

limbo

Núm. 43, 2023, pp.

ISSN: 0210-1602

Escepticismo y naturalismo. Santayana a partir de Strawson según Saatkamp Jr., comparado con Wittgenstein¹

DAVID PÉREZ CHICO

RESUMEN

Con motivo del centenario de la publicación de *Escepticismo y fe animal*, aprovechamos para tornar nuestra mirada hacia la comparación que Saatkamp Jr., un buen conocedor de la obra de Santayana, hace entre este libro y *Skepticism and Naturalism*, de P. F. Strawson en virtud de la valoración tan parecida que ambos habrían hecho del reto escéptico y de la igualmente similar respuesta que dieron al mismo. Me parece, sin embargo, que no es necesaria una comparación entre dos pensadores situados en las antípodas de la mente filosófica contemporánea si lo que con ello se perseguía era hacer más visible el pensamiento de Santayana, pues lo que se consigue es justamente lo contrario: atenuar la luz de su originalidad.

Palabras clave: Santayana, Saatkamp Jr., Strawson, Wittgenstein, escepticismo, naturalismo.

ABSTRACT

On the occasion of the centenary of the publication of *Scepticism and Animal Faith*, we take the opportunity to turn our attention to the comparison that Saatkamp Jr., a connoisseur of Santayana's work, makes between this book and *Skepticism and Naturalism*, by P. F. Strawson, by virtue of the very similar assessment that both make of the sceptical challenge and the response they give to it. It seems to me, however, that a comparison between two thinkers at the antipodes of the contemporary philosophi-

cal mind is not necessary if the aim was to make Santayana's thought more visible, for what is achieved is precisely the opposite: to dim the light of his originality.

Key Words: Santayana, Saatkamp Jr., Strawson, Wittgenstein, Scepticism, Naturalism.

. . .

1. Variedades de pretensiones de conocimiento hay tantas como áreas y órdenes de conocimiento. Y a cada una de estas pretensiones de conocimiento le acompaña, cual marca de nacimiento, la variedad de escepticismo correspondiente, que pone sobre la mesa la necesidad de justificar nuestro pretendido conocimiento so pena de vivir presos de una suerte escandalosa de ansiedad epistémica.

La reflexión sobre esta dualidad connatural, podríamos decir, es claramente una de las tareas que mayores quebraderos de cabeza ha dado a los filósofos de todas las épocas, lo cual nada tiene de extraño si llegamos a convencernos de que nada está a salvo de los escrúpulos teóricos del escepticismo. Ciertamente hay en ello algo de patetismo. La ansiedad sentida ante la posibilidad de que todas nuestras creencias y pretensiones de conocimiento sean infundadas, que no sean más que castillos en el aire, ha llevado en la mayoría de los casos en filosofía a que la tarea de dar una respuesta definitiva a las dudas escépticas sea vista como una obligación. Una tarea que, habría que añadir, ha tenido poco o ningún éxito. O así al menos lo creía Kant, tal y como dejó constancia en un célebre párrafo ampliamente citado en la literatura sobre el escepticismo:

Sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento en general el tener que aceptar únicamente la existencia de las cosas exteriores a nosotros [...] y no saber componer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia. [Kant (1998) B, p. xxxix].

Ahí lo tenemos, toda una nube de filosofía condensada en una pequeña gota de ansiedad epistémica, si se me permite parafrasear a Wittgenstein. De acuerdo con Kant, es un escándalo que *tan solo* podamos basar en una suerte de convencimiento íntimo o confianza infundada nuestra creencia en la existencia de todas las cosas, y esto porque todos los intentos por fundar con certeza dicha creencia se habrían quedado cortas con relación a los estándares o criterios epistémicos que tradicionalmente rigen nuestras pesquisas en pos de conocimiento. Sin pretender ser exhaustivo, diría que ante esta situación podríamos aceptar el reto escéptico, dar por bueno el diagnóstico kantiano, apretar los puños y emprender una búsqueda de (más) certeza; o podríamos cruzarnos de brazos y esperar a que sean el tiempo y la experiencia acumulada los que den y quiten razones, por ejemplo, porque pensemos que si permitimos al escéptico plantear sus dudas ya será demasiado tarde para refutarlas en base a razones; o, podríamos optar por pensar que esta imposibilidad de combatir al escéptico en el campo de las razones a lo que apunta en realidad es a que nuestra relación con el mundo no es una de conocimiento, sino que lo que habría que hacer, *pace* Kant, es restaurar la visión del mundo del sentido común como único fundamento válido para nuestras creencias; o, en esa misma línea, podríamos incidir en que el reto escéptico no tiene que ver en realidad con tal o cual pretensión de conocimiento particular, sino con nuestras prácticas epistémicas en general —que lo que las dudas escépticas pretenden socavar son los fundamentos de todo el edificio epistemológico, la fuente de las razones que tenemos para creer—, y entonces volverlo contra el escéptico señalando que las dudas escépticas también necesitan razones; o podemos cuestionar el origen de la clase de ansiedad que lleva a un filósofo como puede serlo Kant a pensar que el hecho de que el desafío siga en pie es un escándalo mayúsculo (¿porque lo que dice de nosotros no está a la altura de las expectativas?, ¿las expectativas de quién?). Cualquiera de las tres últimas alternativas debería llevarnos a entender en qué consiste realmente la fe que tan poca cosa le parece a Kant como aval epistémico, y esto

a su vez debería hacer que nos replanteásemos el tipo de certeza que es razonable exigir a nuestras prácticas epistémicas, todo lo cual, de manera indirecta, debería ser suficiente para acabar con la sensación kantiana de escándalo, aunque seguramente no con la de ansiedad. Si mi lectura no es errónea, algo similar a esto es lo que podemos encontrar en el libro de G. Santayana *Escepticismo y fe animal*, obra de la que celebramos el centenario de su publicación.

