limbo
Núm. 33, 2013, pp. 91-100
ISSN: 0210-1602

Dudar de la duda. Nota sobre George Santayana

José Luis Pardo

Resumen

En el artículo se destaca la «doble militancia» de Santayana como realista y como pragmatista. Es precisamente esta «anomalía» la que permite vincular su pensamiento con la tradición empirista europea. Así mismo se contextualiza su escepticismo radical comparándolo con el de Hume, Descartes o Wittgenstein. Finalmente se observa la incomodidad que pudo suponer su obra ante sus contemporáneos, al descubrir el carácter de la filosofía como no-ciencia, literatura o poesía asentada sobre bases materiales, algo que además de comenzar a hacerla interesante, la convierte en vitalmente imprescindible.

Palabras clave: realismo, pragmatismo, escepticismo, filosofía, vida, poesía

Abstract

This article highlights Santayana's «double militancy», both as a realist and a pragmatist. It is precisely this «anomaly» which makes it possible to establish a link between his thought and the European empiricist tradition. Likewise, his radical scepticism is contextualized when it is compared to that of Hume, Descartes or Wittgenstein. Finally, mention is made of how uncomfortable his work must have been regarded by his contemporaries, as it disclosed Philosophy as a non-science, literature or poetry rooted in material bases, something which besides starting to make it interesting also makes it vitally indispensable.

Key Words: Realism, Pragmatism, Scepticism, Philosophy, Life, Poetry

. . .

Resulta algo misterioso que, desde las últimas décadas del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, al mismo tiempo que se desataban dos conflictos bélicos internacionales de dimensiones hasta entonces desconocidas —conflictos que, por así decirlo, hicieron que la propia realidad mundial estallara en mil pedazos— se desarrollase una agria disputa, en el mundo del arte y en el de la filosofía (sin que esté claro a día de hoy si se trataba en ambos casos de *la misma* disputa), a propósito del *realismo*. A primera vista, desde luego, se diría que son cosas distintas. La disputa filosófica —más bien epistemológica o filosófico-científica, y de apariencia muy escolástica— tenía que ver con la espinosa cuestión de saber si existe una realidad independiente de nuestras representaciones[1] (siendo los realistas quienes daban a esta pregunta una respuesta afirmativa), mientras que la disputa artística, mucho más viva e informal, consideraba «realistas» a los pintores *figurativos* no incluidos en ninguno de los «ismos» emergentes, a quienes se acusaba de «satisfacer inaplazables necesidades de consumo o de propaganda de la burguesía», o de la burocracia del proletariado si hablamos del «realismo socialista» de la URSS. Se diría que se estaba desarrollando una contienda a propósito de la realidad: esa realidad que desde Hegel aprendimos a llamar *Wirklichkeit*, o sea, realidad efectiva, realidad que produce efectos, para distinguirla de la ya entonces tan desvaída *realitas*, identificada con la «esencia» y convertida en una desacreditada «posibilidad» desligada de sus condiciones de realización espaciotemporales o históricas. El desprestigio de los «realistas» —en filosofía y en pintura— no era simplemente un desprestigio de *la* realidad, sino de aquella realidad que ya se consideraba como «cosa del pasado» y por tanto comportaba el auge de una *nueva* realidad cuya descripción estaban ya elaborando anticipadamente, basándose en indicios muy verosímiles, los portavoces de los nuevos «ismos». Porque, en

ambos casos, el rótulo de «realismo» identificaba una postura epistemológica o estética que solía considerarse al menos como «conservadora» (si no abiertamente reaccionaria), frente al progresismo a menudo «revolucionario» de los idealistas y los pragmatistas (en epistemología) o de los diversos vanguardismos (en estética).

