

limbo

Núm. 29, 2009, pp. 55-63

ISSN: 0210-1602

Segundos pensamientos de Santayana y Ortega sobre sociedad y política

MANUEL GARRIDO

RESUMEN

Este escrito compara el último libro publicado en vida por Santayana, *Dominaciones y Potestades*, con las últimas obras de Ortega sobre sociedad y política; y concluye que mientras la concepción de la razón de cada uno de ambos pensadores —naturalista en Santayana, historicista en Ortega— es radicalmente diversa, entre los contenidos defendidos por uno y otro hay más semejanzas que diferencias.

ABSTRACT

This paper presents a comparison between *Dominations and Powers* — the last work that Santayana came to see in print during his life — and Ortega's works on society and politics. It concludes that the concept of reason that both thinkers have is radically diverse — naturalist in Santayana and historicist in Ortega. Nevertheless, the author defends that one could find in the contents of these concepts more coincidences than discrepancies.

Comparar la filosofía de Santayana con la de Ortega es tarea aún por abordar. El hecho de que plumas autorizadas¹ defiendan la integración parcial o total de Santayana en el elenco de grandes pensadores de la Edad de Plata de la cultura española hace más reco-

mendable la puesta en marcha de esa tarea. Por otra parte, la vida de Santayana, nacido en 1863, un año antes que Unamuno, y muerto en 1952, tres años antes que Ortega, discurre paralelamente a la sucesión de las de ambos, y este solo dato invita ya a comparar su pensamiento con el de los dos gigantes de nuestra cultura filosófica en ese período. Al poeta José María Alonso Gamo le debemos un interesante esbozo comparativo de la figura de Santayana con la de Unamuno.² Yo me propongo contribuir aquí a la tarea a que acabo de aludir con una reflexión en torno a las semejanzas y diferencias de contenido y de enfoque del pensamiento de Ortega y Santayana sobre la política y la sociedad en la última fase de sus respectivas vidas: el primero lo desarrolló en sus tres obras póstumas *El hombre y la gente*, *Una interpretación de la historia universal* y *Meditación de Europa*; y el segundo en *Dominaciones y Potestades*, la última obra por él publicada en vida. Pero antes quisiera considerar sumariamente las principales semejanzas y diferencias que cabe establecer a primera vista entre ambos pensadores, globalmente considerados.

Es bien sabido que José Ortega y Gasset expuso por vez primera en forma de libro su “teoría de la razón vital”, o “raciovitalismo”, en el ensayo titulado *Meditaciones del Quijote* (1914), donde llegó incluso a encapsularla en la famosísima frase: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

También es sabido, aunque algo menos generalmente entre los lectores de habla castellana, que nueve años antes otro pensador español, Jorge Santayana, había publicado en Norteamérica y en lengua inglesa un libro titulado *La vida de la razón* (1905-1906), cuya portada lleva por lema, escrita en griego, la sentencia aristotélica “*Ἡ γὰρ nou ἐνέργεια δσοοέε*” [“La actividad de la inteligencia es vida”].

Estos datos nos parecen dibujar un primer factor común entre ambos pensadores. Y, naturalmente, invitan a preguntar: ¿dicen lo mismo Santayana y Ortega cuando el primero habla en 1904 de “la vida de la razón” y el segundo nueve años más tarde y siguientes de “razón vital”?

Un segundo factor común estriba en que ambos, Ortega y Santayana se formaron, el primero parcial y el segundo totalmente, en

el extranjero. De Ortega sabemos que bebió ávidamente en Alemania las fuentes de su pensamiento, la filosofía de la vida, justo desde 1904, cuando, recién obtenido el grado de doctor y a poco de haber cumplido los veinte, eligió ese país como meta de sus viajes de ampliación de estudios. De Santayana, veinte años mayor que Ortega, sabemos asimismo que se educó y enseñó filosofía como catedrático en la edad de oro de la Universidad de Harvard, uno de los templos vivos entonces del pragmatismo norteamericano, donde fue primero discípulo y luego ayudante, amigo y colega de William James (quien ha pasado a la historia con Peirce y Dewey como uno de los tres grandes creadores de esa corriente filosófica).

El pragmatismo y la filosofía de la vida comparten, por otra parte, un aire de familia. Una de las fuentes filosófico-vitalistas de Ortega en sus años mozos, el filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel, casi pudiera ser encasillado como pragmatista. Y hoy empiezan a abundar los trabajos y comentarios fuera y dentro de España sobre el pragmatismo de Ortega. Este aire de familia entre las actitudes filosóficas de uno y otro puede significar un tercer factor común a ambos.

Pero pasando de las semejanzas a las diferencias, pienso que lo que, en el fondo, distingue de raíz a Santayana de Ortega se resume en dos palabras particularmente recurrentes en la filosofía del primero: *egotismo* y *naturalismo*.

En su libro, escrito al filo de la primera guerra mundial, *El egotismo de la filosofía alemana*, Santayana criticó duramente al pensamiento alemán contemporáneo desde Kant hasta Nietzsche pasando por Hegel, con la excepción de Schopenhauer. Acusaba a dicho pensamiento de haber dejado de interesarse por la investigación de la realidad externa para limitarse al análisis del conocimiento y de la conducta humana, de no hacer ya filosofía de la naturaleza, sino sólo filosofía moral o cultural. Con tan exiguo equipaje y sin el debido conocimiento del cosmos, opina Santayana, el hombre tiende a mezclar la realidad con sus sueños y corre el riesgo de malinterpretar el mundo imaginando, por ejemplo, como hicieron, los idealistas que el yo es el fundamento de la realidad y no al revés.