2. Saatkamp Jr. (2021) incluye varios capítulos dedicados a valorar los méritos filosóficos del libro de Santayana. Además de la exposición directa del pensamiento de Santayana, Saatkamp Jr. emplea el recurso de compararlo con el pensamiento P. F. Strawson a partir de la premisa de los parecidos que existirían entre sus respectivas valoraciones del reto escéptico y de los «parecidos claros y asombrosos que existen entre los naturalismos de ambos filósofos» propuestos como respuesta a ese reto. Estos parecidos le parecen suficientes a Saatkamp Jr. para obviar las patentes diferencias que existen entre Santayana y Strawson. Así, por ejemplo, este es la personificación misma de la filosofía analítica, mientras que si hay un filósofo alejado de la tradición analítica ese sería Santayana, cuya «obra es», en palabras del propio Saatkamp Jr., «literaria, casi poética, llena de epigramas, y escasa de análisis cuidadosos y de argumentos» [Saatkamp (2021), p. 24]. Saatkamp Jr., sin embargo, prefiere aferrarse a los parecidos superficiales, como por ejemplo los que con un poco de atención y de buena voluntad, se aprecia en los títulos de los libros de estos dos autores objeto de la comparación: *Scepticism and Animal Faith*, de Santayana por un lado, y *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*,² de Strawson por el otro. «Scepticism» y «Skepticism», obviando la diferente ortografía, refieren, como es obvio, a lo mismo, y Saatkamp observa que la expresión «animal faith» del primero de los dos títulos sirve para «designa[r] los principios más básicos del naturalismo de Santayana» [Saatkamp (2021), p. 25].

¿Cuál puede ser el motivo para que Saatkamp Jr. insista en realizar esta comparación, en principio, tan improbable? Se me ocurren al menos dos motivos, y encontramos evidencia favorable a cada uno de ellos en el propio texto de Saatkamp Jr.

El primero sería que Strawson se sitúa a sí mismo en una tradición que incluiría a filósofos como Hume y Wittgenstein que, enfrentados al reto escéptico, habrían optado por neutralizar o desactivar la duda escéptica antes que por refutarla. Pues bien, a pesar de que Strawson no haya incluido el nombre de Santayana en esta línea de pensamiento, Saatkamp Jr. está convencido de que le corresponde un puesto en ella, y no uno cualquiera, sino uno de honor, en vista de la mayor complejidad de la aproximación de Santayana a estos asuntos. A ese respecto, estaría, por ejemplo, afirma Saatkamp Jr., un paso por delante de Wittgenstein [Saatkamp (2021), p. 27]. Las únicas razones que ofrece en defensa de esta afirmación son, en primer lugar, que Santayana especifica con más detalle que Wittgenstein qué clase de creencias son indudables y cómo se relacionan entre ellas³; y, en segundo lugar, que, como Hume, Santayana sitúa a la Naturaleza a la base de nuestros compromisos con esas creencias básicas e indudables, sólo que Santayana lo hace en virtud de nuestros procesos psicobiológicos [*Ibid.*]. Saatkamp Jr. concede una importancia muy grande a la intuición santayanaiana según la cual las aproximaciones neurofisiológicas a la comprensión de la acción y la conducta humanas apuntaba ya desde el principio en la dirección correcta.

El segundo de los motivos que encuentro para que Saatkamp Jr. haya querido llevar a cabo esta comparación tiene que ver con el deseo de dar visibilidad al pensamiento de Santayana. En palabras del propio Saatkamp Jr. «el propósito de este capítulo es explorar algunos de esos parecidos [con el objetivo último] de llamar la atención sobre el pensamiento de Santayana» [Saatkamp (2021), p. 24]. No es, sin embargo, el único en haber intentado algo de este cariz con Santayana como protagonista.

3. En el año 2000, Michael P. Hodges y John Lachs publicaron un libro titulado *Thinking in the Ruins: Santayana and Wittgenstein on Contingency*. En el mismo, los autores trazan una serie de paralelismos que a primera vista resultaban asombrosos dados los perfiles filosóficos tan dispares como aparentemente lo son los de Santayana y Wittgenstein. En lo que basaron su comparación Hodges y Lachs fue en que Santayana y Wittgenstein «están muy de acuerdo en su valoración del escepticismo» [Hodges y Lachs (2000), p. 32]. Ambos se habrían propuesto mostrar que el escepticismo es vacío, insostenible, fútil. Por otro lado, Santayana y Wittgenstein coincidirían en que el escepticismo es irrefutable en sus propios términos. Y es por ello por lo que ambos habrían estimado necesario encontrar otro enfoque para enfrentarse a las dudas escépticas, un enfoque consistente en restituir la visión del mundo del sentido común en filosofía. Detrás de estos parecidos se escondería el convencimiento de que el escepticismo es irrefutable en sus propios términos tan solo porque es la consecuencia de imponer unas demandas infundadas e imposibles de satisfacer sobre nuestras prácticas cognoscitivas, como puede serlo la exigencia de certeza absoluta como estándar de la cognición. Así, en último lugar, «ambos piensan que la duda persistente y sin tregua muestra que hay algo que no funciona bien en la empresa intelectual y ambos culpan a los filósofos de esta distorsión» [*Ibid.*].

