

limbo

Núm. 31, 2011, pp. 71-95

ISSN: 0210-1602

Variaciones rortyanas sobre Santayana: tradición, ruptura y proyecto*

MARÍA AURELIA DI BERARDINO

RESUMEN

Richard Rorty se refiere a Santayana pocas veces a lo largo de su extensa obra. Sin embargo, esas menciones alcanzan para diseñar un argumento sobre la necesidad de Rorty de recurrir a algunas intuiciones del pensador abulense. Intentaré probar aquí que estas intuiciones componen un relato solidario con la lectura de la historia de la filosofía que Rorty propone. El primer paso de dicho relato es el análisis de la tradición gentil; el segundo hito es la ruptura con los supuestos universalistas y epistemológicos de la modernidad; y, por último, la continuidad —a través de la conversación— del proyecto ilustrado a pesar de la ruptura irónica.

Palabras clave: Tradición Gentil, crítica de la cultura, epistemología, ilustración, ironía, sentimentalismo, esperanza.

ABSTRACT

Throughout his long work, Richard Rorty mentions Santayana only a few times. However, these scarce references are enough to draw an argument showing Rorty's need to appeal to some insights in Avila's thinker. In this paper, I intend to prove that those insights played a role in shaping the historical-philosophical narrative proposed by Rorty. There are three stages involved in such narrative: first, the discussion of the "Genteel Tradition"; second, the departure from the universalist and epistemological assump-

tions of Modernity; and finally, the proposal —mediated by an ironic inflection— to further the Enlightenment ideal through conversation.

Key words: Genteel Tradition, cultural criticism, epistemology, Enlightenment, irony, sentimentality, hope.

El propósito de este artículo tiene, al menos, dos facetas: por un lado, pretende dar cuenta de las ocasiones en las que George Santayana se presenta en la argumentación rortyana; por otro, propone una lectura que vincula esas breves apariciones con la motivación filosófica de Richard Rorty, para así entender qué pudo llevarle a tocar la puerta del reino de los muertos y hacer hablar a su par de Ávila¹.

Tres obras retoman algunos argumentos o, mejor, algunas intuiciones de Santayana en la extensa obra de Rorty. En orden cronológico, son las siguientes: *La filosofía y el espejo de la Naturaleza* (1979), *Consecuencias del pragmatismo* (1982) y, finalmente, *Verdad y progreso* (1998). Estas pocas pero sustantivas menciones me permitirán adscribirle a Rorty una estrategia para involucrar a Santayana en sus propios esfuerzos metafóricos, labrando un puente entre su perspectiva —la que hace caso omiso de la verdad— y la de quien le reservara a ésta nada menos que un reino².

Este puente, que trastoca apenas el orden temporal de los textos de Rorty, invoca un hilo argumental que intentaré seguir a lo largo de este artículo: (1) la recuperación de la peculiar perspectiva de Santayana ofrece una narración que, en última instancia, colabora con la crítica rortyana al devenir de la filosofía como práctica profesional académica, pero (2) este análisis de una práctica históricamente situada, que cuestiona el hacer mismo de esto que denominamos “filosofía”, obliga a repensar ciertas concepciones (esencias, verdad, epistemología) que constituyen el armazón que configura y justifica esa autoimagen que equipara —o reduce— *filosofía* a epistemología. De modo tal que la reconstrucción histórica del surgimiento y hegemonía de la filosofía académica impulsa una visión metacrítica que promueve la generación de vocabularios alternati-

vos para desafiar el paradigma que nos explica y que aceptamos desde Kant. Sin embargo, el esfuerzo crítico por denunciar la tradición como un vocabulario, ya no privilegiado, sino simplemente *otro*, no impide (3) la estrategia rortyana de recurrir a filósofos incendiarios (Nietzsche, Sartre, Wittgenstein, el mismo Santayana) para dar continuidad —*con ellos y por ellos*— al proyecto ilustrado.

I. TRADICIÓN Y CONSECUENCIAS. EL DIAGNÓSTICO DEL EXTRANJERO

Es en *Consecuencias del pragmatismo* donde Rorty se apropia reiteradamente de la perspectiva de Santayana. Lo hace desde el lugar de la historia, esto es, del relato de un extraño sobre una tradición que cabalgaba entre la culpa y la ambición. Recrea allí la visión del filósofo español sobre Estados Unidos, un imperio que se creía encarnar la consumación del espíritu en una tradición recién horneada a la luz del surgimiento de su identidad nacional, poderosa y consciente de su destino en la historia del mundo. Esa singularidad naciente sobrevenía imbuida de la culpa inherente al calvinismo³ y del idealismo subyacente al *egotismo* metafísico, entendiéndose por tal la idea de que el hombre es el centro del universo puesto que la distinción entre el bien y el mal constituye el eje que resume la pretensión y el efectivo hacer de la razón humana. Esta mezcla única fue bautizada por el espectador irreverente de Ávila como “Tradición Gentil”. El hogar de esta tradición era la mansión colonial; su herramienta constitutiva, el intelecto; su configuración existencial, lo femenino; sus expresiones, la poesía, la novela y la crítica literaria; la suma de esta tradición de féminas sentimentales, la crítica de la cultura. Esta feminidad que coquetea con metafísicas de cuño idealista fue posible en las primeras décadas del xx *a falta de* algo igualmente académico que ocupara su lugar. Para Santayana, tal vez, esta sustitución del vacío por medio de estrategias metafísicas no sea sino la forma correcta de definir a la tradición gentil; es decir, como el repliegue permanente de dicha tradición frente al abismo:

Los filósofos tratan de desestimar la cultura intelectual y literaria, al igual que Santayana desestimara la tradición gentil. Ven en dicha cultura una forma de paliar la hipersensibilidad desmesurada con cierto consuelo estético, al igual que Santayana viera en Royce y Palmer pensadores que deseaban dar el gato de la conciencia angustiada por la liebre del confort metafísico. Las acusaciones de indulgencia y sensiblería se intercambian por las de pedantería y estrechez de miras [Rorty (1996), p. 128].

Pero aquella mansión colonial que Santayana reservara para esa tradición metafísica, esforzada por mancomunar religión y filosofía, se contrapone a la altura orgullosa que alcanza, ya no el intelecto, sino la *Voluntad* (norte)americana⁴. Se instala esa fuerza creciente, viril, expansiva, en los rascacielos que comienzan a pintar de gris el paisaje americano de la primera década del siglo xx. Si el espíritu femenino gobernaba las formas intangibles de la culpa y el destino, la voluntad americana se gesta como contrapunto en el ideal empresarial. En las formas más orgánicas e inclusivas de la vida cotidiana según el modelo de los negocios se ven las huellas por doquier de la pasión masculina sobresaliente del pueblo americano.

