del discurso, nos permite desenvolvemos en el mundo [Santayana 2011, p. 114]. La descripción simbólica que permiten las sensaciones y los discursos me lanza a la acción, pero es la acción la que justifica la descripción simbólica que he hecho. Es porque me parece ver arañas en la pared de la habitación por lo que salgo de ella, pero es la acción de salir de la habitación y dejar de verlas

lo que sustenta la interpretación que he hecho como una interpretación verdadera, es decir, con valor de adaptación. «La cosa es postulada ciegamente en la acción» [Santayana 2011, p. 119]. «Que las cosas exteriores existen, que yo mismo existo y vivo más o menos prósperamente en ellas, es una fe no fundada en la razón sino precipitada en la acción [...] Esa fe, que sería deshonesto no confesar que comparto, no hace violencia alguna a un análisis escéptico de la experiencia; al contrario, saca partido de él para interpretar esta volátil experiencia como hacen y deben hacer todos los animales, como un conjunto de símbolos de existencias que no pueden entrar en la experiencia y que, no siendo elementos del conocimiento, ningún análisis del conocimiento puede tocar: están en otro reino del ser» [Santayana 2011, p. 132].

Puede resultar, después de haber postulado que hay arañas, que haya tenido una alucinación. En el análisis que hace Santayana de la experiencia, una alucinación es una vivencia de ver arañas donde no las hay en el mundo por mucho que yo tenga, sin embargo, los ojos bien abiertos [Santayana 2011, pp. 116-117]. El valor de adaptación que ha tenido una determinada «descripción simbólica» es, además, todo lo que se necesita para el conocimiento. «[Los] objetos exteriores le interesan [al ser humano] por lo que hacen, no por lo que son; y su conocimiento es importante, no por la esencia que expone a la intuición [...], sino por los acontecimientos que expresa o presagia. Poco importa, pues, al conocimiento pertinente de la naturaleza el que la sustancia de las cosas pueda permanecer recóndita o ininteligible, siempre que sus movimientos y formas de obrar puedan determinarse perfectamente en el plano de la percepción humana [...]. No hay sacrificio de la verdad a la utilidad; lo que hay es más bien una sabia dirección de la curiosidad hacia cosas que pertenecen a la escala humana y caen dentro del alcance del arte» [Santayana 2011, pp. 130-131]. El conocimiento, siempre que no sea de esencias, es siempre conocimiento simbólico y con valor instrumental.

Ahora bien, ¿cómo catapultaba el individuo la experiencia para ir a la caza del ser, según expresión platónica? Creo que la piedra de to-

que de lo que dice Santayana en este momento reside en interpretar adecuadamente la siguiente tesis, tantas veces recordada, según la cual «el escepticismo total no es incongruente con la fe animal; admitir que nada dado existe no es incompatible con creer en cosas no dadas» [Santayana 2011, p. 131]. Ya sabemos que lo dado con inmediatez estética a la intuición es tal que podemos conscientemente suspender el juicio acerca de la existencia de las propiedades de los objetos mundanos que hayan podido causar lo intuido sensiblemente. En efecto, el escéptico radical mantiene todo aparecer sensible en el ámbito del «fenómeno», de lo que se le aparece, sin emitir juicio alguno sobre el ser que lo ha causado, sea él mismo en un sueño, él mismo empujado por alguna sustancia química en una alucinación o un objeto real. Que suspendamos el juicio no quiere decir, sin embargo, que no tengamos ganas o no estemos fuertemente inclinados a emitir juicios sobre la existencia de objetos y de sus propiedades. Pero, seguramente, la experiencia del error pasado hace que el escéptico se convierta en un individuo cognoscitivamente prudente en demasía. El escéptico es una persona retraída cognoscitivamente. No es que así haya roto todos los lazos con el mundo, es que, como un mal toro de lidia, no sigue el capote que lo tienta. Así no hay problema de confundirse. Experimenta *rojo* y lo aprehende como *un capote rojo* pero no va tras él por si acaso no lo hay y se equivoca. El escéptico prefiere pasar por excesivamente prudente que hacer el ridículo. Antes de la acción, al escéptico radical de Santayana le gustaría tener certeza de que la experiencia vivida como *un capote rojo* corresponde a un capote rojo que está verdaderamente ahí. Pero, claro, la inhibición del que es excesivamente prudente no le permite reaccionar a tiempo al tiento del capote. Se queda parado. No solamente ha suspendido el juicio sino que, si es completamente coherente, ha suspendido toda acción o, mejor dicho, no deja de considerarla a ella misma como un «fenómeno».