Sin embargo, tal y como se ha encargado de señalar muy perspicazmente Faerna (2007), la importancia concedida por Hodges y Lachs a la aparente coincidencia en la «valoración del escepticismo» por parte de Santayana y Wittgenstein, ensombrece la originalidad del pensamiento de ambos filósofos, que, *pace* Hodges y Lachs, se construye sobre las importantes diferencias de estrategia y sensibilidad filosófica que existían entre ambos [Faerna (2007), pp. 57-58]⁴. Así, aunque tanto a Santayana como a Wittgenstein el escepticismo les parece deficiente, existen diferencias sensibles entre ambos. El primero centra su ataque en el criterio por el que el escéptico condena por inadecuado todo pretendido conocimiento, y el

segundo centra su ataque en el lenguaje empleado para formular las dudas escépticas. Podría decirse, entonces, que ambos dirigen su mirada crítica en direcciones opuestas: Wittgenstein rechaza el punto de partida de la duda absoluta (la mera formulación de la duda); mientras que Santayana empuja ese programa hasta su autodestrucción (la caracterización de la duda escéptica como una pretensión de conocimiento más entre otras)⁵.

Con todo, a pesar de la gravedad de esta falta de sensibilidad hacia la importancia de las diferencias existentes entre las estrategias de Santayana y Wittgenstein, lo que me parece más llamativo es que no se repare en que ni Santayana ni Wittgenstein tienen la pretensión de derrotar al escepticismo si por «derrotar» queremos decir «refutar de manera definitiva». Al contrario, tanto Santayana como Wittgenstein encuentran en el escepticismo elementos de valor. El ya mencionado de apuntar hacia el posible mal funcionamiento de la empresa filosófica tradicional es uno de ellos. De esta manera, aunque falso o dogmático en opinión de Santayana, y mal expresado en opinión, supuestamente, de Wittgenstein, el escepticismo, su mera posibilidad (o incluso necesidad) sería valioso para entender los límites de nuestras prácticas (epistémicas y de toda índole) una vez eliminada la exigencia de certeza absoluta.

¿Ocurre algo similar con la comparación efectuada por Saatkamp Jr.?

4. De acuerdo con Saatkamp Jr., tanto para Santayana como para Strawson el escepticismo tiene que ver con la duda y no con la negación de nuestras pretensiones de conocimiento; ambos mantienen que las *demostraciones* escépticas son «ociosas» (Strawson), o «vacías» (Santayana), como también lo son los intentos de refutar el escepticismo mediante algún tipo de demostración; ambos mantendrían que existe un tipo de creencias básicas que no son ni racionales ni irracionales que invalidan las dudas escépticas, por ejemplo la creencia en la existencia de objetos físicos, la formación inductiva de creencias, y el compromiso con la creencia en la existencia

del pasado; ambos autores, además, resuelven cuestiones relacionadas con cuál puede ser la visión «correcta» en un determinado caso con un movimiento relativizador, y lo mismo cuando se trata de cuestiones morales; en la cuestión de los universales, ambos se sitúan más cerca de la posición realista que de la nominalista; y, por fin, ambos oponen un «naturalismo no reductivo» o liberal (según la nomenclatura propuesta por Strawson) al escepticismo [Saatkamp (2021), p. 26].

Me da la impresión de que estas comparaciones, al contrario de lo que seguramente era su intención, transmiten el mensaje de que la obra de Santayana no es capaz de hablar por sí sola. ¿Son realmente tan importantes las coincidencias como para soslayar las diferencias obvias que existen entre Santayana y Strawson? ¿Hace realmente honor Saatkamp Jr. a la naturaleza y complejidad del pensamiento de Santayana?

Con respecto a la primera pregunta, la clave parece estar en que ambos autores están convencidos de la imposibilidad de refutar al escepticismo en sus propios términos (esto es, ofreciendo razones en contra de sus dudas) y de que la solución para por una restitución de la imagen del mundo del sentido común. Pero el camino seguido por cada autor para llegar a esa conclusión es bien distinto, en el fondo y en la forma. Recordemos que cualquier parecido con una filosofía sistemática en Santayana es meramente irónico y metodológico⁶, mientras que no está tan claro en Strawson, la viva personificación de la filosofía analítica. Diremos algo más sobre sus respectivas estrategias anti-escépticas más abajo.

Saatkamp Jr. es un gran conocedor del pensamiento de Santayana y esto queda claro en este capítulo en el que es capaz de ir tendiendo un hilo conductor por todos sus recovecos. No obstante, me ha dado la impresión de que existe una cierta ambigüedad con respecto a la clase de naturalismo que Saatkamp Jr. le atribuye a Santayana. Decíamos que era como el de Strawson, esto es, liberal, pero no me ha dado la impresión de que esto haya quedado claro en la exposición que hace Saatkamp Jr. del mismo. Y quizá es porque Saatkamp

Jr. no hace todo el hincapié necesario en la distinción entre vida animal o material y vida espíritu en tanto componentes de nuestra condición de acuerdo con Santayana. La segunda es una función de la primera, se deriva de ella, pero no por ello se puede reducir a ella. Santayana no concede la misma importancia a los aspectos psíquicos de la duda escéptica que parece concederle Saatkamp Jr. a lo largo de todo el capítulo. La crítica santayaniana al escepticismo transcurre dentro de los límites especulativos de la vida del espíritu. Lo que allí se dilucide tendrá una importancia teórica. Redundará en una mejor comprensión de nuestra visión del mundo, que, como veremos, es la del sentido común. El naturalismo de Santayana, y esto lo sabe ver Saatkamp Jr., es liberal porque relativiza nuestras pretensiones de conocimiento y las correspondientes dudas. Las relativiza a nuestra condición, que es contingente, pero que sea la que es, es lo que determina el tipo de creencias indudables que conforman nuestra visión del mundo. Es obviamente debatible, pero mi impresión es que la insistencia por parte de Saatkamp Jr. en la importancia que tienen los factores psicobiológicos en la determinación de nuestras creencias tiene más que ver con su propia línea de investigación que con el pensamiento de Santayana. Con ello pone el acento en un aspecto supuestamente positivista del pensamiento de Santayana. Sería como si la parte especulativa del pensamiento de Santayana sirviera para justificar la afirmación de que se trata de un pensamiento muy complejo, a la vez que se quedaría en un mero artificio puesto que todo lo que podamos decir se reduce, en última instancia, a los procesos neurofisiológicos que tienen lugar en nuestra cabeza. Y el hecho de que Saatkamp Jr. se limite a apuntar un par de razones superficiales para avalar la complejidad del pensamiento de Santayana con respecto al escepticismo no contribuye a eliminar esta sospecha.