El vacío académico que ocupara malamente (según la ironía desencantada de Santayana) la feminoide sensiblería trascendental fue reemplazada en los años de entreguerras por lo que Rorty llama el “período heroico” de la filosofía americana. Fueron los años en que John Dewey completó el desmantelamiento de la mansión colonial que ya había comenzado gracias a las argucias de William James⁵. Este período fue alejándose de aquella estrategia por la que era plausible reunir filosofía y religión bajo un mismo cielo metafísico, y acercándose a lo que después daría el golpe de gracia al pragmatismo mismo: el rigor científico. Dicho en otros términos, la esperanza en América y su voluntad reformista se vio apuntalada por el lugar que las ciencias sociales ocuparon en virtud de la preocupación de John Dewey por el cambio social y su afán de reconstruir el tejido comunitario de la Gran Aldea.

Pasada una década del ensayo de Santayana [*The Genteel Tradition in American Philosophy*, de 1913], resultaba claro que Dewey había consolidado las conquistas de James y había logrado hallar algo que, según describía Santayana, era “igualmente académico” y que “ocupaba el lugar de esa tradición” [...] En los años de entreguerras, la filosofía americana no sólo se alejó de la tradición gentil, sino que ejerció el liderazgo moral del país. Por primera vez, los profesores americanos de filosofía desempeñaron un papel parecido al que tiempo atrás desempeñaran Fichte y Hegel en Alemania [Rorty (1996), pp. 129-130].

Poco tiempo después de culminada la II Guerra Mundial, empezaron a percibirse como cuestiones pasadas el carácter reformista de la filosofía, los aportes de las ciencias sociales y el propio discurso “heroico” deweyano que mucho había contribuido a gestar esa imbricación entre actividad académica y activismo social. La angustia pionera que fuera desplazada por la esperanza se transformaba ahora en un ansia rigorista y científicista. Los nuevos héroes de este devenir histórico, Carnap y Reichenbach entre otros, concebían la filosofía bajo el modelo profesionalizado de las ciencias naturales y de las matemáticas. El empirismo lógico y *a posteriori*, la filosofía analítica, terminaron acallando por completo los ecos de la gesta romántica que había profetizado otro rumbo para la filosofía en América:

Dewey había predicho que la filosofía se apartaría de la tensión que, en el siglo XVII, existía entre la física matemática y el mundo del sentido común, pasando a ocuparse de nuevos problemas planteados por las ciencias sociales y las artes [Rorty (1996), p. 131].

En Norteamérica, la filosofía profesional hizo todo cuanto le fue posible para desviar el rumbo augurado por el pragmatista de Chicago. Los viejos fantasmas cartesianos reaparecieron bajo nuevas telas; uno de esos ropajes tal vez fuera la pretensión “lingüística” de sortear los obstáculos del sujeto y del mundo apelando únicamente a criterios verificacionistas. El pasado se dejaba probar o no en los la-

berintos del lenguaje-mundo: Platón, Kant, etc., desfilaban sus propuestas bajo el microscopio de lo verificable y, por qué no, de *lo que es mejor callar*.

Para Rorty, esta forma de hacer filosofía y de contar su historia reclama un contrapeso, una actividad tan necesaria y vital como cualquier otra: la perspectiva que no verifica sino que interpreta. Ahora bien, el pasado necesita ser interpretado también a la luz de una toma de posición: definiendo a Platón, sostengo lo mismo que Hegel, sospecho de Aristóteles, me sumo a las batallas de Sartre... Como quiera que se diga, el pasado es una historia de héroes y villanos, un acontecer que se mide mejor en hexámetros que en estadísticas. Este giro argumental, que recupera pasiones y voces a un mismo tiempo, esta hermenéutica *à la* Rorty, encarna la profecía de Dewey lejos del *locus* natural que éste le adscribió. Esto es, Dewey pensaba la reconstrucción social anclada en la academia filosófica de su tierra; Rorty, por el contrario, argumenta que ese espíritu reformista se funde con algunas preocupaciones de la filosofía continental y se expresa cabalmente en términos de *cultura intelectual*⁶.

Rorty advierte que este acercamiento interpretativo al pasado —*robado* a las huestes filosóficas— puede llevar a confusión si lo hacemos corresponder con la vieja tradición gentil, es decir, si superponemos la vieja disputa “tradición gentil *vs.* filosofía académica” a la actual “cultura intelectual *vs.* filosofía profesional”. Ambas, tradición gentil y cultura intelectual, se relacionan, pero no se funden ni constituye una la continuación de la otra. En cualquier caso, uno estaría tentado a suscribir la consabida fórmula jamesiana que divide las lealtades filosóficas en temperamentos diferentes. Así, la tradición gentil y la cultura intelectual compartirían una filiación interpretativa, pluralista y humanista. Sin embargo, es conveniente precisar, con Rorty, otra semejanza entre la controversia pasada y la actual: la existencia de una dinámica de temperamentos opuestos cuya tensión remite a un conflicto necesario y eficaz. Conflicto, por lo demás, que tiene su hito fundacional en el siglo XIX con la emergencia de la “crítica literaria”, un género con pretensiones abarca-

doras y hasta, se puede decir, formador de conciencia. La crítica no busca hacer justicia a lo que ha ocurrido o se ha elucubrado; plantea la comprensión como chispa inicial para iluminar lo dicho y lo pensado. La juventud, dice Rorty, lejos de encauzar su “conciencia desgarrada” a través de conductas ejemplares y doctrinas, se crea y recrea a partir de la narración de otros: la autoimagen de los jóvenes es una creación literaria.

Sin embargo, toda creación hecha al amparo de la crítica literaria se sostiene en una esperanza, lo que permite decir, entre otras cosas, que la contingencia de las “construcciones” confía en la posibilidad de devenir cada vez más autoconsciente en la medida en que se abrazan culturas, filosofías, personas y lugares por el mecanismo de la comprensión. La reflexión (y la autorreflexión) es el resultado de interpretar la escena cambiante del mundo que elegimos como relato. Si hay algo, entonces, que permite asociar esta cultura intelectual nacida bajo la crítica literaria con la tradición más vieja de *culpas y metafísicas*, es cierto trascendentalismo que impulsara Santayana cuando pugnaba con esta última⁷:

Este punto de vista trascendentalista es lo que distingue al intelectual. Es la actitud por la cual no tiene sentido suscitar preguntas acerca de la verdad, la bondad o la belleza, ya que entre nosotros y el objeto enjuiciado media la mente, el lenguaje, una perspectiva elegida entre docenas de ellas, una descripción de entre millares de descripciones.

