

limbo

Núm. 31, 2011, pp. 47-68

ISSN: 0210-1602

Verdad sin esperanza: Santayana y la ilusión del conocimiento*

ÁNGEL MANUEL FAERNA

RESUMEN

Este trabajo cuestiona la opinión de que en Santayana se aúnan una epistemología pragmatista y una perspectiva filosófica que, en sus implicaciones metafísicas, antropológicas y morales, se distancia del pragmatismo hasta representar su polo opuesto. Para ello distinguiremos dos elementos: el primero es el enfoque naturalista en relación con las operaciones e intereses del conocimiento; el segundo se refiere a la relación entre creencia y justificación. Sostendremos que sólo el primero vincula a Santayana con el pragmatismo, pero el segundo los opone y los encamina hacia epistemologías divergentes: el empirismo falibilista del pragmatismo clásico y el “ficcionalismo naturalista” de Santayana.

Palabras clave: verdad, justificación, pragmatismo, naturalismo, ficcionalismo, ideal.

ABSTRACT

This paper contradicts the view that Santayana merged a pragmatist epistemology with a philosophic perspective having metaphysical, anthropological, and ethical connotations that diverge from Pragmatism in the most radical way. To this effect, two elements will be separated: the first one is a naturalistic approach to the operations and interests of knowledge; the second concerns the relation between belief and justification.

It will be contended that only the first element links Santayana to Pragmatism, whilst the second parts with it and leads to a radically different stance: a “naturalistic fictionalism” opposed to the fallibilistic empiricism which is characteristic of Pragmatism.

Key words: truth, justification, pragmatism, naturalism, fictionalism, ideal.

I

La filosofía de George Santayana ha sido asociada frecuentemente con la tradición del pragmatismo clásico norteamericano. Varios hechos circunstanciales explican esta tendencia interpretativa, presente en la literatura secundaria ya desde el momento en que Santayana se daba a conocer en los Estados Unidos como el pensador más importante de su generación, y que ha pervivido luego, con mayor o menor énfasis, en los estudios que se han ocupado de la historia intelectual de ese periodo. El primero y más obvio de estos hechos es la coincidencia temporal y geográfica entre la formación y primeros desarrollos de la filosofía de Santayana, por una parte, y la propia eclosión del pragmatismo como propuesta filosófica innovadora en las primeras décadas del siglo veinte, por otra. Santayana fue, en efecto, una de las figuras señeras en aquel Departamento de Filosofía de Harvard cuya “Edad de Oro” se identifica con la cuna del movimiento pragmatista y en el que el magisterio de William James ejercía una marcada influencia. Otro hecho determinante es la naturaleza más bien heterogénea y poco dada a la unidad doctrinal del pragmatismo mismo, que parecía admitir versiones tan libres y, en última instancia, tan irreductibles entre sí como las de Peirce, James, Dewey o, en su caso, Santayana. En tercer lugar, la admiración con que fue recibida la irrupción del joven Santayana —a partir, fundamentalmente, de la publicación de *La vida de la razón* entre 1905 y 1906— por parte de los impulsores y de los primeros simpatizantes del pragmatismo, tanto en Estados Unidos como en Europa, compatible con un reconocimiento de la originalidad y el tono hasta

cierto punto inclasificable de su muy personal voz, facilitó también su catalogación como representante *sui generis* de esta pujante corriente de pensamiento.

No obstante, tanto los estudiosos del pragmatismo clásico como los especialistas en la obra de Santayana han detectado invariablemente un serio problema de encaje entre el espíritu de fondo que, con toda su borrosidad, hace reconocible al pragmatismo como posición filosófica genuina, y la marcada singularidad, no ya de estilo, sino de horizonte teórico y moral, que se va dibujando en los libros de Santayana; un problema que parece agrandarse a medida que su obra crece, cuando se distancia físicamente de Harvard y de Estados Unidos y su pensamiento parece decantarse hacia un aislamiento buscadamente marginal y autosuficiente. Si, por una parte, esto podría llevar a pensar en dos fases en su evolución intelectual (cuya línea divisoria vendría marcada por *Escepticismo y fe animal*, de 1923), por otra, tanto el testimonio del autor como el análisis atento de sus ideas parecen descartar la existencia de giros sustantivos en su desarrollo¹; a lo sumo, Santayana habría evolucionado hacia una expresión cada vez más depurada y libre de compromisos de sus intuiciones filosóficas, cuyo contenido quedó fijado muy temprano pero relativamente al margen del ambiente académico inmediato, cuando no por reacción a él.

A este respecto, *Escepticismo y fe animal* posee ciertamente una importancia decisiva. Concebido como una introducción al que anuncia como su “sistema de filosofía” (desarrollado luego en los diferentes volúmenes de *Los reinos del ser*, aparecidos entre 1927 y 1940), Santayana plasma en este libro una concepción del conocimiento humano que parece ahondar en la senda abierta por los autores pragmatistas. Pero, al mismo tiempo, dicha concepción aparece envuelta en un vocabulario lógico y ontológico a todas luces ajeno a la letra y el espíritu del pragmatismo. Se ha consolidado así una opinión que hoy parece dominar entre los intérpretes: la de que en la filosofía de Santayana se aúnan sin solución de continuidad una epistemología de cuño pragmatista y una perspectiva filosófica

que, en sus implicaciones metafísicas, antropológicas y morales, se distancia del pragmatismo hasta el punto de representar en ocasiones su polo opuesto.