Pero Santayana, después de llevar al escéptico hasta ahí y de plantear así las cosas, se pregunta con razón qué ocurre con todas las demás creencias que tenemos y que, a pesar de la suspensión del jui-

cio, no han desaparecido como, por ejemplo, con la creencia en la cosa o sustancia «capote», con la creencia en mí mismo como un yo, como una «psique viviente» [Santayana 2011, pp. 177], que experimenta varias veces las mismas sensaciones, las mismas esencias como perteneciendo a la misma cosa aprehendida, pues tener dichas creencias, las tenemos, aunque seamos escépticos e intentemos no hacerles ni caso. Respuesta de Santayana: la vida, la fe animal, la acción, nos impele a seguir las, si no de una forma irracional, sí al menos de una forma arracional, pero, en cualquier caso, no como algo que tenga bases racionales.

Según me parece, lo importante en el planteamiento de Santayana es darse cuenta de que este hipotético motor que es la fe animal y que nos empuja a tomar nuestras creencias *prima facie* nunca ha desaparecido cuando nos hemos vuelto escépticos, ni siquiera, por decirlo así, se ha parado. Simplemente es que no hemos metido ninguna marcha para andar con él hasta donde nos puede llevar. Santayana, sin embargo, no considera que, una vez instalados en el escepticismo como posibilidad del «espíritu», tampoco se puede tener fe en la fe animal. Si, una vez que hemos llegado al escepticismo, se habla de fe animal como de un as que se saca de la baraja para hacer valer, de alguna manera, todas aquellas creencias que no quedan justificadas por la mera intuición y lo intuido, solo se puede hacer esto porque hay montones de cosas que, en el fondo, ha dejado intocado el supuesto escepticismo radical como, por ejemplo, la vida, la animalidad, la materialidad y, por lo tanto, el mundo, un mundo con materia viva y animal que se mueve y actúa en él. Pero esto que no ha tocado el escepticismo es lo que nos saca del escepticismo cuando, en el fondo, nunca había sido afectado por él. Santayana, a pesar de todo, a pesar de querer llevar el escepticismo hasta sus últimas consecuencias, ve el escepticismo desde fuera, sin creérselo en el fondo pues siempre ha dejado intocado en la recámara de su reflexión al sentido común y sus supuestos bajo la forma, ahora sí, de una supuesta fe animal. Para que la fe animal pueda sacar al escepticismo de su «sueño prudente» hace falta no creer en ese sue-

ño desde un principio. Subrepticamente se pone como solución al problema escéptico lo que nunca se ha consentido que quede afectado en el fondo por el problema escéptico. Un escéptico religioso es quien no se fía de ninguna fe. Cuando esa fe es la suya propia, se convierte en alguien que duda de verdad, en alguien que, como decía Unamuno, no tiene la fe del carbonero. La fe animal sólo puede sacarnos del escepticismo a costa de no dudar de sí misma, es decir, a costa de no ser escéptica y a costa de no haber sido nosotros mismos nunca escépticos, es decir, a costa de no considerarla como fe animal. Pero, ahora, todo lo demás es cuestionable, sobre todo la idea de que, quitando la intuición de esencias, «el resto es creencia arbitraria o interpretación añadida» [Santayana 2011, p. 137]. Pero quizá convenga separar la interpretación añadida de la creencia arbitraria. Yo puedo interpretar las sensaciones vividas como la aparición de un objeto sin que esto sea necesariamente una creencia arbitraria, como muestra Platón en *Teeteto*.

En el fondo, Santayana mismo parece darse cuenta de estos problemas y trata de solucionarlos de una forma que parece circular. «Propongo ahora considerar qué objetos me exige postular la fe animal, y en qué orden; sin olvidar ni un momento que mi seguridad en su existencia es sólo instintiva y mi descripción de su naturaleza es sólo simbólica» [Santayana 2011, p. 133]. La fe animal es postulada ahora y lo es precisamente por el objeto del que tengo una creencia sin tener de él la certeza de la intuición respecto de lo intuitivo. Intuición se contrapone a creencia. Pero esto es verdaderamente extraño. Las cosas no dadas en la intuición y, por lo tanto, no ciertas pero en las que, a pesar de todo, creo, me obligan a postular la fe animal como lo que me saca de mi escepticismo sobre la existencia y cualidades de esas mismas cosas, y lo hace a propósito de, y gracias a esas mismas cosas en las que creo. Pero el concepto de «fe animal» así considerado es una invención como, por lo demás, no puede dejar de considerarlo cualquier darwinismo, porque no se trata de fe alguna. Es seguir estando donde siempre se ha estado. Si se llama «fe» a lo que nos impele a ir más allá de la intuición es porque se ha considerado antes