Lo que perseguía Santayana al datar los orígenes del trascendentalismo (bien entendido) en Kant, era convertir el tratamiento kantiano de la verdad científica en un medio que hiciese de la ciencia una manifestación cultural más entre otras muchas [...] Era ese sentido de la relatividad y de las posibilidades que quedaban abiertas el que, según pensaba [Santayana], deberíamos admirar en Emerson [Rorty (1996), pp. 133-134].

La tradición gentil fue trascendentalista en el buen sentido, pero culminó sus días traicionando esa *buen*a disposición. Lo hizo en la

medida en que ocultó (enmascaró) el carácter relativo de las verdades de la ciencia o de las verdades de la religión; perdió, como dirá Rorty, la aristocracia de sumergirse en perspectiva, toda vez que intentó conciliar la religión y la ciencia bajo una metafísica omnicomprendensiva. Nuevamente, la conciencia angustiada se disfrazaba de *confort* metafísico: una estrategia que Santayana desafiaba como carente de futuro, pero su cimiento, esto es, la conciencia culposa misma, estaba condenada a eternizarse. Mientras exista la angustia de una conciencia desgarrada, el trascendentalismo tendrá un lugar, aunque sólo sea para reconstituir las piezas sueltas de una narración. El punto de conflicto, según el relato que Rorty recupera de Santayana, no es que el trascendentalismo genere el problema en la cultura americana, sino la incapacidad de los filósofos profesionales de pensar ese trascendentalismo en otros términos que no sean metafísicos. Así, ambas tradiciones, la de una cultura trascendental que ostenta un sentido moral propio y la de una filosofía preocupada por construir su matriz disciplinar cada vez más ajustada al modelo de las ciencias naturales, comparten apenas la mutua desconfianza de sus respectivas *praxis*. En esta bifurcación queda claro, cuando menos, que los filósofos americanos no pueden, no deben, y tampoco quieren, representar el cumplimiento de aquello que causaba risa a Santayana:

[Santayana] no era preso de la convicción instintivamente americana de que la occidentalización del mundo acababa aquí, de que todo lo que las épocas han venido gestando acontecerá entre Massachusetts y California, de que nuestros filósofos sólo tienen que dar voz al genio de nuestra nación para que el espíritu humano se autorrealice [Rorty (1996), p. 126].

La filosofía se ha replegado sobre sí misma, adoptando sólo formalmente el esquema de los negocios. Rorty insiste en que no habrá filosofía americana que alce la voz sobre el orden total del mundo, porque, como ya sabía Santayana, la marcha del tiempo devora imperios, profetas y profecías. Por lo mismo, hay que evitar el vano es-

fuerzo de reemplazar la cultura intelectual (o la vieja tradición gentil): necesitamos paliar la angustia⁸, atravesar con la frente alta ese “sentimiento trágico de la vida”. Y en esa lucha por no retroceder ante la precariedad de lo que somos y de lo que vivimos, bien podríamos conciliar, dice Rorty, a:

Jonathan Edwards y Thomas Jefferson, Henry y William James, John Dewey y Wallace Stevens, Charles Peirce y Thorstein Veblen. Y nadie se preguntará quiénes de ellos son americanos, ni siquiera quiénes son los filósofos [Rorty (1996), p. 138].

Desde la perspectiva de la libertad y la contingencia, aquello que colabore en fundarnos como sujetos en un momento y lugar determinados de la historia requerirá de poesía, de ciencia, de novela, de héroes y villanos, de comprensión y verificación, de epistemología y hermenéutica.

II. SISTEMATIZAR Y EDIFICAR: HABÍA UNA VEZ *EPISTEMOLOGÍA*

Como hemos visto, puede decirse que el diagnóstico de Santayana auxilió a Rorty en un cometido fundamental: pensar la transformación paulatina de la solemnidad emancipadora con que se pensara a sí misma la filosofía americana en los primeros años del siglo XX hacia el rigor científico que sumió cualquier otra pretensión filosófica académica en el olvido.

Este devenir histórico —que, en el caso de *Consecuencias del pragmatismo*, se relata desde una *praxis* académica específica, a saber: la filosófica— es narrado en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* enfatizando las concepciones filosóficas mismas acerca de la condición humana y el conocimiento. Es decir, la imagen que muchos filósofos actuales tienen de sí mismos es producto de una creciente especialización de su disciplina al modo de las ciencias naturales, pero también es el fruto del entrecruzamiento de algunos conceptos claves de la modernidad:

El hombre tiene una esencia, a saber: descubrir esencias. La idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia Esencia de Vidrio, el universo que nos rodea, es el complemento a la idea [...] de que el universo está formado por cosas muy simples, clara y distintamente cognoscibles, el conocimiento de cuyas esencias constituye el vocabulario-maestro que permite la conmensuración de todos los discursos [Rorty (2009), p. 323].

La institución progresiva del filósofo como profesional supone ya la aceptación acrítica y extemporánea de cierta autoimagen gestada en y por la identificación de la *buena* filosofía con la epistemología. Dicha práctica disciplinar argumenta desde un lugar ganado a las ciencias y a la cultura en general: es el lugar de quien sabe algo acerca del conocer mismo que los demás no saben. Representa el anhelo filosófico de garantizarse un puesto fijo y superior en el concierto de las voces, de pensarse como el tribunal donde se dirimen las pujas culturales, ya provengan éstas del ámbito de la ciencia, del campo de los valores, de las disputas estéticas, etc. Si acaso hay algo más allá de este tribunal de la razón encarnada, será dios en cualquiera de sus formas pergeñadas.