La consecuencia más inquietante de esta opinión quizá sea la de que, de ser cierta, pondría de manifiesto la irrelevancia de la propuesta epistemológica pragmatista de acuerdo con sus propios criterios de validez; pues, si el “test pragmático de significado” consiste en preguntarse qué diferencia introduce una idea en el conjunto más amplio de creencias y disposiciones generales de quien la sustenta, resultaría que la concepción pragmatista del conocimiento carece de significado pragmático al ser compatible indistintamente con la filosofía “anti-humanista” de Santayana (así la calificó él mismo en más de una ocasión) y con perspectivas que, como la de James o la de Dewey, se caracterizan precisamente por el signo contrario.

El propósito de este trabajo es rebatir dicha opinión mediante un análisis más ajustado de las tesis epistemológicas de Santayana, partiendo de *Escepticismo y fe animal* como su exponente más acabado. Para ello distinguiré dos elementos que, aun estando estrechamente conectados en la epistemología del pragmatismo clásico, resultan conceptualmente diferenciables: el primero es el enfoque naturalista en relación con las funciones cognitivas y las operaciones e intereses del conocimiento; el segundo es de carácter lógico y se refiere al estatuto epistémico de la creencia y a la relación entre creencia y justificación. Sostendré que el elemento naturalista constituye el vínculo de unión de Santayana con el pragmatismo y la razón por la que sus respectivos análisis del conocimiento parecen por momentos tan próximos entre sí (un vínculo que, sin embargo, no obedece tanto a la influencia de los pragmatistas sobre Santayana cuanto al impacto del darwinismo sobre todo el pensamiento de la época, particularmente sobre el norteamericano). Es, sin embargo, el elemento lógico el que los opone frontalmente y los encamina hacia conclusiones sustantivamente distintas: de un lado, el empirismo falibilista característico del pragmatismo clásico; del otro, el “ficcionalismo naturalista” de Santayana. Veremos que, en este sentido, algunas formula-

ciones del neopragmatismo contemporáneo se dirían más cercanas al espíritu de Santayana que al de los primeros pragmatistas, lo que quizá explique en parte la actualidad que en nuestros días ha recobrado la obra del gran pensador hispano-norteamericano.

II

Pero, antes de entrar en la cuestión epistemológica, me permitiré una glosa algo más general sobre la distancia que separa a Santayana del pragmatismo. En primer lugar, se trataría de la misma distancia que lo separaba de Estados Unidos, en la medida en que el pragmatismo, caricaturas aparte, es un genuino producto del espíritu norteamericano. Cuando, en 1912, en la cumbre de su fama y su prestigio como filósofo y hombre de letras, Santayana renuncia a la cátedra de Harvard y abandona América para no regresar jamás, no hace sino ejecutar un plan largamente acariciado. Sin embargo, no era la nostalgia de los orígenes lo que le movía: no quiso instalarse en España, ni abandonar el inglés como vehículo de expresión filosófica y literaria. No, sencillamente huía de la civilización norteamericana, y su único refugio se encontraba en una Europa que, para él, constituía en realidad un paisaje mental o moral antes que una realidad geográfica y política². Ni siquiera las dos guerras mundiales —que le tocó vivir en Inglaterra e Italia respectivamente, no en algún plácido país neutral— despertaron en él deseos de emigrar de nuevo, cuando tantos europeos lo hacían. El crítico Lionel Trilling redujo a una única razón última el desencuentro entre Santayana y Norteamérica: “el conocimiento del abismo, captar la discontinuidad entre el hombre y el mundo, esa fue la percepción que dio forma a su pensamiento [...]. Es su terrible conocimiento de él lo que asusta de Santayana a los norteamericanos, del mismo modo que la negativa de estos a saber de ese abismo fue lo que asustó a Santayana de América y lo hizo huir” [Trilling (2010), p. 79].

Podría ser que esa “ceguera del abismo” típicamente norteamericana hubiera alcanzado su cristalización filosófica más elocuen-

te en el pragmatismo, con su forma de articular, no ya lo real, sino *lo ideal*, dentro de la vida humana. Los pragmatistas se comprometieron resueltamente con una descripción del mundo en términos de lo impredecible y lo contingente. No es ninguna casualidad que Peirce, James y Dewey coincidieran en rechazar vehementemente el determinismo, y que el indeterminismo fuera uno de los rasgos comunes de sus respectivas metafísicas. En ellas, el flujo de los acontecimientos no es la manifestación de un orden preexistente y unitario dotado de su propio sentido. De ahí que las acciones humanas, las creencias y juicios de valor, posean un alto grado de incertidumbre intrínseca y estén sujetos a formas de justificación siempre precarias y provisionales. Es a partir de esta esencial apertura y ausencia de dirección del mundo como el pragmatismo, sobre todo el de Dewey, desarrolló su peculiar concepción de la acción humana como un proceso interactivo que reconstruye y controla situaciones empíricamente definidas mediante la proyección sobre ellas de fines tentativos, revisables y siempre renovados. Esta es la razón de que, para los pragmatistas, medios y fines, hechos y valores, se den entretejidos y no disociados en la experiencia real y concreta. Sólo la contribución humana introduce sentido en el mundo, convirtiéndolo en algo inteligible y significativo. Para el pragmatista, lo ideal, como opuesto a lo real, no es el lugar quimérico de los sueños reconfortantes, o un cómodo refugio para la mente espiritual, sino una instancia causalmente efectiva en el interior del propio mundo; un mundo, claro está, en el que el viejo dualismo de materia y espíritu ya no tiene cabida y donde “la huella de la serpiente humana está por todas partes” [James (2000), p. 91].