5. En otros trabajos, como el ya citado Faerna (2007), en los que también se comenta la manera que tiene Santayana de enfrentarse al reto escéptico, sí podemos encontrar algunas razones de más calado que servirían para rellenar el vacío dejado en este punto por

Saatkamp Jr., a la vez que sirven para dimensionar correctamente el pensamiento no solo de Santayana, sino también el de Wittgenstein. Tengo la sensación, sin embargo, de que la comparación llevada a cabo en Faerna (2007) es entre un Santayana dispuesto a llevar hasta sus últimas consecuencias el reto escéptico, entendido ahora no como un problema que haya que aceptar o refutar, sino en todo caso trascender, y ello únicamente después de haber obtenido alguna enseñanza para la vida del espíritu, y un Wittgenstein que, al parecer, sí habría tratado de refutar las dudas del escéptico acusando a este de hacer un uso torticero, «metafísico», del lenguaje empleado para expresar sus dudas. La solución en este segundo caso no tendría más asunto que conducir de vuelta las palabras a sus usos ordinarios. Esta interpretación del pensamiento de Wittgenstein es, sin embargo, insatisfactoria. Y lo es, a grandes rasgos, porque lo que necesitamos conducir de vuelta al mundo ordinario, por así decirlo, no es solo el uso de las palabras, sino la forma de vida que ha tomado el camino contrario en busca, por ejemplo, de una certeza absoluta en los asuntos humanos y su comercio con el mundo. Así, no parece que la mera denuncia al escéptico por la supuesta ininteligibilidad de (la expresión de) sus dudas, por mucho que se trate de la consecuencia de una teoría del significado más elaborada, se corresponda con la originalidad y grandeza filosófica que, por otro lado, se suele atribuir a Wittgenstein.

Para que la comparación entre Santayana y Wittgenstein (y entre el primero y Strawson) sea más fiel a las complejidades e idiosincrasias de sus respectivos pensamientos, y para que los parecidos que sobrevivan a este ejercicio estén sólidamente fundados, habría que reconsiderar cuál es verdaderamente el reto escéptico al que se enfrentan (no se me escapa que esta manera de expresarlo da por hecho que no es el que tradicionalmente hemos asumido que es⁷). A modo de avance: el escepticismo, por medio de sus dudas, altera por completo la imagen del mundo del sentido común al convencernos, por ejemplo, de que, o vemos *realmente* una vela de cera, un tomate, la mano que agito melodramáticamente, etc., o no nos quedará

más remedio que admitir que, generalizando a partir de estos casos particulares, no tenemos manera de conocer el mundo (con certeza). Restituir la visión del mundo del sentido común supone aceptar que el mundo es siempre un mundo visto como siendo de una determinada manera, que no hay tal cosa como un conocimiento incondicionado, y que cualquier filosofía que lo eche de menos es una filosofía deshonesto. No resulta sencillo encontrar algo semejante en Strawson.

6. Con anterioridad a la publicación de *Skepticism and Naturalism*, Strawson habría visto con buenos ojos contrarrestar las dudas escépticas con argumentos trascendentales⁸, que son los argumentos que buscan demostrar que entre las condiciones necesarias de nuestra experiencia se encuentra el conocimiento del mundo externo y de las otras mentes. Otra estrategia anti-escéptica contemplada por Strawson sería la de adoptar un lenguaje fisicalista, objetivo (como el verificacionsimo). En Strawson (1985), encuentra que ambas estrategias presentan problemas serios. Por ejemplo, mediante un argumento trascendental podemos establecer la necesidad de creer en la existencia del mundo externo, pero lo que no podemos hacer es demostrar que dichas creencias sean verdaderas. Así que propone que, en lugar de intentar una refutación directa del escepticismo, lo que debemos hacer es tratar de neutralizarlo. Y en este punto hacen acto de aparición en la exposición de Strawson las figuras de Hume y de Wittgenstein, como mejores representantes de esta tercera estrategia. Muy someramente, lo que destaca Strawson de Hume es su convencimiento de que los seres humanos estamos comprometidos con la creencia en el cuerpo y en la confiabilidad general de las creencias inductivas, y que es la Naturaleza la responsable de tales compromisos. De acuerdo con Strawson, la apelación de Hume a la Naturaleza encontraría su eco en ciertos pasajes de *Sobre la certeza*, de Wittgenstein, por ejemplo, cuando se refiere a un tipo de convicción que está más allá de la justificación, como si fuera algo animal⁹.

En un breve escrito autobiográfico publicado en 1989, Strawson confiesa que los objetivos que se planteó lograr en Strawson (1985) eran dos. En primer lugar, mostrar que todo intento de refutar el escepticismo filosófico o tradicional por medio de argumentos racionales está abocado al fracaso, y ello porque lo que está en juego son las presuposiciones que hacen posible cualquier argumento racional [Strawson (1989), p. 17].

En segundo lugar, encontrar una variedad más liberal de naturalismo que la variedad reductiva propia del cientismo, que busca explicar nuestra experiencia al completo en términos fisicalistas [*Ibid.*]. Este naturalismo reductivo se alimenta de las ocasiones en las que contemplamos al resto de la gente y su forma de comportarse como si fueran «objetos y sucesos naturales». El naturalismo reductivo es la concepción según la cual la visión correcta de las cosas es la que nos proporciona una perspectiva estrictamente objetivista. Contra este tipo de naturalismo, Strawson trata de mostrar que muchas regiones de nuestra experiencia y de nuestro pensamiento son irreducibles y no tiene sentido cuestionar o desacreditar todo aquello que, desde una perspectiva humana, damos por supuesto.