que la intuición en la que necesariamente descansa el escepticismo, porque ha creído encontrar en ella algo indubitable, es ya, sin embargo, lo único con lo que se contaba. Si se quería volver a las creencias comunes y a reinstaurar sus objetos desde este suelo irreductible, era necesario, y en esto Santayana tendría razón, apelar a algo que nos sacara de ahí tirándonos de los pelos hacia arriba. Esta tabla de salvación es la fe animal. Sin embargo, recalco esta cuestión, desde la intuición es imposible rescatar la fe animal ni siquiera como fe arbitraria pero insoslayable que sirva para salvar las creencias de sentido común, a costa de que pierdan su indubitabilidad de partida, considerándolas ahora como creencias «arbitrarias», «intuitivas», en el sentido de un instinto animal, pero legítimas, sin embargo, para garantizar una auténtica acción que tenga un fuerte potencial armonizador con el mundo. Da la sensación, más bien, de que Santayana ha dejado desde un principio las categorías de vida y animalidad intocadas e intocables por el escepticismo. Por eso sirven para sacarnos de las limitadas fronteras de la intuición escéptica. Pero lo hacen porque, en el fondo, nunca nos han dejado penetrar desamparados cognitivamente en ellas. «Lo quiera o no, si deseo vivir, tengo que despertarme a mí mismo de este trance en vela al que el escepticismo total me ha arrojado. Debo dejar que fuerzas subterráneas en mi interior reviertan y hagan añicos esta visión» [Santayana 2011, p. 137].

Estoy de acuerdo con esta idea, siempre que se sostenga que estas «fuerzas subterráneas» nunca fueron puestas en duda por el escéptico de Santayana. Si, después de ensayar el escepticismo, estas fuerzas son catalogadas como fe, también lo tendrían que haber sido al principio, cosa inaudita e imposible de hacer sin haber ensayado la posibilidad escéptica. El sentido común no se piensa a sí mismo como fe. Y si antes no era posible catalogarlas como fe, pues el sentido común jamás tiene esta autoconciencia de sí mismo, tampoco es necesario categorizarlas como fe después de la experiencia escéptica porque esa experiencia escéptica jamás las ha puesto fuera de la circulación desde el momento en que se las dota de la capacidad salvífica de sacarnos de esa misma experiencia escéptica.

Por tanto, mi idea es que, dentro de la argumentación de Santayana, el enunciado: «el escepticismo total no es incongruente con la fe animal; admitir que nada dado existe no es incompatible con creer en cosas no dadas», quiere decir lo siguiente. El escepticismo no es incongruente con la fe animal porque el escéptico dibujado por Santayana nunca se ha despojado de sus creencias comunes.

Gracias al buen quehacer de Ángel Faerna es posible pensar de nuevo en todas estas cuestiones y en su importancia para la vida del espíritu de cada uno de nosotros y, por lo tanto, para la filosofía.

*Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria
28040 - Madrid
E-mail: oscar.gonzalez@filos.ucm.es*

NOTAS

* Este artículo se inscribe dentro del proyecto de investigación “Normatividad y praxis. El debate actual después de Wittgenstein” (FFI 2010-15975) del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (Plan Nacional I+D+i).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTILLO, R. DEL (2004), «El americano accidental», *Revista de Libros*, 88, pp. 10-13.
- EDMAN, I. (1936), «Introductory Essay by Irwin Edman», en I. Edman (ed.), *The Philosophy of Santayana*, New York, Modern Library, pp. xi-lvi.
- FAERNA, Á. M. (2007), «Instrucciones para arrojar una escalera (Wittgenstein y Santayana sobre el escepticismo)», *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 27, pp. 55-69.
- (2011), «Verdad sin esperanza: Santayana y la ilusión del conocimiento», *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 31, pp. 41-62.

- GONZÁLEZ-CASTÁN, Ó. L. (2007), «Alma, sensación y mundo: su vida secreta en Grecia», en *Átomos, almas y estrellas. Estudios sobre la ciencia griega*, José Luis González Recio (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, pp. 237-288.
- SANTAYANA, G. (1959), *Los reinos del ser*, México, Fondo de Cultura Económica. Traducción de F. González Aramburo.
- (2011), *Escepticismo y fe animal. Introducción a un sistema de filosofía*, Madrid, Mínimo Tránsito-Antonio Machado Libros. Traducción de Ángel Manuel Faerna.