Pues bien, es justamente esta equiparación del mundo con nuestra experiencia de él, o con el mundo tal como el hombre lo experimenta, lo que Santayana encontraba inaceptable en la metafísica de James y en la de Dewey³. Para él, esto era puro y simple egotismo, una enfermedad filosófica consustancial a casi todo el pensamiento moderno, y que el pragmatismo habría heredado en una de sus más perniciosas variantes. Nada tenía que objetar Santayana a la ra-

dical contingencia del mundo. En realidad, subrayó este punto con más énfasis si cabe que los propios pragmatistas. Pero, en aras de un materialismo verdaderamente consecuente y del que él se reclamaba único representante vivo, negó cualquier posible interferencia de lo ideal (el “reino del espíritu”) en lo existente (el “reino de la materia”). En la ontología de Santayana, el espíritu es un subproducto o un epifenómeno de la materia; como todo lo incorpóreo, carece de existencia, y, como todo lo inexistente, carece de eficacia. Sus intuiciones son presencias fantasmales, ilusiones alumbradas por las interacciones externas del cuerpo. El espíritu vive una vida vicaria en el cuerpo, “perdido en sus brumas y pasiones, y creyendo ser él quien da y recibe los golpes” [Santayana (2011), p. 332]. Lejos de animar el cuerpo, el espíritu es una reverberación suya, un eco de noticias ya pasadas y que ocurren siempre en otro lugar.

La mera idea de que los ideales humanos puedan proporcionar dirección al curso de los acontecimientos, imponiendo propósitos a su ciego fluir, está completamente descartada en este escenario metafísico. Por supuesto, para el animal atareado y deseante —es decir, para lo que somos en tanto nos ocupamos de vivir más que de pensar—, semejante percepción metafísica es pura palabrería. Desde ese punto de vista, hacemos bien en guiarnos por los hábitos y preferencias que nos permiten superar en términos prácticos las vicisitudes de la vida animal. Pero no deberíamos tomarnos esos hábitos y preferencias demasiado en serio. Nuestros logros sólo son una graciosa concesión que el mundo nos hace cuando acertamos a plegarnos a su indiferente decurso, no demuestran en lo más mínimo que podamos dirigir su camino. En otras palabras, el pensamiento sirve como mucho para aceptar el mundo tal como es, pero carece de toda fuerza para mejorarlo. La vida del espíritu sólo puede trascender su impotencia al precio de retirarse del mundo y concentrarse en el disfrute de sus propios productos. Un precio que a Santayana no le parecía exorbitante, toda vez que, según confesó, valoraba este mundo “por las intuiciones que es capaz de sugerir, no por la jungla de hechos que lo componen” [Santayana (2011), p. 202].

De esta forma, lo ideal trasciende y a la vez reafirma nuestra desamparada condición. Aplaca los sufrimientos de la vida, no porque nos permita una reconstrucción inteligente de las situaciones que nos toca vivir, sino porque hace posible su transfiguración en objeto de pura contemplación estética. Pero el implacable realismo de Santayana tiñe de ironía esta llamada a vivir en lo ideal mientras se acepta la miseria de lo real. Como han señalado Michael Hodges y John Lachs, “aceptación y trascendencia cancelan mutuamente sus respectivas pretensiones de absoluto, dejando como poso un sentimiento trágico de la vida o, cuando menos, una tristeza omnipresente ante la fugaz belleza que nos rodea” [Hodges & Lachs (2000), p. 11]. Quizá los autores pensaban en Unamuno al utilizar la expresión “el sentimiento trágico de la vida”, pero, puestos a buscar algún eco español en la actitud de Santayana hacia lo ideal, habría más bien que mirar a Cervantes y su profunda percepción del elemento cómico que permea la humana aspiración a lo mejor. “La vida”, escribe Santayana en una de sus cartas, “es una sucesión de segundos puestos [*second bests*]” [Santayana (2003b), p. 125]. Y cuando, en otra carta, advierte de que “la broma de las cosas es a nuestra costa. Resulta muy divertida, pero extremadamente desagradable” [Santayana (2003a), p. 44], uno no puede evitar acordarse de los huesos apaleados de Don Quijote.

En suma, frente a la fe pragmatista en un feliz matrimonio del pensamiento con la acción, tenemos la certeza de Santayana sobre la esencial ineficacia de todo pensamiento. Hasta tal punto es ineficaz el pensamiento —observa en otro momento— que los materialistas tienden siempre a olvidarse de él, aunque “ha habido que esperar a los optimistas norteamericanos para pasar del desdén por el pensamiento inútil a la alegre negación de su existencia” [Santayana (1923), p. 676]. La tesis de Santayana es que el pensamiento inútil no sólo existe, sino que es el único pensamiento que hay.