Como se observa, para Strawson escepticismo y naturalismo reductivo son las dos caras de una misma moneda. En ambos casos nos encontramos con intentos de desacreditar y desafiar «aspectos centrales de nuestro discurso y nuestro pensamiento ordinario», tan solo se distinguirían por dónde se pone el énfasis en cada caso: por un lado, tenemos la denuncia escéptica de que esos aspectos son insuficientes para justificar, pongamos por caso, nuestro pretendido conocimiento del mundo externo; mientras que, por el otro lado, lo que el naturalismo denuncia es que son innecesarios.

El naturalismo liberal, la opción favorecida por Strawson, es tal que no arremete de frente contra el escepticismo, sino que lo trata como algo vacío, hueco, fútil. Ahora bien, esta variedad de naturalismo liberal comparte con cualquier otra variedad de naturalismo la convicción de que las dudas escépticas son inútiles contra nuestra disposición natural a creer. Así, nadie llega a creer en la existen-

cia del mundo externo, pongamos por caso, porque se ha convencido de ello (por ejemplo, porque se trate de la mejor explicación de nuestra experiencia, como parece haberlo creído el propio Strawson en algún momento). Frente al naturalismo reduccionista, el liberal reconoce en nuestra «concepción de lo real un relativismo razonable en relación con los puntos de vista que podemos ocupar». ¿Son también para Santayana vacías, huecas y/o fútiles las dudas escépticas? A primera vista puede parecerlo, pero, ahora sí, la cosa es más compleja con Santayana.

7. El naturalismo de Santayana es una manifestación de su materialismo. Materiales son, para Santayana, por ejemplo, los procesos cognoscitivos por medio de los cuales tratamos de conocer el mundo. No pertenecen, los procesos cognitivos, en tanto procesos materiales, a la vida del espíritu, aunque esta no es sino una «función de la vida animal» [Faerna (2007), p. 60]. Es decir: la vida material y vida espiritual son dos facetas de la vida de los seres humanos, siendo la segunda una función de la primera, pero estrictamente hablando, irreducible a ella.

Santayana ansiaba comprender nuestro modo natural de relacionarnos con el mundo poniendo el foco sobre los momentos en que el pensamiento se emancipa de «lo existente», abandona todo instinto práctico y se recrea en la contemplación de sus propias creaciones, siendo el escepticismo una de las más elaboradas. El escepticismo que interesa a Santayana en *Escepticismo y fe animal* es el que, tras negar la «realidad de todos los hechos», nos conduce hasta el «solipsismo del momento presente». Pero, cuidado, no quiere esto decir que el escepticismo sea algo que haya que refutar necesariamente. Para Santayana el escepticismo es valioso para la «salud del espíritu» [Faerna (2007), p. 59], es «algo precioso a una mente espiritual, como santuario frente a ilusiones más burdas» [Faerna (2007), p. 61]. Sin embargo, este escepticismo que niega la realidad de todos los hechos es un dogma y además «sería con seguridad falso, porque el propio dogma tendría que ser sostenido, y ese su-

ceso sería un hecho y una existencia [...] Hay ciertos motivos que hacen de este escepticismo extremo algo precioso para la mente espiritual, como santuario en el que protegerse de ilusiones más groseras» [Santayana (1923), pp. 40-41]. De una manera más ortodoxa o tradicional podríamos decir que no es que no quede más remedio que dudar de todo, sino que lo que las dudas escépticas muestran es que la confianza que depositamos en determinadas creencias no es una cuestión de conocimiento sino, en el caso de Santayana, de un tipo de fe que es producto de nuestra naturaleza en los términos descritos.

El argumento propuesto por Santayana consiste en un ejercicio de criticismo escéptico con el fin de comprenderse a sí mismo. Santayana estaría comprometido a seguir la lógica del escepticismo desde su exigencia de una certeza absoluta como condición suficiente y necesaria para renunciar a sus dudas, hasta sus últimas consecuencias [Faerna (2007), p. 62]. En el mejor de los casos, la reflexión desemboca en una liberación del escepticismo y su sustitución por la visión del mundo del sentido común. En tanto que ejercicio del espíritu, «todo ello es, de principio a fin, especulativo, no surge de ningún conflicto con el comercio con las cosas en que estamos envueltos y del cual se ocupan las ciencias y las artes» [Faerna (2007), p. 60].

La restitución de la visión del mundo del sentido común es, entonces, el resultado de un ejercicio especulativo mediante el cual nos convencemos íntimamente de que esta visión está bien y suficientemente fundada a efectos humanos. Dudar de la solidez de esta visión del mundo como fundamento de nuestras pretensiones de conocimiento solo puede llevarnos a practicar un tipo de filosofía deshonesto:

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]

La «fe vulgar» o animal en la visión del mundo del sentido común es un tipo de fe en la existencia de «las cosas no dadas» [Santayana (2011), p. 131]. Un tipo de fe a la que únicamente llegamos tras la reflexión del espíritu sobre sus propias elucubraciones imaginativas. La mera constancia de que estamos instalados en la fe animal en que consiste el retorno al final del viaje especulativo santayanaiano, carece de fuerza refutatoria contra el escepticismo.

Escepticismo y fe animal, así pues, no se excluyen mutuamente. De acuerdo con Santayana tanto la duda escéptica como la recuperación de la fe animal son innecesarias para la vida práctica, ambas son productos de una «imaginación reflexiva» que discurre en paralelo a la existencia material sin afectarla ni verse afectada por ella.