Dado el carácter central que estas escolásticas disputas epistemológicas tuvieron en el ámbito de la filosofía en lengua inglesa y en sus áreas de influencia, los pensadores que se movían en ese ámbito tuvieron que —por así decirlo— «clasificarse» en uno u otro bando. Y seguramente una de las razones de la relativa «marginalidad» de George Santayana en la filosofía de su tiempo (además de su discreto apego a lo académico y de su nomadismo[2] personal e intelectual) es precisamente su «inclasificabilidad» en esos moldes, debido a su «doble militancia» realista *y* pragmatista[3] (¿cómo se puede ser a la vez progresista y conservador, reaccionario y revolucionario? ¡Intolerable!). Sin embargo, esta relativa «anomalía», aunque Santayana sólo parcialmente fuera consciente de ello,[4] vincula su pensamiento con la gran tradición empirista europea y, por tanto, hace de él un autor mucho menos «extraño» e «inclasificable» —mucho más clásico, por así decirlo— de lo que suele considerarse. Y es que los vínculos entre naturalismo y pragmatismo son más estrechos de lo que parece: como la historia reciente de la epistemología nos ha enseñado, a medida que las ciencias se desprenden de su carga «metafísica», la verdad se identifica más y más con la utilidad, desembocando así en una suerte de escepticismo (relativismo ontológico o neutralidad con respecto a «lo que hay», en los términos de Quine).

A veces se dice que el escepticismo de Santayana es «moderado» (porque, una vez más, ¿no es intolerable pretender ser escéptico y a la vez naturalista?), pero no es cierto. Es un escepticismo *radical* (tan radical, al menos como la *animal faith*), exactamente en el mismo sentido en el que lo era el de Hume, pues sólo un escepticismo llevado hasta ese nivel de radicalidad puede superar el argumento que se le opone eternamente y que Wittgenstein supo magistralmente

quintaesenciar en la proposición 6.51 del *Tractatus* («El escepticismo no es irrefutable, sino claramente sin sentido si pretende dudar allí en donde no se puede plantear una pregunta. Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta sólo cuando hay una respuesta, y ésta únicamente cuando se *puede* decir algo»). El escepticismo de Hume no es más radical que el de Descartes sólo por el hecho de no constituir un simple instrumento o un obstáculo que habría que superar, sino más bien un fondo existencial de toda posición teórica, el fondo que impide que toda posición teórica se radicalice demasiado, se tome demasiado en serio a sí misma; el escepticismo de Hume es más radical porque lleva más lejos la duda, es decir, *porque la lleva hasta la propia duda*: en el *Treatise*, el propio Hume explica cuál es el «remedio» contra el estado de desesperanza y melancolía en el que le sume su escepticismo en materia de conocimiento; no hay remedio teórico o racional contra una patología que es la esencia misma de lo teórico-racional, y por tanto los remedios vienen de la práctica: salir a dar un paseo, jugar una partida de *backgammon*, reunirse con los amigos (el propio Descartes, médico extraoficial de la melancolía de cierta princesa europea, prescribía ante todo distracción *contra la metafísica*, a la que no recomendaba dedicar más de unas pocas horas *al año*). La duda radical no es aquella que duda «de todo» (pero no de sí misma), sino la que llega a poner en cuestión si en verdad es legítima la duda misma.

Cada vez que Santayana ironiza sobre el «espíritu teórico» y sobre las construcciones sistemáticas en filosofía (en las que fue todo un campeón), cada vez que nos recuerda que su «sistema» filosófico no es una doctrina, sino únicamente una apropiación del sentido común, esta posición no hace sino reactualizar, en un lenguaje exquisitamente expresivo, las tesis del empirismo clásico: Hume había mostrado que hay una «actitud natural» (por así decirlo, una «metafísica natural» o de sentido común) que consiste en *creer* —en creer, como decía Russell, «aun sin base suficiente para ello»—[5] en un mundo «externo» de objetos físicos y en un mundo «interno» de objetos psíquicos. Esta *inclinación a creer*, aunque pueda llegar a

tener relevancia teórica, es fundamentalmente práctica —deriva de la necesidad humana de *actuar* sin poder esperar a estar *seguro* de los resultados de las acciones— y obliga a hacer inferencias precipitadas y no estrictamente necesarias o deductivas para resolver contingencias inaplazables, obliga —por ejemplo— a contraer hábitos, a tomar el pasado como regla del porvenir o a convertir a la razón en «esclava de las pasiones» —es decir, en *instrumento* para alcanzar ciertos fines que, por pertenecer al ámbito del «sentido común», son en rigor *incuestionables*—, siendo todo ello una consecuencia de la *animalidad* (es decir, de la «irreflexividad») humana.