Con estos comentarios no se quiere dar a entender que fueran las tesis metafísicas las que apartaran a Santayana del pragmatismo, aunque en ellas los contrastes aparezcan en toda su crudeza.

En realidad, sucedió al revés: en Santayana, como en James o en Dewey, la ontología fue un empeño tardío destinado a empaquetar una rica variedad de intuiciones filosóficas previas en una visión unitaria. Y esas intuiciones eran tan diferentes en perspectiva y acentos que no tenían más remedio que desembocar en metafísicas incompatibles. De hecho, la divergencia de Santayana con el pragmatismo se manifiesta ya en su forma misma de entender la filosofía. Los pragmatistas siempre se mostraron críticos con la “filosofía teórica pura”, y urgieron a los filósofos a abandonar la vana especulación para volverse hacia los problemas reales de la gente. Pero Santayana se sentía a sus anchas en el ejercicio especulativo y descreía absolutamente del potencial socialmente transformador de la filosofía. En este sentido, era alguien mucho más próximo a Bertrand Russell que a John Dewey, pese a que nunca dejara de discrepar de ambos. Al menos Russell y Santayana compartían la misma perplejidad e incompreensión hacia las cuestiones que los pragmatistas, y muy en particular Dewey, consideraban propias de la filosofía.

III

Volvamos al argumento principal. La tesis que nos proponíamos discutir era la de que en Santayana se da un curioso maridaje entre una concepción del conocimiento típicamente pragmatista y una actitud filosófica de fondo marcadamente anti-pragmatista. El excursus anterior puede sugerir hasta qué punto es cierto esto último; veamos ahora por qué no deberíamos conceder lo primero.

Algunos pasajes extractados de *Escepticismo y fe animal* bastarán para ilustrar aquel primer elemento, el naturalista, que convenía distinguir dentro del enfoque epistemológico de Santayana. En primer lugar, y respecto de la facultad misma de conocer, dice:

El espíritu, con el conocimiento y demás prerrogativas suyas, es intrínsecamente y en conjunto una función de la vida animal; de forma que,

si no estuviera alojado en algún cuerpo y expresara sus ritmos y relaciones, no existiría en absoluto [Santayana (2011), p. 197].

[El conocimiento] expresa en el discurso los hábitos modificados de un ser activo, dúctil ante la experiencia y capaz de reajustar su actitud orgánica hacia otras cosas que se encuentran en su mismo plano material del ser [Santayana (2011), p. 204].

Esta ubicación de la función cognoscitiva en un mismo “plano material del ser” con el organismo vivo que la ejerce, y con los objetos a los que va dirigida, tiene implicaciones inmediatas para la concepción tradicional de un conocimiento integrado por “representaciones mentales” que deben “corresponderse” con una realidad extramental:

¿Cómo puedo comprobar la exactitud de las descripciones refiriéndolas a algo que no sólo no está ahora a la vista, sino que probablemente nunca ha sido otra cosa que un objeto de intención [...]? Si conozco a un hombre sólo por su reputación, ¿cómo juzgaría si la reputación es merecida? Si conozco las cosas sólo mediante representaciones, ¿no son las representaciones la única cosa que conozco?

Este desafío es fundamental, y en tanto sus presuposiciones no sean a su vez desafiadas, conduce inexorablemente a los críticos del conocimiento hacia un escepticismo de corte dogmático, quiero decir, a la afirmación de que la noción misma de conocimiento es absurda [Santayana (2011), p. 201].

Así pues, si quiero formular de alguna manera mi actual pretensión de conocimiento [...], debo revisar las premisas de este nihilismo. Pues me he visto llevado a él, no por algún error accidental, sino por la lógica de la presuposición de que el conocimiento debería ser intuición de hechos. Es esta presuposición la que hay que revocar.

El conocimiento no es tal cosa. No es intra-mental ni interno a la experiencia. No sólo no me exige comparar dos términos dados y ha-

llarlos similares o idénticos, sino que excluye positivamente cualquier posesión intuitiva de su objeto [Santayana (2011), p. 203].

Ha habido, por tanto, una falsa identificación del conocimiento con la captación intuitiva de objetos en su literalidad⁴, cuando su verdadera naturaleza es simbólica:

El desánimo que podemos sentir en la ciencia no proviene del fracaso; proviene de una falsa concepción de lo que sería el éxito. Nuestras mayores dificultades surgen del supuesto de que el conocimiento de lo existente debe ser literal, cuando no tiene necesidad, ni propensión, ni aptitud para ello. Inicialmente es simbólico, cuando un sonido, un olor, un sentimiento indescriptible, sirven al animal como señales de sus peligros u oportunidades; y cumple perfectamente su función [...] si sigue siendo simbólico hasta el final. ¿Acaso puede haber algo más evidente que el que la religión, el lenguaje, el patriotismo, el amor, la ciencia misma, hablan en símbolos? [...] La sensación y el pensamiento [...] operan en un medio convencional, como la literatura y la música [Santayana (2011), p. 128].

Las ideas que tenemos de las cosas no son retratos fieles; son caricaturas políticas hechas en interés del hombre; pero a su parcial manera pueden ser obras maestras de caracterización y penetración [Santayana (2011), p. 130].