8. Como hemos ido teniendo oportunidad de comprobar, las respuestas habituales al escepticismo dentro de esta constelación de parecidos de familia suelen ser una versión u otra de la tesis de que el escepticismo se autodestruye al negar el trasfondo de presuposiciones que está obligado a asumir si quiere que sus dudas tengan algún sentido. Hemos visto que en el caso de Santayana no es exactamente así, o que afirmar que sí lo es equivale a no hacerle justicia a la originalidad de su pensamiento. Quisiera finalizar defendiendo que lo mismo pasa en el caso de Wittgenstein, y que toda la claridad que sea posible verter sobre esta posibilidad redundará, también, en una mejor comprensión de la originalidad y el alcance de su pensamiento.

La estrategia anti-escéptica que suele atribuírsele a Wittgenstein es la siguiente: 1) mostrar que las dudas escépticas pertenecen a un nivel de reflexión abstracto y descontextualizado; y 2) cuestionar, desde la teoría de los juegos de lenguaje, que los términos epistémicos que figuran en dichas preguntas poseen algún significado en ese nivel [Faerna (2007), p. 59]. Con el que no estoy de acuerdo es con el segundo punto.

Empecemos por el principio. La mera posibilidad de generalizar a partir de los casos concretos en los que surgen las dudas escépticas genera un tipo de ansiedad epistémica debido a que lo único que te-

nemos a nuestro alcance para apuntalar nuestros juicios y pretensiones de conocimiento es una especie de fe, y ello es experimentado como un escándalo. Sin embargo, la anterior no es la única lectura posible. No es, desde luego, la que realiza Wittgenstein. Podría ser que el verdadero escándalo no sea el que surge a partir de nuestra supuesta incapacidad para justificar con certeza absoluta la existencia de fundamentos para nuestras creencias, sino el que lo hace a partir de la necesidad o posibilidad del escepticismo en vista de nuestra condición de seres dotados de lenguaje. En ese caso, a lo que la filosofía debería dar respuesta no es a la conclusión escéptica de que nuestras creencias en la existencia del mundo, pongamos por caso, están injustificadas, sino a la propia necesidad crónica que siente la filosofía de alejarse de las condiciones ordinarias de nuestra forma de vida en busca de certezas absolutas¹⁰.

¿Por qué decimos eso de que el escepticismo es una posibilidad o incluso una necesidad para unas criaturas dotadas de lenguaje como es el caso de los seres humanos? Porque entre nuestras responsabilidades como hablantes nativos de un lenguaje cualquiera, está la de proyectar el uso de nuestras palabras a nuevos contextos de uso. En principio nada garantiza que en el futuro continuemos proyectando nuestras palabras en nuevos contextos de la misma manera como hemos venido haciéndolo hasta ahora, pero eso no implica que sean necesariamente ininteligibles. Tampoco parece que existan razones (objetivas) para nuestra concordancia en el uso del lenguaje. Pero esto no debe ser visto como un motivo para la desesperanza o para justificar las dudas escépticas, pues que no existan razones para decir las cosas que decimos no es diferente de que no existan razones para que caminemos como lo hacemos y no, pongamos por caso, de espaldas, o haciendo el «moon walk», o dando un cierto número de pasos hacia el frente y a continuación girando hacia la derecha, etc. Si nos topamos en la calle con alguien que camina de alguna de esas maneras, es seguro que sentiríamos algún tipo de extrañeza, pero la extrañeza no sería tanta como para generalizar el caso particular hasta el extremo de negar que caminamos. La extrañeza se debe-

ría más bien a que nos topamos con algo distinto a lo ordinario, con algo singular. Son situaciones en las que, como describe Wittgenstein, «Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce» [Wittgenstein (1988), §217]. Y lo que se pone en juego en esos casos es nuestra paciencia con el comportamiento singular, la capacidad para reconocer las razones que puede haber detrás de ese comportamiento, y la capacidad de esta persona hacerse entender. Pero, aunque nuestra experiencia compartida pueda ser de ayuda para superar la situación de bloqueo entre nosotros, nada garantiza que vayamos a tener éxito.

Así, con lo que se las ve Wittgenstein es con la ausencia metafísica de fundamentos para nuestro lenguaje, con el hecho de que, aun siendo ese el caso, seamos capaces de seguir adelante con nuestros conceptos. La ausencia de hechos semánticos [cf. Kripke (1982)] no debería ser esgrimida como razón suficiente para afirmar que el significado se desvanece en el aire. Aunque sí es cierto que algo se desvanece, pues, como acabamos de ver ¿qué sentido tendría corregir a alguien que camina o habla de manera *singular*? [Cf. Wittgenstein (1988), §185, §217]. Para la filosofía tradicional, sin embargo, estos casos singulares son motivo de escándalo y ansiedad porque la imposibilidad de apelar a algún tipo de hecho objetivo es contemplada con estupor, como si se tratara de un vacío, la ausencia de un algo que debería estar ahí. Para Wittgenstein, la falta de entendimiento es una posibilidad real, una medida de nuestras certezas, pero en ningún caso un escándalo del que únicamente podremos recuperarnos por medio de una certeza más grande que la vida.

La supuesta crítica de Wittgenstein al escepticismo en base a que la expresión de sus dudas es ininteligible afectaría, entonces, no solo al escepticismo, sino a cualquier uso del lenguaje. Los numerosos ejemplos y recordatorios gramaticales (esto es, de lo que ordinariamente queremos decir cuándo) que trufan los escritos del segundo Wittgenstein sitúan el foco de nuestro interés sobre la ausencia de fundamentos de nuestros conceptos y las consecuencias que ello puede tener. Por ejemplo, que la ininteligibilidad es una posibilidad

muy real, e incluso una necesidad si queremos explicar la versatilidad del lenguaje.