Ese mito de la razón que sabe o que conoce el mundo sin veladuras es producto de una instancia histórica donde se pensó que la filosofía debía ser rescatada de la confusión general de la cultura; pero fundamentalmente, frente al creciente prestigio de la ciencia, fue tomando cuerpo la necesidad de darle a aquella una razón para existir *todavía*. En buena medida, le debemos a Kant o a Descartes nuestras pequeñas aulas doctrinales:

La misma idea de la “filosofía” como algo distinto de la “ciencia” no tendría mucho sentido sin la afirmación cartesiana de que mirando hacia dentro podemos dar con la verdad ineluctable, y la afirmación kantiana de que esta verdad impone límites a los posibles resultados de la investigación empírica. La idea de que pueda haber eso que se llama “fundamentos del conocimiento” (de *todo* conocimiento —en todos

los campos— del pasado, presente y futuro) o una “teoría de la representación” (de *toda* representación, en los vocabularios conocidos y en los que ahora no podemos ni imaginar), depende de la suposición de que existe semejante constricción a priori [Rorty (2009), p. 18].

Dicho sumariamente, Rorty asimilará la antropología vidriosa de la modernidad con la pretensión también moderna de justificar el conocimiento siguiendo el modelo de aquella ciencia que legitima su proceder por su “supuesto” acceso privilegiado a la realidad. Si es que somos *esencialmente* conocedores, lo seremos en virtud de nuestra capacidad de representarnos genuinamente el mundo tal como es. La perspectiva especular de nuestras naturalezas hace del conocimiento un problema, y de la epistemología, el camino recto por el cual ha de conducirse nuestra razón para obtener la llave de lo que hay. En este argumento moderno se impone la conclusión que avala la presunción de que el último descubrimiento de la ciencia constituirá el vocabulario último para nombrar aquello que *es*, independientemente de cualquier mención y de cualquier esfuerzo por ser conocido.

En clave epistemológica, entonces, la filosofía representa la búsqueda de esos fundamentos que hacen posible y, a la vez, justifican todo conocimiento. La epistemología niega así la historicidad de las respuestas, avanza sobre la concepción de la naturaleza humana en términos de la posibilidad de “representarnos” exactamente el mundo, promueve una antropología esencialista y admite, en consecuencia, un único relato que nos explica.

Que la epistemología se haya erigido en rescate último o garante definitivo de por qué hay filosofía, es para Rorty sólo una parte de la cuestión: revela los hechos desde el punto de vista de la historia oficial. Pero si acaso la noción de una esencia humana se proclamase dudosa, la epistemología abandonaría el eje de la preocupación filosófica y Kant estaría más cerca de los villanos que de los héroes.

Para hacer efectivo el *epistemologicidio* es necesario remitirse a otra versión de la historia, escuchar las voces de quienes, frente a la

propuesta de pensarnos como conocedores de esencias, promueven visiones alternativas como la siguiente:

Visto sobre ese fondo infinito [el reino de la esencia], hasta el polvo de estrellas de la moderna astronomía, con sus extraños ritmos y leyes y su extraña fertilidad, parece el más oscuro de los accidentes: ¡vaya elección hizo la existencia, pudiendo haber sido cualquier otra cosa! Y en cuanto al acogedor universo que los antiguos, y la mayoría de los hombres en sus pensamientos cotidianos, han imaginado a su alrededor, presidido por sus deidades olímpicas, o su Dios judío, o su Voluntad alemana, no sólo es la alucinación del más irrisorio egotismo sino que, si por casualidad fuera el mundo real, sería del todo contingente y efímero [Santayana (2011), pp. 104-105].

Rorty consiente en escuchar estos cantos de sirena, y a estas voces les consagra la tarea crítica y deconstructiva de la dialéctica filosófica. Estas voces no constituyen una tradición (por elección y por temperamento), más bien cabría pensarlas como contra-tradiciones. Forman versiones disonantes de la historia, fomentan la risa constante que desarticula los lugares recorridos y recurrentes, habitan una auténtica y *molesta* periferia. Frente a las filosofías sistemáticas (las que desprecian el tiempo y prefiguran universales en el mundo y en el sujeto)⁹, se alza el pensamiento edificante, el paradigma de la mezcla sutil entre asombro filosófico y originalidad poética:

Los filósofos edificantes quieren dejar un espacio abierto a la sensación de admiración que a veces causan los poetas —admiración de que haya algo nuevo bajo el sol, algo que no sea una representación exacta de lo que ya estaba allí, algo que (al menos de momento) no se puede explicar y difícilmente se puede describir— [Rorty (2009), p. 334].

Será en este punto cuando Santayana salga al cruce en la argumentación rortyana, porque el abulense hace buenas migas con la máscara cómica de lo edificante. Formará parte de la *intenciona-*

da periferia —junto con Dewey, Kierkegaard, Goethe, James, Wittgenstein, el segundo Heidegger, entre otros¹⁰— porque desconfiará de ciertas concepciones modernas (el hombre como conocedor de esencias) y erigirá su escepticismo frente al proyecto de conmensuración universal. Ambas actitudes permiten que Rorty asocie a Santayana con aquellos que han mantenido con vida

la sensación historicista de que la “superstición” de este siglo ha sido el triunfo de la razón del pasado siglo, así como la sensación relativista de que el último vocabulario, tomado del descubrimiento científico más reciente, quizá no exprese representaciones privilegiadas de las esencias, sino que sea simplemente uno más del posible número infinito de vocabularios en que se puede describir el mundo [Rorty (2009), p. 332].

Santayana, como cualquier otro filósofo edificante, atenta, según decíamos, contra la concepción del hombre como conocedor porque atenta contra su tiempo, destruyendo aunque no imponiendo lo que no son más que perspectivas. La idea de todo pensador edificante no es ofrecer una nueva representación exacta a cambio de una anterior que también pretendió serlo. Es la apuesta por un vocabulario distinto, es el intento de figurar lo diferente, de plantear otro interrogante: no se busca ya responder a las viejas preguntas, sino saltarlas. Por ello resulta cómico plantearse un progreso en filosofía, porque la línea de la conmensurabilidad se ha desplazado y su centro puede estar, efectivamente, en cualquier parte. Si hay una tarea para el filósofo edificante es la cautelosa vigilancia sobre la filosofía sistemática. Ambas concurren en sostener el mundo del que somos artífices, una refuerza la necesidad de la otra. Por definición, la filosofía edificante es destructiva: desafía lo impuesto, *ergo* lo impuesto existe antes de su destrucción. La crítica no es posible (ni siquiera pensable) en el vacío: Rorty insiste en la necesidad de educar en el paradigma, de enseñar lo sistemático, para luego irrumpir en sus supuestos. Pero a su vez lo edificante es condición de que la

sistematicidad no degenera en filosofía muerta: esto es, en un intercambio infinito de opiniones que no problematiza el mundo que las sostiene. La distancia de lo instituido que opera en toda periferia puede verse en el carácter ilusorio con que la humanidad puebla, según Santayana, este mundo animal. Y en la reacción simultánea, tal vez *antinatural*, de despoblarlo todo:

El nihilismo irónico santayaniano es heredero en última instancia de la ironía socrática, como deformación interrogativa que desvela ficciones, pero sin la recuperación mayéutica de certezas [...]. En tanto que distanciamiento crítico, quiebra las certezas comunes sin proponer alternativas [...]. Su profundo escepticismo le hace favorable a las convenciones porque duda de que las críticas a la convención sean más verdaderas que ésta [Moreno (2007), p. 31].