El conocimiento es creencia verdadera. Es un esclarecimiento del yo mediante las intuiciones que en él surgen, de suerte que lo que el yo imagina y afirma de la cosa colateral, con la que forcejea en la acción, es realmente verdadero de esa cosa. En tales suposiciones o concepciones la verdad no implica adecuación, ni una identidad pictórica entre la esencia que hay en la intuición y la constitución del objeto. El discurso es un lenguaje, no un espejo. Las imágenes de los sentidos son partes del discurso, no de la naturaleza: son el balbuceo de nuestros inocentes órganos bajo el estímulo de las cosas; pero esas

imágenes espontáneas, como los sonidos de la voz, pueden adquirir la función de nombres; pueden devenir signos de las cosas buscadas o encontradas en el mundo [...]. La verdad que al discurso le cabe alcanzar es verdad en sus propios términos, descripción apropiada: no es una incorporación o reproducción del objeto en la mente [Santayana (2011), p. 211].

Todo ello conduce, por último, a una reconsideración del valor del conocimiento en términos precisamente *pragmáticos*:

La función de la percepción y de la ciencia natural no es halagar el sentimiento de omnisciencia de una mente absoluta, sino dignificar la vida animal al armonizarla, en la acción y el pensamiento, con sus condiciones. Poco importa si las noticias del mundo que esos métodos pueden traernos son fragmentarias y vienen expresadas retóricamente; lo importante es que la ciencia se integre con el arte y que el arte sustituya, en la medida de lo posible, el dominio del azar por el dominio del hombre sobre las circunstancias. No hay aquí 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), p. 131].

En suma, el naturalismo del que estamos hablando consiste simplemente en el presupuesto de que las funciones cognitivas no son esencialmente diferentes a —es decir, pertenecen al mismo “plano material del ser” que— las demás facultades orgánicas del animal humano. Dichas funciones se han ido conformando en el mismo proceso de evolución biológica, contribuyen a las mismas necesidades materiales, y sirven al mismo objetivo general de ajustar la conducta del organismo a las condiciones del entorno. Desde esta actitud naturalista, no hay unos “intereses del conocimiento” que puedan distinguirse en último análisis del interés general que todo ser vivo tiene en abrirse camino en el mundo y progresar en lo posible dentro de él. Como muestran los pasajes recién citados, San-

tayana abrazó esta fe darwinista con la misma convicción que los pragmatistas y que tantos otros filósofos de su tiempo y del nuestro, y extrajo similares consecuencias: insistió tanto como ellos en el significado práctico del conocimiento, y criticó con no menos dureza el intuicionismo y el representacionismo de la epistemología moderna.

Ahora bien, esto sólo representa una parte de la tarea epistemológica, la de encuadrar las funciones cognitivas dentro de un marco de interpretación más amplio, que en este caso viene proporcionado por el discurso de las ciencias de la vida y sus categorías explicativas (igual que, en otro momento, pudo venir dado por el de la metafísica racionalista o la psicología asociacionista). Podríamos decir que estas cuestiones pertenecen a la “vertiente descriptiva” de la epistemología, en el sentido de que en ellas se trata fundamentalmente de determinar qué “tipo de cosa” es el conocimiento, o de optar entre diferentes vocabularios —o entre diferentes ontologías— para describir el fenómeno mismo. Pero, de otra parte, estaría su “vertiente normativa”, que atiende a las cuestiones relativas a la validez del conocimiento, a las nociones de verdad y justificación en tanto que aplicables a las creencias, y a su conexión desde el punto de vista lógico o conceptual.

En esta vertiente normativa del análisis, que no se interesa tanto por el rango ontológico de las creencias (si son, por ejemplo, ideas de una mente o más bien hábitos de un organismo) cuanto por su estatuto propiamente lógico-epistémico, el pragmatismo se caracterizó por sostener que hay una relación *inmanente* entre creencia y verdad. Es decir, para los pragmatistas el concepto de verdad era sólo el concepto de una creencia que satisface un determinado conjunto de condiciones de asertabilidad (reales o ideales). Como es sabido, Peirce, James y Dewey aportaron descripciones diferentes de las condiciones que harían verdadera a una creencia, con lo que discreparon en algunos aspectos (quizá sólo parciales) de la “definición de la verdad”; pero no hay duda de que coincidieron en la tesis fundamental de que la noción de una verdad *trascendente* a toda

creencia —una verdad definida enteramente al margen de nuestros criterios de justificación y de prueba— era lógica y conceptualmente insostenible⁵.

Santayana, sin embargo, adopta la posición diametralmente opuesta en este punto. Bien es cierto que, como acabamos de ver, denomina verdaderas a aquellas imágenes y signos que, en su condición simbólica, describen adecuadamente sus objetos por cuanto los armonizan con la acción. Pero esta es sólo una verdad “en sus propios términos”, una verdad a la escala humana y a la medida de nuestros parciales y limitados intereses. Por oposición a esta verdad “discursiva” o “retórica”, se alza el concepto puramente lógico de verdad, al que Santayana adjudica un contenido enteramente trascendente a la creencia y al discurso:

Creo que la palabra “verdad” debe reservarse para lo que todo el mundo quiere decir espontáneamente con ella: la descripción comprensiva estándar de cualquier hecho en todas sus relaciones. La verdad no es una opinión, ni siquiera una opinión idealmente verdadera; pues, además del limitado alcance al que las opiniones, por lo menos las humanas, están siempre sometidas, aun la más completa y exacta de las opiniones daría prioridad a ciertos términos y miraría en una determinada dirección; y esa dirección podría cambiarse o invertirse sin caer en el error; de suerte que la verdad es el campo que atraviesan diferentes opiniones verdaderas en diferentes direcciones, y no una opinión ella misma. Una diferencia aún más contundente entre la verdad y cualquier discurso verdadero es que el discurso es un acontecimiento; posee una fecha que no es la de su asunto, aun si ese asunto es existencial y vagamente actual; [...] mientras que la verdad carece de fecha y es absolutamente idéntica, tanto si las opiniones que buscan reproducirla aparecen antes del suceso que la verdad describe, como si lo hacen después [Santayana (2011), pp. 311-312].