Así pues, el uso ordinario o cotidiano de las palabras forma parte de un mundo ordinario que dista mucho de ser invulnerable a las dudas escépticas. Ahora bien, lo que esto quiere decir es que los seres humanos somos los únicos jueces (y por lo tanto responsables) de qué es lo que requiere o tolera el cambio en nuestro modo de pensar en el mundo, y de nombrarlo. El escepticismo, sin embargo, exige que renunciemos a esta responsabilidad. Una responsabilidad que es un deber y un derecho de nacimiento propio de unas criaturas dotadas de lenguaje. Al hacerlo, el escepticismo transforma nuestro mundo ordinario. Es el escepticismo el que a partir de ese momento le estaría diciendo a cada una y a cada uno de nosotros cuáles son nuestras creencias (por ejemplo, que podemos, o deberíamos poder ver, *realmente*, los objetos externos). De ahí que se diga, también en relación con Wittgenstein, que el escéptico es imbatible si le dejamos desplegar sus dudas en sus propios términos. Y esa es, por fin llegamos a ello, la importancia que tiene la restauración del mundo ordinario, o de la visión del mundo del sentido común, en tanto que estrategia anti escéptica, pero que, al mismo tiempo, concede al escepticismo un papel relevante en la empresa filosófica de comprendernos mejor a nosotros mismos y la relación que mantenemos con el mundo y con los demás. Por ejemplo, que el mundo es siempre un mundo visto y los objetos son siempre vistos como siendo algo.

9. Adelantaba al comienzo de mi trabajo que al equiparar el materialismo santayano con el naturalismo de Strawson, Saatkamp Jr. de alguna manera obtiene como resultado una visión pseudo positivista del pensamiento de Santayana. Pero hemos visto que nada puede ser más ajeno al pensamiento de Santayana. Lo que hace Saatkamp Jr. es poner el acento en que, contra el escéptico, no podemos dejar de creer en cosas tales como la existencia del mundo externo, y esto se equipara con una disposición psicobiológica que relega a un segundo plano la dimensión especulativa del pensamiento de Santa-

yana. La comparación con Strawson, un destacadísimo miembro de la corriente analítica de la filosofía contemporánea, facilita este tipo de juicios. Santayana, sin embargo, no pretendía refutar el escepticismo en base a nuestra disposición natural, sino por medio de un ejercicio especulativo que le permitiera llevarlo tan lejos como fuera reflexivamente posible (hasta el «suicidio intelectual») sabiendo que este resultado tiene consecuencias en la vida del espíritu, y no en la del cuerpo, por así decirlo.

La talla filosófica y la originalidad de Santayana y de *Escepticismo y fe animal*, son lo suficientemente grandes como para dejarse ver por sí solas sin necesidad de las comparaciones que hemos revisitado en este trabajo y que, sin pretenderlo, devuelven una imagen edulcorada del pensamiento de Santayana.

Universidad de Zaragoza

U.P. de Filosofía-Facultad de Filosofía y Letras

E-mail: davidpch@unizar.es

NOTAS

¹ El presente trabajo forma parte de los siguientes proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España: «Looking At The World With New Eyes Perspectives, Frames, and Philosophical Perspectivism» (Referencia: PID2022-142120NB-I00) y «Los modelos de cambio científico de Thomas S. Kuhn: problemas teóricos y desafíos empíricos» (Referencia: PID2022-14892NB-I00).

² Se trata del conocido libro de P. F. Strawson publicado en 1985, y que recoge las Conferencias Woodbridge celebradas en 1983 en la Universidad de Columbia. En él, Strawson enfrenta algunas de las variedades más conocidas del escepticismo filosófico (el que pone en duda la existencia del mundo externo, o la de las otras mentes, o los resultados de los razonamientos inductivos), con dos variedades de naturalismo, uno reductivo o cientista, y otro liberal.

³ No lo defenderé en extenso aquí, pero esta es una apreciación que en vista de toda la atención recibida por *Sobre la Certeza* en los últimos 15 o 20 años, está completamente injustificada. Uno de los puntos clave en la interpretación del libro póstumo de Wittgenstein es precisamente el titánico esfuerzo realizado por este con el objetivo de aclarar la naturaleza y variedad de lo que hoy co-

nocemos como «proposiciones gozne» y que se refieren a las creencias básicas indudables que forman el andamiaje de la visión del mundo del sentido común. Creencias, por ejemplo, sobre la existencia del mundo externo con respecto a las cuales tiene tan poco sentido decir que están justificadas como que no lo están (Cf. Moyal-Sharrock (2004) para una taxonomía de las distintas clases de creencias básicas o certezas que podemos encontrar en *Sobre la certeza*, y Gómez Alonso y Pérez Chico (2019) para un comentario crítico de la así llamada epistemología de goznes a partir de *Sobre la certeza*).

⁴ Como muy bien señala Faerna, Hodges y Lachs expresan de manera clara lo diferentes (incluso opuestas) que son las estrategias de Santayana y Wittgenstein con respecto al escepticismo y, sin embargo, no le conceden ningún significado especial a estas diferencias por la única razón de que el resultado perseguido por ambos filósofos es el mismo: derrotar al escéptico y restituir la visión del mundo del sentido común. Pero hay entre ellos, insiste Faerna, algo más que una mera distinción instrumental, y los efectos de ello también distan mucho de ser equivalentes. Suscribo este dictamen de Faerna y detecto algo similar en la comparación que realiza Saatkamp Jr. entre Santayana y P. F. Strawson al que me refiero en el texto principal.