Esa risa que despoja territorios habitados no hace más que presentarnos una imagen distinta del quehacer filosófico. Ante la ilusión de tener algo más cierto que decir que el resto de la cultura, la voz del filósofo es una entre tantas. En lo que respecta a su especificidad, sólo se puede decir, arguye Rorty, que hemos de continuar la conversación que se iniciara con Platón. No para responder a las preguntas que aquél no supo cómo sortear, sino para seguir conversando, para establecer —con estos rudimentos de habla— una tabla de naufragos en este mar contingente. Aunque el precio a pagar por mantener viva esa conversación —más allá de la práctica de la filosofía académica profesional— implique ocupar la incómoda posición de ser un filósofo no siéndolo¹¹.

En definitiva, el mérito de la jugada argumental de Rorty (con vistas a recuperar la imagen del filósofo edificante o periférico) es que explicita algunas perplejidades de la filosofía sistemática. Fundamentalmente, todas aquellas restricciones que advierten de los monstruos que no deberíamos despertar si es que preferimos no hundirnos en el caos. La destructiva misión de la risa y la ironía no tiene por qué comprometerse con ciertos caminos vedados: el fin

de la epistemología no conlleva el fin de la filosofía, el hecho de desafiar la imagen del hombre como esencialmente *conocedor* no nos conduce en línea recta al escepticismo más rancio, y aun cuando el mundo carezca de sentido —justamente porque podemos adscribirle cualquiera—, ello no impide que abracemos ciertas banderas y las defendamos en la conversación de la humanidad.

III. HOMBRES NECIOS QUE ACUSÁIS: DEL FALOGOCENTRISMO AL SENTIMENTALISMO

Algunos intelectuales contemporáneos, sobre todo franceses y alemanes, tienen por obvio que el Holocausto dejó bien claro que las esperanzas de liberación humanas surgidas en el siglo XIX están obsoletas; que, en las postrimerías del siglo XX, los postmodernos sabemos que el proyecto de la Ilustración está sentenciado. Pero incluso esos intelectuales, en sus momentos menos moralizantes y sentenciosos, hacen todo lo que está en su mano para llevar adelante ese proyecto. Así tiene que ser, ya que nadie se ha alzado con otro mejor. No va en detrimento de la memoria del Holocausto decir que nuestra respuesta a él no debe consistir en la pretensión de haber alcanzado un nuevo entendimiento de la historia humana o de la humana naturaleza, sino en la determinación de levantarnos y volver a intentarlo [Rorty (2000), p. 229].

En cuestiones filosóficas, la risa suele incomodar y mucho, hasta el punto de negarle la patria filosófica a quien sobrevive al mundo a base de ironía. Pero siempre hubo y habrá quienes asuman la risa y con ella desafíen el atiborrado reino de conceptos, ideas heredadas, tradiciones gastadas, etc.¹². Santayana fue uno de los que llevó la risa hasta sus últimas consecuencias. Su mueca incómoda lo deslizó a la puerta de la sepultura y desde allí pudo reír con el universo por la pesada broma de los trabajos y los días.

Sin embargo, y tal como deja entrever Rorty en *Verdad y Progreso*, la risa puede deconstruir demasiado, al punto mismo de abdicar de toda esperanza y negarnos la posibilidad de luchar por cosas que,

a pesar del engaño cósmico, valen la pena. Podría tratarse de la libertad, de la esperanza, de la igualdad, del(os) proyecto(s) humano(s), del *otro*. En un capítulo de esta obra, Rorty elige un punto sensible de análisis que incorpora todos esos sueños iluminados, aunque despojados de sus ropajes metafísicos, para insistir en *la cultura de los derechos humanos*. ¿Por qué seguir ahondando en una cultura cuyo fundamento consiste para Rorty en no tener ninguno? ¿Cómo se cura de la crueldad la vida después de tantas dictaduras, tantos genocidios, tanta alegada superioridad homicida? ¿Es posible la fe después del fracaso de la razón? *Rorty-el-ironista* se compromete: no hará de la ironía un gesto ausente, más bien compone, a fuerza de instalada sonrisa, un canto de futuro. Y será esta apertura al proyecto utópico ilustrado, que como pragmatista asumirá, la llave maestra de su prosa tranquila aunque beligerante frente a la contingencia¹³. Su risa claramente lo distanciará de Santayana, para quien la ironía adquiere la forma del desapego:

[El irónico] prefiere simular cierto conformismo y adopta los *éndoxa*, las opiniones comunes, las de la mayoría. Hace coro con la multitud y no se pone al servicio de la excepción, sino de la trivialidad [...]. La ironía no tiene fin, y en un doble sentido: nunca acaba y no apunta más allá del hueco que provoca. Tiene algo indescifrable, puesto que pospone para siempre cualquier “todo o nada” romántico, apasionado, pero no se contenta con un conciliador pluralismo donde acabarían por conciliarse antagonismos y paradojas [del Castillo (2008), pp. 55-56].

El gesto rortyano, por contra, tiene mucho de romántico, de cruzada por fortalecer el proyecto inclusivo y democrático a pesar de la falta absoluta de fundamentos o garantías últimas que expliquen por qué deberíamos ser inclusivos y democráticos. No sólo no necesitamos esas garantías, sino que la pregunta misma sobre el *porqué* está viciada por la respuesta que pretende obtener. Es decir, en la estrategia argumental de Rorty —no sólo en este libro, sino a lo largo de su obra— llega un momento en el que se vuelve perentorio cambiar

el eje de los cuestionamientos. Y, en líneas generales, a la pregunta por los fundamentos le contrapone *siempre* la pregunta por el modo en que podríamos operar en el mundo para mejorarlo en función de nuestros más preciados valores. En el caso concreto que nos ocupa, frente a las teorías fundamentalistas de los derechos humanos —esto es, aquellas que postulan que estos derechos nos corresponden por pertenecer a una especie claramente diferenciable del resto, o lo que es igual, porque somos sujetos esclarecidos de nuestra propia esencia— Rorty contrapone una suerte de relativismo cultural:

En concreto, voy a defender la tesis de que nada que sea relevante para la decisión moral separa a los seres humanos de los animales excepto ciertos hechos históricamente contingentes, hechos culturales [Rorty (2000), p. 224].