Se entiende, entonces, el reproche que Santayana dirigió al pragmatismo por haber confundido verdad con corrección⁶. La ver-

dad sería una propiedad absoluta y eterna de algunas proposiciones (esencias), mientras que la corrección es una cualidad relativa y temporal de las opiniones, que no son proposiciones sino acontecimientos. Es la corrección de una opinión lo que se puede parafrasear en términos de su valor pragmático, pero la verdad de una esencia/proposición es enteramente independiente del hecho de que alguien pueda asentir a ella en el discurso real o posible, e independiente por tanto también de cualesquiera consecuencias prácticas que la proposición pudiera tener si se la creyera.

IV

Si consideramos ahora *conjuntamente* las dos vertientes de sus respectivas epistemologías, veremos desvanecerse la falsa impresión de que en los pragmatistas y en Santayana encontramos esencialmente la misma caracterización del conocimiento humano. Basta con que constatemos qué se sigue cuando combinamos una u otra tesis normativa —la idea pragmatista de una verdad inmanente a la creencia *versus* la idea de Santayana de una verdad trascendente y absoluta— con el sustrato descriptivo, naturalista, que tienen en común.

Como hemos visto, el naturalismo se enfrenta a las concepciones representacionistas típicamente modernas. Una vez que situamos las funciones cognitivas en un plano natural continuo y coordinado con todo el sistema de mecanismos orgánicos (sensitivos, afectivo-motores, apreciativos) que aseguran el mejor ajuste del individuo a las demandas y oportunidades de su entorno práctico, la imagen del conocimiento como una reproducción en la mente de lo que hay fuera de ella se vuelve extravagante. Por decirlo con Richard Rorty, es “difícil imaginar que, en un cierto punto del proceso evolutivo, en algún escalón entre el calamar y el simio, [las formas complejas de comportamiento] empezaran a estar determinadas por representaciones internas cuando hasta ese momento lo habían estado por configuraciones neurológicas” [Rorty (2000), p. 32]. Es patente que

la interpretación de las creencias verdaderas como hábitos o pautas complejas de comportamiento que se demuestran útiles para actuar en el mundo, más que como réplicas fieles de él, subyace por igual a las críticas de Santayana hacia la “verdad literal” y a las de James y Dewey hacia la “teoría de la verdad como copia” en tanto que imágenes falaces de la meta del conocimiento humano o, como decía Santayana, en tanto que concepciones falsas de lo que sería su éxito.

Pero, en el pragmatismo, esta redescrición naturalista de las creencias abocó a una revisión del propio concepto de verdad, por entender que los fines que regulan las operaciones cognitivas de un organismo no pueden haberse formado separadamente de esas operaciones mismas y sus resultados efectivos. Como decía Peirce, “está claro que nada fuera de la esfera de nuestro conocimiento puede ser nuestro objeto, ya que nada que no afecte a la mente puede ser motivo para un esfuerzo mental” [Peirce (2007), p. 42]. Así, si la verdad es aquello que nos representamos como la meta de nuestras creencias, en su concepto mismo no puede haber nada que la haga intrínsecamente inaccesible a la “esfera de nuestro conocimiento” —algo que no sea, en última instancia, una opinión idealmente verdadera y *nada más*—. O, si lo hay, será fruto únicamente de esa inversión de los términos que consiste en hipostasiar un concepto y hacerlo preexistir a (y gobernar sobre) las realidades concretas de las que depende su significado⁷.

En Santayana, en cambio, el compromiso inamovible con una noción absoluta de verdad le llevó más bien a una redescrición de las propias creencias verdaderas en términos de ilusiones o ficciones. En su caso, la redescrición naturalista de la creencia da como resultado una desconexión lógica entre aquellos hábitos orgánicos y pautas complejas de comportamiento, por un lado, y el concepto estricto de verdad, por otro, el cual no guarda ya relación alguna con operaciones o resultados de ningún tipo:

La verdad propiamente dicha es indiferente a que alguien la elogie o la posea [Santayana (1959), p. 456].

La verdad podría muy bien ser que no hay opiniones humanas verdaderas ni criterio de certidumbre [...]. De hecho, la verdad tiene un *status* sobrehumano; de manera que una carencia de opiniones o de criterio verdadero no la anularía en lo más mínimo [Santayana (1959), p. 444].