Ciertamente, esto parece significar que, aunque las creencias no sean susceptibles de una justificación teórica, ello no implica que no sean justificables en absoluto: cabe dar de ellas una *justificación pragmática* (es decir, se «verifican» por sus «resultados prácticos»); el pragmatismo siempre estuvo unido al escepticismo antidogmático y al falibilismo. La síntesis más consciente de estos componentes —que será la misma que Quine proponga en «Dos dogmas del empirismo»— se encontraba ya en el concepto de *reconstrucción racional* de Dewey: convertimos el pasado en regla del porvenir, pero el porvenir acaba, más tarde o más temprano, frustrando nuestras expectativas, y entonces surge esa *irritación* que Peirce llamaba «una duda viva y real», o esa «insatisfacción» de la que hablaba William James, el «tábano del pensamiento» de Dewey; en ese caso debe procederse de acuerdo con un principio *económico* que recomienda maximizar los mínimos y reconstruir nuestro sistema de expectativas de aquel modo que suponga hacer en él los cambios estrictamente imprescindibles para adaptarlo a la nueva situación que generó el conflicto. Santayana, como muchos pensadores de su tiempo, reformula este adaptacionismo en términos «darwinianos», pero mantiene lo esencial de su núcleo vivo.

Es cierto que, junto con ello, estos autores nos recuerdan que la naturaleza humana no es exclusivamente animal, y ya Hume había enseñado igualmente que, al menos en ciertas ocasiones, el hombre se ve obligado a someter sus creencias (levantadas sobre sus hábitos)

al examen de la reflexión teórica. Descubre entonces que —al no haber posibilidad de inferencia racional desde las creencias o desde los sentimientos morales y estéticos a una «sustantividad» metafísica— las creencias en las cuales se apoya su conducta no son susceptibles de justificación *teórica*, lo que conduce a ese radical *escepticismo* en cuanto a la «verdad» de tales creencias (ese «agnosticismo metafísico» que tanto denostaba Russell, y que en el caso de Santayana se ve contrarrestado por su aceptación de una verdad «sobrehumana» a la que ningún pensamiento humano puede, no obstante, «adecuarse», o sea su muy particular realismo). Pero, ¿por qué imagen nos decidimos: a favor de la creencia o a favor de la duda? Esta es la pregunta equivocada, puesto que la *inclinación a creer* es, en la naturaleza humana, tan inextirpable como la *inclinación a dudar*, *y la una compensa la otra*. Es decir, nos curamos de nuestras creencias mediante la reflexión teórica —sin esa dimensión de *racionalidad* el hombre se vería conducido al fanatismo, es decir, a la confusión de sus creencias con *la* verdad— y nos curamos del escepticismo que tal reflexión genera mediante nuestras creencias: no podemos permanecer eternamente en la «inacción» a la que nos invita nuestra inseguridad acerca de «lo que hay» en el mundo, *tenemos que actuar* lo queramos o no, para preservar nuestra propia existencia, aunque los principios que inspiran nuestras acciones sean teóricamente inconsistentes. Nadie tiene un *remedio* eficaz contra el «agnosticismo»: por ejemplo, los intentos de Russell de *explicitar las implicaciones metafísicas* del lenguaje en términos lógicos chocaron —como las distinciones entre significado y referencia, entre uso y mención, entre lenguaje y metalenguaje, etc.— contra la *indecibilidad* de la forma lógica postulada por Wittgenstein en el *Tractatus*, o contra la *incognoscibilidad* del empirismo como teoría del conocimiento que el propio Russell reconoce al final de su última gran obra sobre *El conocimiento humano*. La resistente *opacidad del referente* parece siempre conducir al resultado —perversamente previsto por Nietzsche— de que todo intento de hablar *acerca del mundo* al margen de los acuerdos pragmáticos, bajo su pretensión de estar

diciendo *algo*, acaba —como tantas veces defendieron los neopositivistas y el propio Wittgenstein— por no decir *nada*, nada al menos que tenga sentido.