Para llegar a esta “defensa” de la diferencia sólo en virtud de la contingencia histórica, Rorty parte del registro de aquellas maneras por las que los *humanos paradigmáticos* nos hemos ido diferenciando de los “casos fronterizos”. Estas estrategias se ejemplifican en tres pares ordenados: la distinción humano-animal, la distinción adulto-niño y la identificación de los no varones como no humanos. Por debajo de estas distinciones duales subyacen, tanto la concepción de cuño platónico que define al hombre en términos de naturaleza racional, como la burla de los nietzscheanos que remiten esos derechos a un intento irrisorio de los débiles para protegerse de los fuertes.

La perspectiva de Rorty lo ubica por fuera de la discusión sobre la racionalidad o la crueldad inherente a los seres humanos, ya que entiende que últimamente hemos logrado pensarnos como seres proteicos que nos damos, cada vez, nuestra propia forma. Esta contingencia de lo que somos admite una disposición que desplaza la pregunta por la naturaleza de los seres humanos y se plantea en su lugar qué podemos hacer de nosotros mismos. En esta progresiva desvinculación del esencialismo y acercamiento a lo que podría-

mos denominar dinámicas del yo, nos hemos dado, dice Rorty, una *cultura de los derechos humanos*. Decir lo anterior —con Eduardo Rabossi, entre otros—¹⁴ implica desfigurar la imagen sagrada que vincula nuestra “superioridad moral” al carácter racional de la naturaleza humana, o también, a esa esencia que hace de nosotros animales que pueden conocer y no meramente sentir (otra vez, la ubicuidad de la epistemología negando otras funciones, capacidades o artilugios para definirnos).

Ahora bien, este *darnos* una cultura es posible porque para muchos (como el propio Rorty) la línea divisoria entre humanos y quienes no lo son es un hecho contingente, producto de una de las tantas máscaras con que recubrimos el mundo. Desde esta perspectiva, no hay nada *a priori* que nos inhabilite a extender los derechos a los “casos fronterizos” de los que habla el autor.

Por otra parte, si esta cultura expansiva —por decirlo de algún modo— ha sido posible, no lo ha sido por un incremento de racionalidad, aunque les debamos a Platón y a Kant utopías cosmopolitas que se basan, en último análisis, en la suposición de una razón ahistórica que promueve la igualación de las oportunidades. Pues, habiendo transcurrido Darwin y los cambios económicos y culturales, esos autores suenan desfasados. Estamos en condiciones de proceder *por esperanza* y no por el conocimiento seguro de una realidad que nos trasciende:

Decir que somos animales inteligentes no es hoy en día una declaración filosófica y pesimista, sino política y esperanzada: a saber, que si logramos trabajar juntos podemos convertirnos en lo que quiera que seamos lo bastante inteligentes y valientes de imaginar que podemos llegar a ser. Esto significa dejar de lado la pregunta kantiana “¿qué es el hombre?” y sustituirla por “¿qué clase de mundo podemos prepararles a nuestros bisnietos?” [Rorty (2000), p. 230].

El punto álgido del argumento rortyano es que se desmarca de toda una tradición que ha querido ver en la razón la única salida po-

sible al *sentimentalismo*. Pero no es la razón la capacidad moral fundamental, sino la confianza, como ha sostenido Annette Baier. Se tiende a pensar que si algo más fuerte que el sentimiento no viene en nuestro auxilio, no hay forma de que esta cultura subsista o de que el proyecto ilustrado tome fuerzas, incluso después de Auschwitz. Tras bambalinas, según Rorty, se juega el pensamiento masculino, el *falogocentrismo*¹⁵, el modo de ver que pretende emanciparse de todo lo femenino y sentimental. Es el intento de pureza que atraviesa a Platón, Kant y tantos otros que intentan no feminizarse, por ejemplo, en el proceso de extender la cultura de los derechos humanos. Santayana advirtió sobre la nulidad del guiño kantiano en la búsqueda de ese fundamento que rescatase a la razón del fango sentimental. Consideró el proyecto, no sólo inútil, sino también falaz, pues

lo que Santayana llamaba “supernaturalismo”, la confusión entre ideales y poder, es todo lo que subyace a la afirmación kantiana de que no es solamente más considerado, sino más racional, incluir a los extraños dentro de nuestra comunidad moral que excluirlas [Rorty (2000), p. 238].

El supernaturalismo, entonces, es para Santayana lo opuesto a la cura sentimentalista que él mismo propone contra las esencias ideales platónicas. Desde su perspectiva, las esencias tienen el estatuto ontológico que Platón les adscribiera, sólo que, siendo ellas el catálogo infinito no escrito de todo lo que pudiera existir, no pueden considerarse como *causa eficiente* de lo que existe. Así:

Las esencias [no tienen] el necesario estatuto metafísico para ejercer un control no-natural sobre la naturaleza. Mi doctrina no presta apoyo alguno a la presunción humana de que todo lo que el hombre capta, nombra o ama debe tener un asiento más profundo en la realidad o poseer más permanencia que lo que ignora o desprecia. El bien es un gran imán para el discurso y la imaginación, y de ahí que acertadamente rija el mundo platónico, que es sólo el de la filosofía moral; pero ese

bien es él mismo definido y elegido por la humilde naturaleza animal del hombre, que pide comer y vivir y amar. Ese bien humano no tiene preeminencia alguna en el reino de la esencia, y siendo una esencia carece de poder [Santayana (2011), pp. 102-103].¹⁶

Si bien la ironía de Santayana había detectado agudamente el problema que subyace a la pretensión kantiana de erigir un dios secular a falta de otros dioses, quedó atrapado, según Rorty, en el diagnóstico. Sin embargo, este último insistirá en que se puede continuar con el cosmopolitismo kantiano aun después de haber extinguido el fuego fatuo de sus supuestos. Es decir, se puede quebrar la *literaridad* del discurso moderno, incluso con ironía, pero para dar un salto reivindicador y no destructivo del proyecto expansivo mismo.