Así pues, medidas por el rasero de la verdad absoluta, todas las opiniones son igualmente falsas; o, como preferiría decir Santayana, igualmente poéticas, pues 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 un 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:

Si todos los datos son símbolos y toda experiencia viene dada en términos poéticos, se sigue que la mente humana, tanto en su existencia como en su cualidad, es un libre desarrollo a partir de la naturaleza, un lenguaje o música cuyos términos son arbitrarios como las reglas y las fichas de un juego. Se sigue también que la mente no tiene capacidad ni obligación de copiar el mundo de la materia ni de inspeccionarlo imparcialmente. A la vez, se sigue que la mente suministra una expresión verdadera del mundo, traducido a perspectivas humanas y a términos humanos, pues esa mente surge y cambia de forma sintomática en determinados focos de la vida animal; focos que son una parte de la naturaleza, difundida ampliamente alrededor de otras partes y en correspondencia dinámica con ellas; de manera que, por ejemplo, sistemas religiosos o científicos alternativos pueden expresar igualmente bien, siempre que no se tomen literalmente, la operación real de las cosas medida por diferentes órganos o desde diferentes centros [Santayana (2011), p. 123].

Este “ficcionalismo” de Santayana, sobra decirlo, es perfectamente consecuente con la fractura metafísica entre lo ideal y lo real, entre espíritu y materia, que glosábamos más arriba; en realidad, no es más que su corolario epistemológico. De ahí que se separe tanto de las conclusiones que alcanzaron los pragmatistas en relación con los mismos problemas. Pues el falibilismo típicamente pragmatista, lejos de afirmar una distancia eternamente insalvable entre la verdad y las opiniones humanas, hacía de estas últimas, en su indefinido progreso a lomos de una investigación metodológicamente controlada, el único espacio posible para la verdad. Una verdad que quedaba de este modo equiparada a la esperanza de una reconciliación final —definitiva en el caso de Peirce, circunscrita a situaciones problemáticas objetivas y concretas en el de Dewey, episódica y subjetiva para James— entre la realidad de las cosas y las ideas que nos sirven para pensarlas.

Lo irónico es que ese “ficcionalismo” pueda también hacer de Santayana un pensador más cercano al neopragmatismo de lo que nunca lo serán Peirce o Dewey. Operando sobre la misma desconexión lógica entre creencia y verdad, el neopragmatismo de Rorty sostiene con Santayana —y contra los pragmatistas clásicos— que la experiencia es sólo discurso y que los discursos son sólo mitologías convencionales y, en buena medida, opcionales. La noción absoluta de verdad, lejos de estar excluida en esta perspectiva, es el argumento central sobre el que se apoya la propuesta rortyana de sustituirla en nuestros debates por la utilidad y la persuasión (esto es, por lo que para Santayana era “verdad retórica” o “verdad en sus propios términos”):

La verdad no es una meta de la investigación. Si “verdad” es el nombre de esa meta, entonces, desde luego, la verdad no existe. Porque el carácter absoluto de la verdad la vuelve inservible como tal meta. Una meta es algo respecto de lo cual uno puede saber que se está acercando o que se está alejando. Pero no hay forma de saber a qué distancia estamos de la verdad, o siquiera si estamos más cerca que nues-

tros antepasados. [...] La razón es que el único criterio de que disponemos para aplicar la palabra “verdadero” es la justificación, y la justificación siempre es relativa a un auditorio. Por tanto, también es relativa a la apreciación de ese auditorio —a los propósitos que desea ver atendidos y a la situación en la que se encuentra— [Rorty (2000), p. 14]⁸.

Santayana no creía imposible que también los animales, y aun las piedras, tuvieran espíritu, hasta ese punto los poderes de la naturaleza nos son desconocidos. E imaginó que en ese caso era probable que los mosquitos creyeran en el flujo de Heráclito, porque el viento los arrastra sin parar de un sitio a otro, mientras que los percebes serían seguramente más partidarios del ser inmovible de Parménides⁹. Era su forma de reírse de nuestra loca pretensión de superar las caricaturas políticas y alcanzar una imagen literal del mundo escudriñando en el tipo de experiencia que tenemos de él. Es fácil adivinar que habría acogido con especial alborozo en su particular zoológico al calamar rortiano, una especie nueva y muy inteligente de metafísico capaz de reconocer que sus caricaturas están dibujadas con la tinta del discurso que él mismo secreta.

William James elaboró en una ocasión una taxonomía muy sencilla de actitudes epistemológicas¹⁰. Los dogmáticos son aquellos que creen que se puede alcanzar alguna verdad propiamente dicha; los escépticos son los que lo niegan. A su vez, los dogmáticos se dividen en dos grupos: los absolutistas, que piensan que algunas verdades llevan la marca inconfundible de su propia certeza, y los empiristas, para quienes todo conocimiento humano está condenado a ser falible siempre. A este último grupo pertenecen los pragmatistas. La epistemología de Santayana, en cambio, se alinea con los escépticos, aunque el suyo fuera un escepticismo atemperado por la persuasión naturalista. Estrictamente hablando, incluso una creencia idealmente verdadera sería para él mera ilusión, como lo son todos los productos del espíritu humano. La

verdad al alcance humano es otro más de los “*second bests*” de que está hecha nuestra vida. Es en vano esperar nada mejor.

Facultad de Humanidades
Universidad de Castilla-La Mancha
Plaza Padilla 4, E-45071, Toledo
E-mail: Angel.Faerna@uclm.es

NOTAS

* El presente ensayo ha sido realizado en el marco de dos proyectos de investigación: “Esfera pública, conflicto de valores y experiencia social: una perspectiva pragmatista” (FFI2008-03310/FISO), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y “Lógicas de la experiencia: la herencia contemporánea del pragmatismo”, financiado por la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.