⁵ Las diferencias, como indica Faerna, se resumen en el distanciamiento radical que existe entre estos dos pensadores respecto de la naturaleza misma de la actividad filosófica. Otra diferencia muy significativa, siempre según Faerna, es que Santayana no cuestiona, como sí haría Wittgenstein, el «uso típicamente filosófico» de las palabras en el que se presupone la «perspectiva cartesiana» de una mente aislada, privada y separada de cualesquiera «efectos prácticos». Lejos de ello, precisamente en esto consiste para él la «vida del espíritu» [Faerna (2007), p. 60]. Pero no es únicamente que estas diferencias no hayan sido tenidas en cuenta, sino que estaría por ver que Santayana y Wittgenstein realmente pensarán que el escepticismo es irrefutable en sus propios términos [Faerna (2007), p. 59]. Wittgenstein porque, si como se insiste casi sin pensar, realmente basa su respuesta al escéptico en que este ni siquiera llega a ingresar en el espacio de las razones porque ha quedado privado de las nociones que necesita para formular sus dudas dado que el uso inteligible de esas nociones presupone todo lo que el escéptico se propone cuestionar, entonces, el escéptico, sencillamente, carece de «términos propios» (estaría por ver que esta sea realmente la respuesta dada por Wittgenstein). En el caso de Santayana, la simplificación es grave porque afirmaba que, aunque falso, el escepticismo «es precioso para la mente espiritual» [Santayana (1923), p. 41].

⁶ Basta recordar el comienzo de *Scepticism and Animal Faith*: «Here is one more system of philosophy. If the reader is tempted to smile, I can assure him that I smile with him» [Santayana (1923), p. v].

⁷ Pero esto no es tan problemático si uno se da cuenta de que el reto escéptico en su formulación tradicional asume que el escéptico tiene una tesis, que hay, existe, algo fundamental para nuestra existencia que desconoceríamos (esto es, cuya existencia somos incapaces de justificar), y que la obligación de la filosofía es dar respuesta a la tesis escéptica. Ambos, escepticismo y dogmatismo serían las dos caras de la misma moneda porque unos asumen, a falta de justificaciones, la ausencia de un algo, y los otros confían en poder ir más allá de la mera fe en la existencia de ese algo.

⁸ En *Individuals* (1959) y *The Bound of Sense* (1966) Strawson había tratado de hacer precisamente lo que en Strawson (1985) considera que carece del sentido: tratar de refutar las dudas escépticas por medio de un argumento. Concretamente argumentos de raigambre kantiana, trascendentales que ahora, sin embargo, le parece que únicamente establecen «un cierto tipo de interdependencia entre capacidades conceptuales y creencias», son parte de lo que Strawson denomina «metafísica descriptiva», que se «da por satisfecha con describir la estructura actual de nuestro pensamiento acerca del mundo». Esta evolución desde los argumentos trascendentales hasta el naturalismo queda perfectamente ejemplificada por el hecho de que si en los dos libros anteriores citados, Hume era el escéptico a batir, en *Skepticism and Naturalism*, Hume es, junto con el segundo Wittgenstein, el principal aliado naturalista.

⁹ «[La seguridad que expresamos cuando afirmamos saber algo] yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal» [Wittgenstein (2008), §359].

¹⁰ Este apartado es una síntesis de mi lectura de dos trabajos de Stanley Cavell en los que lleva a cabo su particular y sugerente interpretación de la filosofía del segundo Wittgenstein. Esos trabajos son Cavell (2005) y Cavell (2015).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAVELL, S. (2005): «What is the Scandal of Scepticism?», en *Philosophy the day after Tomorrow*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 152-174. [«¿Cuál es el escándalo del escepticismo?», en *La filosofía pasado el mañana*, traducción de David Paradela, Alpha Decay, 2014].
- (2015): «The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy», en *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-67. [Trad. Esp. de Diego Ribes Nicolás, «La accesibilidad de la segunda filosofía de Wittgenstein», en *¿Debemos querer decir lo que decimos?*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017].

- FAERNA, Á. M. (2007): «Instrucciones para arrojar una escalera (Wittgenstein y Santayana sobre el escepticismo)», *Limbo*, 27, pp. 55-69.
- GÓMEZ ALONSO, M. y PÉREZ CHICO, D. (2019): «Epistemología de goznes y escepticismo», *Disputatio* 8, nº 11, pp. 293-325.
- HODGES, M. P. y LACHS, J. (2000): *Thinking in the Ruins. Wittgenstein and Santayana on Contingency*, Nashville: Vanderbilt University Press [*Pensando entre las ruinas. Wittgenstein y Santayana sobre la contingencia*. Traducción de Víctor M. Santamaría Navarro, Madrid: Tecnos, 2011].
- KANT, I. (1998): *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara.
- KRIPE, S. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MOYAL-SHARROCK, D. (2004): *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, New York: Palgrave-Macmillan.
- SANTAYANA, G. (1923): *Scepticism and Animal Faith: Introduction to a System of Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons.
- (2011): *Escepticismo y fe animal. Introducción a un sistema de filosofía*, traducción de Ángel M. Faerna, Madrid: Antonio Machado Libros, 2011].
- SAATKAMP Jr., H. J. (2021): «Naturalism: Santayana and Strawson» (1980), en su *A life of Scholarship with Santayana: Essays and Reflections*, Charles Padrón and Krzysztof Piotr Skowroński (eds.), Boston: Brill Publishing, pp. 24-47.
- STRAWSON, P. F. (1959): *Individuals: An essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen.
- (1966): *The Bounds of Sense, An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen.
- (1985): *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, London: Methuen.
- (1998): «Intellectual Autobiography», en L. Hahn (ed.), *The Philosophy of P. F. Strawson*, Chicago and Lasalle: Open Court.
- WITTGENSTEIN, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suarez y Ulises Moulines, Barcelona: Crítica.
- (2008): *Sobre la Certeza*, traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona: Gedisa.