De modo tal que la verdad de lo que somos (creemos) no nos hace libres, pero sí es posible lograr más libertad y más inclusión si hacemos extensiva una educación en el sentimiento, en esa fuerza que opera cada vez que consentimos que hay un otro que siente de tal o cual manera. Es otra vuelta de tuerca rortyana para reforzar lo que ya dejara apuntado en *Contingencia, ironía y solidaridad*, esto es, que novelas tales como *La cabaña del tío Tom* han hecho más para desarticular la violencia blanca contra los negros que los tratados filosóficos sobre la igualdad y la libertad.

La estrategia pragmatista rortyana de educar en el sentimiento, esto es, de *concentrar nuestras energías para la manipulación de los sentimientos*, constituye además un verdadero progreso moral. Pero por esta conquista hay que pagar un precio alto, en un punto hay que dejar de reír y trabajar para un futuro deseado —aunque endeble, como ya dijera Sidney Hook:

El pragmatismo [...] es la teoría y la práctica de engrandecer la libertad humana en un mundo precario y trágico gracias al arte del control social practicado con inteligencia. Puede que se trate de una causa perdida, pero no conozco ninguna mejor [citado en Rorty (1996), p. 137].

La contingencia y la ironía no impiden la acción; pero Santayana, otro malabarista del tiempo y de la risa, tiró la esperanza al agua, no tanto porque concibiera ese proyecto fundamentalista como burdo ante la escena mudable de la existencia, sino porque lo hizo desde el lugar del *varón*. Tal vez por ello siguió purificando sus visiones desasidas para no contaminarlas —¡dios no lo permita!— con algún ladrillo meloso de la mansión colonial. Su risa bastó para desafiar las esencias que inventamos, pero su sonrisa no alcanzó para desafiar lo que Rorty, otro ironista menos desencantado, pudo mirar de frente: el paso del discurso único, racional y masculino, a la intervención coral de una feminidad sin culpa en la marcha discontinua de esto que llamamos humanidad.

*Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata - IdIHCS
Calle 48 entre 6 y 7, La Plata, Buenos Aires, (C. P. 1900), Argentina
E-mail: aure.diberardino@gmail.com*

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 Debo decir que fue Daniel Moreno quien me incitó a emprender este estudio sobre el rastro de Santayana en Rorty. Aprovecho para agradecerle aquí la confianza de encargarme esa tarea.

² “Si no existiera la verdad absoluta, que todo lo comprendiera y que fuera eterna, las caprichosas opiniones que los individuos se forman de vez en cuando serían absolutas [...] Esta verdad absoluta es [...] simplemente el segmento del reino de la esencia que la existencia ilustra. La cuestión de si una determinada esencia pertenece o no a este segmento...tiene una gran importancia para un animal abocado a descubrir y describir lo que existe, o ha existido, o está destinado a existir en su mundo. Rara vez dispone de tiempo para detenerse en las

esencias, aparte de su supuesta verdad; inclusive su belleza y su configuración dialéctica le parece que son más bien triviales, a menos que signifiquen hechos en el reino de la materia, que rigen el destino humano. Por eso doy un nombre especial a este segmento trágico del reino de la esencia y lo llamo Reino de la verdad” [Santayana (2006), pp. 345-346].

³ Para Santayana era motivo de permanente asombro la condición del creyente protestante, lo creía aferrado a su dios *existencialmente*. Dios y el creyente parecían uno y el mismo ser: “el protestante es más serio, él lleva el problema y la religión dentro de sí. En su misma desolación encontrará a Dios [...] Pero el problema es que el pobre protestante no puede librarse de su Dios; porque su idea de Dios no es un vago símbolo que represente esencialmente, como sí lo es para el católico, un personaje teológico o legendario particular, sino más bien aquella influencia insondable que, si bien no fomenta la virtud, al menos ha fomentado hasta ahora la existencia y la ha impuesto sobre nosotros; de modo que salga uno por la puerta que quiera y deseche los dogmas que elija, Dios se nos enfrentará aún en cualquier camino que tomemos”. [Santayana (2009), p. 96]

⁴ Por razones puramente estilísticas y para no entorpecer la lectura, de aquí en adelante hablaré de “filosofía americana” a pesar de que esta denominación es engañosa, por cuanto considera sólo una parte de la filosofía americana y no su totalidad.

⁵ En qué sentido y cómo William James se alejó de la tradición gentil está problematizado ejemplarmente en del Castillo (2011).

⁶ “Dado que los escritos de los grandes filósofos del pasado forman un entresijo de secuencias dialécticas, debemos adoptar actitudes hacia muchos de ellos para justificar nuestra actitud hacia los demás. La actitud que uno tome ante Kant, por ejemplo, tampoco es independiente de la que tome ante Wordsworth y Napoleón. Tomar actitudes hacia las autoridades muertas y hacia sus rivales vivos —dividir el panteón en divinidades y demonios— es el solo propósito de la cultura intelectual” [Rorty (1996), pp. 131-132].

⁷ Santayana distingue el *trascendentalismo propiamente dicho* —al que le adscribe propiedades positivas— del trascendentalismo que subyace al egocentrismo. El primero es más bien un método, un punto de vista que se elige entre otros. De ahí que preguntar por la “verdad”, la “bondad” o la “belleza” sean modos de abdicar del trascendentalismo en este sentido, puesto que implica el alejamiento de toda perspectiva. Esta búsqueda incesante de la perspectiva da sentido, según Rorty, a la idea postkantiana y postromántica misma de intelectual. “Su propio sistema [el del filósofo], igual que el de los demás, le hubiera parecido una máscara de la verdad, parcial, enfático en exceso, exagerando un rasgo y deformando otro, y, ante todo, separado del contexto de la naturaleza, como un cuadro en su marco, donde tantas cosas se pueden mostrar con una belleza

maravillosamente destilada, pero sin sustancia y sin su cambiante engaste en el dinámico mundo” [Santayana (2009), p. 160].