¹ La posible existencia de “dos Santayanas” empezó a plantearse desde el mismo momento en que aparecieron sus primeros libros escritos ya en Europa. Justus Buchler resumió esa duplicidad refiriéndose al “naturalista humanista” de la primera época y al “místico olímpico” de la segunda [Buchler (1954), p. 53]. Pero el propio Buchler sostiene muy convincentemente que los dos Santayanas en realidad coexisten a todo lo ancho de su obra, no como dos periodos sucesivos.

² Es muy reveladora a este respecto la anécdota que recoge Joseph Epstein: “un chisme antiguo cuenta que Santayana daba sus clases mirando a una ventana a su derecha. Cierta día, un estudiante le habría preguntado qué estaba mirando por la ventana. Se dice que Santayana respondió: ‘Europa’” [Epstein (2010), p. 94].

³ Véase, por ejemplo, su disección de *Experience and Nature* de Dewey [Santayana (1923)].

⁴ “Platón y muchos otros filósofos, al estar enamorados de la intuición [...], han identificado ciencia con certidumbre, condenando en consecuencia lo que yo llamo conocimiento [...], o relegándolo a una posición inferior como algo meramente necesario para la vida” [Santayana (2011), p. 202].

⁵ La mejor síntesis de lo que llamamos aquí una relación “inmanente” entre creencia y verdad quizá sea la aseveración de James: “las razones por las que llamamos verdaderas a las cosas es la razón por la que *son* verdaderas” [James (2000), p. 91]. Las variantes que se dan entre distintos autores pragmatistas en relación con el análisis de la verdad no afectan a este núcleo último esencial.

⁶ Ver Santayana (1959), pp. 343-344.

⁷ En palabras de James: “la verdad *ante rem* sólo significa verificabilidad; de lo contrario, es un caso de ese típico ardid racionalista que consiste en tratar al *nombre* de una realidad fenoménica concreta como una entidad previa e independiente, y colocarla detrás de la realidad como su explicación” [James (2000), p. 183].

⁸ Que Rorty comparte con Santayana una concepción absoluta, objetiva e intemporal del término “verdad” es incuestionable: “sin duda, la verdad es una noción absoluta, en el sentido siguiente: ‘verdadero para mí, pero no para ti’, y ‘verdadero en mi cultura, pero no en la tuya’, son locuciones extrañas, incongruentes. Lo mismo que ‘verdadero entonces, pero no ahora’” [Rorty (2000), p. 12]. Del mismo modo que Santayana coincidiría con Rorty en que su mismo carácter absoluto hace de la verdad un término del que haríamos mejor en prescindir al discutir las opiniones humanas y, sobre todo, al tratar de argumentar nuestra preferencia por unas u otras (y aquí es indiferente si dichas opiniones pertenecen al ámbito de la ciencia, de la ética o de la estética).

⁹ Ver Santayana (2011), p. 50.

¹⁰ Ver James (2003), p. 153.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUCHLER, J. (1954), “One Santayana or Two?”, *Journal of Philosophy*, vol. LI, pp. 52-57.
- EPSTEIN, J. (2010), “El constante pasajero”, *Limbo. Boletín Internacional de Estudios sobre Santayana*, núm. 30, pp. 89-104. Traducción de I. Yruela Guerrero.
- HODGES, M. P. & LACHS, J. (2000), *Thinking in the Ruins. Wittgenstein and Santayana on Contingency*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- JAMES, W. (2000), *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Madrid, Alianza Ed. Traducción de R. del Castillo.
- (2003), “La voluntad de creer”, en James, W. & Clifford, W. K., *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid, Tecnos, pp. 135-180. Traducción de L. Villamil García.
- PEIRCE, C. S. (2007), “La fijación de la creencia”, en Peirce, C. S., *La fijación de la creencia. Cómo aclarar nuestras ideas*, Oviedo, KRK Ediciones, pp. 17-64. Traducción de L. Villamil García.

- RORTY, R. (2000), *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós. Traducción de Á. M. Faerna.
- SANTAYANA, G. (1923), "Dewey's Naturalistic Metaphysics", *Journal of Philosophy*, vol. XXII, pp. 673-688.
- (1959), *Los reinos del ser*, México, Fondo de Cultura Económica. Traducción de F. González Aramburo.
- (2003a), *The Letters of George Santayana, Book One ([1868]-1909)*, en Holzberger, W. G. & Saatkamp Jr., H. J. (eds.), *The Works of George Santayana, Volume V*, Cambridge (Ma.) & London, The MIT Press.
- (2003b), *The Letters of George Santayana, Book Five (1933-1936)*, en Holzberger, W. G. & Saatkamp Jr., H. J. (eds.), *The Works of George Santayana, Volume V*, Cambridge (Ma.) & London, The MIT Press.
- (2011), *Escepticismo y fe animal. Introducción a un sistema de filosofía*, Madrid, Antonio Machado Libros. Traducción de Á. M. Faerna.
- TRILLING, L. (2010), "Aquella sonrisa de Parménides me dio que pensar", *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, núm. 30, pp. 71-88. Traducción de Á. M. Faerna.