Si Santayana se empeña en llamar «criticismo» a su sistema filosófico (a pesar de no tener una gran opinión de Kant) es porque, en su caso como en el del pensador de Königsberg, «la crítica hace las veces de la teoría» (respuesta a Eberhard). Como decía Gérard Lebrun, «si una filosofía —incluso «dogmática»— se contentase con pronunciar asertos sobre la esencia de la naturaleza, de la materia, etc. [...], no valdría una hora de atención [...]. Después de Kant —una vez que se haya cumplido la separación entre ciencia y filosofía—, hay un sentido de la palabra *teoría* que, aplicado a la filosofía, tan sólo puede ser peyorativo» [Lebrun 2008, p. 12]. Lo que ocurre es que, para Santayana, el que la filosofía descubra su condición de no-ciencia, de literatura o de poesía asentada sobre una base material no la convierte en trivial, sino que señala el punto en donde verdaderamente empieza a ser interesante, además de vitalmente imprescindible. Para quienes soñaban, en la primera mitad del siglo XX, con estar elaborando la doctrina de la realidad *emergente*, un pensamiento como el de Santayana tenía que resultar forzosamente incómodo, ya que en cierto modo es un pensamiento del fracaso —aunque no en sentido pesimista— de ese tipo de intenciones doctrinales de *acertarle a la realidad desconocida*. «Las pasiones reformadoras desearían pasar una esponja sobre la pizarra de la sociedad. Como Descartes, que la pasó teóricamente sobre la del universo, el reformador odia las pintorescas ciudades de su tiempo y cree que todas deberían ser demolidas y reconstruidas geométricamente igual que las fortalezas de Vauban. Estas mentes pertenecen al orden militante, y olvidan que ellas mismas son producto lento y vacilante de la naturaleza generativa, como se comprueba cuando sus construcciones son edificadas para perdurar» [Santayana 2010, p. 171]. Una vez que tales intenciones, quizás por fortuna, han fracasado efectivamente y la realidad sigue gustando de ocultarse, a la vez que ha repuesto su pertinaz resistencia, la prosa de George Santayana vuelve

a nosotros con un aire de pacífica nobleza y de digna modestia para recordarnos que «a los ojos de la naturaleza, toda apariencia es vanidad y mero ensueño, puesto que añade a la sustancia lo que la sustancia no es; y no es menos ocioso pensar lo que es verdad que pensar lo que es falso» [Santayana 1941, p. 19].[6]

Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria
28040-Madrid
E-mail: pardo.jl@gmail.com

Notas

[1] Reconozco que siempre me ha costado un trabajo enorme hacerme cargo de este problema sin tomármelo a broma: por una parte, no creo que quien padezca cáncer de próstata tenga muchas dudas de que el tumor existe independientemente de que él se lo represente o no (pues en caso contrario se ahorrarían muchos gastos quirúrgicos si el individuo simplemente dejase de representarse su tumor en lugar de empeñarse en que se lo extirpen o se lo traten); por otra parte, no sé qué podría significar que, cuando me dan una bofetada, la mano que verdaderamente me golpea está «fuera» o «más allá» de la mano que yo me represento golpeándome mientras me abofetea. En mi época de estudiante (de estudiante de licenciatura, puesto que estudiante sigo siendo aún, mucho más que profesor), creí encontrar una explicación *local* de esta «problemática»: por influencia de cierto catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense, que había alcanzado lo que entonces se llamaba «un gran poder académico» (aunque yo creo que tenía mucho de poder y poco de académico) en la universidad de la época de la dictadura franquista, se introdujo en el temario de las oposiciones a catedráticos de Filosofía de Bachillerato este enunciado, que designaba también una cuestión continuamente debatida en las aulas universitarias: «el fenomenismo de Hume y el problema de la realidad externa»; conociendo las inclinaciones del citado profesor al confesionalismo religioso, y a la vista de dicho temario, llegué rápidamente a la siguiente conclusión: dado que el autor anterior a Hume en el temario era Descartes, y puesto que en este último caso se había hecho hincapié en que el autor del *Discurso del método*, por muy moderno que fuera, no podía prescindir de Dios como garante de la