⁸ Habiendo mencionado la angustia en varias ocasiones, me permito introducir esta pequeña digresión sobre el término. Kierkegaard ofrece dos definiciones de este concepto; una de ellas es la siguiente: “la realidad del espíritu se presenta siempre como una forma que incita su posibilidad; pero desaparece tan pronto como él echa mano a ella; es una nada que sólo angustiar puede [...] El concepto de la angustia no es tratado casi nunca en la Psicología; por eso debo llamar la atención sobre la circunstancia de que es menester distinguirlo bien del miedo y demás estados análogos; éstos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad. Por eso no se encuentra ninguna angustia en el animal; justamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu” [Kierkegaard (1952), p. 46]. Lo interesante del concepto así explicitado es que concibe la angustia como determinante de la condición humana, derivada a su vez de otra determinación fundamental o primitiva, a saber: la libertad. Puesto que el hombre es libre, su mundo lo es de posibilidades, y esta ausencia de determinación de lo que ha de ser es el detonante del sentimiento de la angustia, del dolor y el temor *a nada*.

⁹ En ocasiones, Rorty entenderá por *sistematicidad* el carácter mismo de la profesión de filosofar, ya que ésta consiste en “presentar argumentos”. Véase Rorty (2009), p. 334]. Sus argumentaciones, en cualquier caso, guardan la pretensión de ser genuinas representaciones de lo que hay, y no meras sustituciones verbales de viejas tradiciones por nuevas formas de pensar.

¹⁰ Por razones de brevedad, no me detendré a evaluar la alegación rortyana de que todos estos autores comparten una militancia periférica o edificante. Sin embargo, y a los fines del argumento que aquí ofrezco, creo que se gana en comprensión si aceptamos esta jugada de Rorty de presentarlos como un contra-relato frente al canon filosófico. Para un análisis más detallado de las diferencias entre Santayana y otros autores edificantes propuestos por Rorty (Wittgenstein, por ejemplo), véase del Castillo (2007) y Faerna (2007).

¹¹ En el caso particular de Santayana, mucho se ha discutido sobre si fue o no filósofo. Si uno es fiel al argumento rortyano, todo parece indicar que ser “no filósofo” es una alegación propiciada por los “vencedores que cuentan la historia” para dar cuenta de quienes no comparten la matriz disciplinar (paradigma o tradición) o de quienes atentan frontalmente contra ella. Si es Santayana quien aporte las pruebas, dirá que filosofía y poesía son cosas bien distintas, aunque hay un punto de encuentro entre ambas: no es poesía la pretensión filosófica de buscar sistemáticamente la verdad, mas, cuando la filosofía obtiene una “visión”, esa visión representa aquello que el poeta busca a través del lenguaje. Véase Beltrán Llavador (2008), p. 35.

¹² La correspondencia de Santayana es prueba de la forma en que la risa era constitutiva de su forma de mirar el mundo. Un buen ejemplo de ello es el comentario de Lionel Trilling sobre fragmentos de las cartas del autor de Ávila; véase Trilling (2010), pp. 71-88.

¹³ Esta beligerancia rortyana puede recordarnos —en un punto— a la de William James, que también se oponía al talante *desasido* de Santayana: “los dos eran antiacadémicos [Santayana y Rorty], de acuerdo, y creían que la filosofía era algo más que un título o una profesión, pero Santayana no compartía la visión beligerante y agónica de James. Para él la filosofía también era una forma de tomarse la vida, claro, pero se parecía más a un paseo que a una peripecia. Era una forma de observar y comprender el mundo tal cual es, para así liberarse de él y sobrevolar a otro nivel. Para James, en cambio, era una forma de sumergirse en el mundo y rehacerlo, un esfuerzo por reorganizar hechos y sacar lo mejor de ellos” [del Castillo (2011), p. 288].

¹⁴ Parte de la discusión que lleva adelante Rorty en este capítulo de *Verdad y progreso* es una que iniciara el pensador argentino Eduardo Rabossi y que refiere al carácter desfasado del fundamentalismo de los derechos humanos. “El fundamentalismo de los derechos humanos es el esfuerzo sostenido de ciertos cuasiplatónicos para cobrarse, por fin, una victoria definitiva sobre sus oponentes. La afirmación de Rabossi de que semejante esfuerzo está desfasado me parece al mismo tiempo verdadera e importante” [Rorty (2000), p. 223].

¹⁵ “Si, en el marco de esta tradición, el *logofonocentrismo* señala la relación necesariamente inmediata y natural del pensamiento (*logos*, unido a la verdad y al sentido), el *falogocentrismo* muestra, a su vez, la estrecha solidaridad que existe entre la erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la verdad-hablo, etc.) y del falo como «significante privilegiado»” [de Peretti (1989), p. 101].

¹⁶ Agradezco a Ángel Faerna que me llamara la atención sobre este pasaje de *Escepticismo y fe animal*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELTRÁN LLAVADOR, J. (2008²), *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana*, Valencia, PUV.
- DEL CASTILLO, R. (2007), “Una cuestión de estilo”, *Limbo* 27, pp. 27-42.
- (2011), “Estetas y profetas. Equívocos de Santayana y James”, en Durán Gómez-Rico, I., Méndez García, C. y de Salas Ortúeta, J. (eds.), *Miradas tran-*

- atlánticas: intercambios culturales entre Estados Unidos y Europa*, Madrid, Fundamentos, pp. 285-331.
- DE PERETTI, C. (1989), "Entrevista con Jacques Derrida", *Política y Sociedad*, 3, pp. 101-106.
- FAERNA, Á. M. (2007), "Instrucciones para arrojar una escalera (Wittgenstein y Santayana sobre el escepticismo)", *Limbo* 27, pp. 55-69.
- KIERKEGAARD, S. (1952), *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- MORENO, D. (2007), *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida*, Madrid, Trotta.
- RORTY, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós. Trad. de A. E. Sinnot.
- (1996), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos. Trad. de J. M. Esteban Cloquell.
- (2000), *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós. Trad. de Á. M. Faerna.
- (2009), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra. Trad. de J. Fernández Zulaica.
- SANTAYANA, G. (2002), *Personas y lugares*, Madrid, Trotta. Trad. de P. García Martín.
- (2006), *Los reinos del ser*, México, Fondo de Cultura Económica. Trad. de F. González Aramburo.
- (2009), *Soliloquios en Inglaterra y soliloquios posteriores*, Madrid, Trotta. Trad. de D. Moreno.
- (2011), *Escepticismo y fe animal: introducción a un sistema de filosofía*, Madrid, Antonio Machado Libros. Trad. de Á. M. Faerna.
- TRILLING, L. (2010), "Aquella sonrisa de Parménides me dio que pensar", *Limbo* 30, pp. 71-88. Trad. de Á. M. Faerna.