«realidad externa» (o sea, física y extramental) del mundo, la cosa estaba clara; el agnosticismo de Hume —su destrucción de la demostración de la existencia de Dios por la vía del «argumento ontológico»—, al eliminar esa garantía fijada por Descartes, convertía la realidad externa en todo un problema, en algo de lo que nunca podríamos tener certeza (a menos, claro está, que Dios volviese a entrar en escena). Algunos años después, en otro contexto muy diferente, un economista para quien trabajaba como empleado en una empresa productora de electricidad, me recordó repentinamente este carácter problemático de la «realidad externa» (del que ya me había olvidado porque, como he dicho, estoy mal dotado para tomármelo en serio) cuando, al disponerse a explicarme en qué consistía la contabilidad analítica, tomó lápiz y papel y, dibujando dos círculos separados que señaló consecutivamente, me dijo: «Esto es la empresa. Y esto es *el mundo exterior*». Entonces lo comprendí todo (y supe que el «mundo exterior» tenía los días contados).

[2] Cf. Beltrán Llavador 2002.

[3] Sobre ello ha llamado la atención Ángel Faerna en Faerna 2011, pp. 21-42, en donde asimismo indica el parentesco de esta posición de Santayana —aunque salvando muchísimos matices— con la de Bertrand Russell, temprano crítico del pragmatismo de James («A falta de otro criterio de verdad distinto del éxito... los acorazados y las ametralladoras Maxim deben ser los árbitros últimos de la verdad metafísica», había escrito en «El pragmatismo», *Philosophical Essays* [1910], G. Allen and Unwin, Londres, 1966, trad. cast. J. R. Capella, *Ensayos filosóficos*, Alianza editorial, Madrid, 1968 [Russell 1993, p. 155] y asimismo —y por los mismos motivos— azote infatigable de los neopositivistas, para quienes en última instancia «la verdad empírica puede estar determinada por la policía» (B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, G. Allen and Unwin, Londres, 1940) [Russell 1983, p. 149].

[4] Véase el último capítulo (XXVII) de *Escepticismo y fe animal* [Santayana 1952, pp. 335-356].

[5] Existe la equívoca idea de que los pensadores empiristas son aquellos que basan absolutamente su conocimiento en la experiencia. Nada más falso. Del hecho de que se haya producido cierto número de veces (tan alto como se quiera) la secuencia de acontecimientos A, B, no se puede en absoluto *deducir* que, si mañana se da A, a continuación y necesariamente se dará B. Del hecho de que A se dé no se sigue absolutamente nada más (ateniéndonos a la experiencia) que el hecho de que A se ha dado. La expectativa de que se dé B es, por tanto, una creencia (o el germen de una creencia), un pensamiento que *va más allá de la experiencia*, y que además lo hace según principios.

[6] Sentencia inteligentemente comentada en varias ocasiones por Fernando Savater en Savater 2012.

Referencias bibliográficas

Beltrán Llavador, J. (2002), *Celebrar el mundo: introducción al pensar nómada de George Santayana*, Valencia, Universitat de València.

Lebrun, G. (2008), *Kant y el final de la metafísica*, Madrid, Escolar y Mayo.

Faerna, Á. (2011), «Verdad sin esperanza: Santayana y la ilusión del conocimiento», *Limbo* n.º 31, 2011, pp. 27-68.

Russell, B. (1983), *Significado y verdad*, trad. cast. M. A. Galmarini, Barcelona, ed. Ariel.

Russell, B. (1993), *Ensayos filosóficos*, trad. cast. J. R. Capella, Barcelona. Altaya.

Santayana, G. (1941), *Diálogos en el limbo*, Buenos Aires, Losada.

— (1952), *Escepticismo y fe animal*, trad. R. A. Piérola y M.A. Rosemberg, Buenos Aires, Losada.

— (2010), *Dominaciones y potestades*, trad. J.A. Fontanilla, Oviedo, krk.

Savater, F. (2012), *Acerca de Santayana*, J. Beltrán y D. Moreno, eds., Valencia, Universidad de Valencia.