De ahí la importancia que tiene para Santayana el punto de vista *naturalista*. A los grandes genios naturalistas de la historia del pensamiento, como Aristóteles, Demócrito, Lucrecio, Spinoza o Darwin, les reconoció siempre la mayor autoridad. Pero supuesto el compromiso general por el naturalismo (como sistema causal cerrado a influencias extra o sobrenaturales), a la hora de optar por un naturalismo pluralista y finalista como el de Aristóteles o por un naturalismo monista y no teleológico como el de Demócrito, Santayana prefirió lo segundo. El naturalismo de Aristóteles implica, como todo el mundo sabe, la posibilidad de coexistencia de entidades radicalmente diversas, como la materia y el espíritu y la hipótesis de una causa natural primera concebida como inteligencia perfecta y ontológicamente separada del mundo de nuestra experiencia como lo está el Sol de la Tierra. El naturalismo monista de Demócrito considera que la realidad fundamental es la materia y sitúa en el seno de la misma la base causal de los acontecimientos naturales, concebida como maquinaria atómica subyacente.

El naturalismo puede ser o no materialista y el de Santayana lo es. Pero esto no le impide sostener que es erróneo dar gratuitamente por supuesto que el naturalismo, cuando es materialista, tenga que ser irreligioso. El naturalismo de Lucrecio, por ejemplo, se inspira en el materialismo de Demócrito y no deja de rendir tributo a la diosa Venus. Y, por otra parte el naturalismo nada aristotélico de Spinoza no sabría ser más religioso, como lo indica la muletilla *Deus sive natura* [“Dios y la naturaleza son lo mismo”] esgrimida por este genial judío.

Termino esta digresión, y respondo de paso a la pregunta que dejé sin contestar unas líneas más arriba, concluyendo que entre el pensamiento vitalista de Santayana y el pensamiento vitalista de Ortega hay una diferencia de fondo; y creo que eso puede explicarse diciendo que el vitalismo de Santayana emerge en el contexto de una intención y un horizonte naturalista y el de Ortega en el contexto de una intención y un horizonte historicista.

He aquí un botón de muestra. Para Ortega el hombre es —como para Heidegger— un ser “arrojado al mundo” del que hay que decir

además que “no tiene naturaleza, sino que tiene ... historia”, mientras que Santayana se descuelga en las primeras páginas de este libro con el postulado naturalista de que “la humanidad es una raza de animales que habita en un mundo material”.

El lector es libre de opinar por su cuenta sobre esta diferencia. Por un lado puede pensar que el punto de vista de Ortega y Heidegger es mucho más sofisticado desde el punto de vista hermenéutico y censurar a Santayana por su brutal materialismo y su anacrónico retorno a Aristóteles. Pero por otro lado cabe también prestar oído al irónico reproche que le hizo a Heidegger su rebelde e izquierdista discípulo Günther Anders, que fue por un tiempo marido de Hannah Arendt, al escribir

El *Dasein* [el “ser-en-el-mundo” que es el hombre, según Heidegger] no tiene padres, puesto que está “arrojado” al mundo. No se divide en sexos [...] No tiene hambre. No tiene cuerpo. [...] Pero tiene “sentido”.³

Esto lleva a plantear la siguiente pregunta: ¿es científica y filosóficamente satisfactorio definir al hombre omitiendo su condición de animalidad? Su respuesta la dejo a la reflexión del lector, limitándome aquí a constatar, resumiendo lo anterior, el hecho fundamental de que el pensamiento de Ortega se mueve, como la mayor parte del pensamiento alemán posterior a Kant, en el exclusivo ámbito de la filosofía moral, mientras que el pensamiento de Santayana, como el de Demócrito y Lucrecio en la antigüedad y el de Spinoza y Schopenhauer o el de Russell y Whitehead en la historia moderna y contemporánea, inscribe su filosofía moral en el más amplio contexto de una filosofía natural o cosmología.

. . .

Paso ahora a ocuparme de los segundos pensamientos de Santayana y Ortega sobre política y sociedad. Y digo “segundos” porque tanto Santayana como Ortega le dieron, por así decirlo, dos vueltas a esa temática. Jorge Santayana se ocupó a fondo de la misma en

dos de sus tres grandes tratados de filosofía sistemática: primero en *La vida de la razón* (1905-1906) y luego en *Dominaciones y Potestades* (1951). Y todos sabemos que Ortega trató también a fondo, aunque de manera algo más dispersa, esa misma temática en numerosos ensayos de la primera parte de su vida, desde *España invertebrada* (1921) a *La rebelión de las masas* (1930) con sus posteriores adiciones, pasando por muchos de los artículos contenidos en los varios volúmenes de *El espectador* (1916-1934) o *Mirabeau. o el político* (1927).

Como ya indiqué al principio de este escrito, Santayana expuso sus segundos pensamientos sobre sociedad y política en *Dominaciones y Potestades* (1951) y Ortega en sus tres obras póstumas *El hombre y la gente* (1957), *Una interpretación de la historia universal* (1960) y *Meditación de Europa* (1960).

De *El hombre y la gente* puede decirse, como se ha dicho de *Dominaciones y Potestades*, que es una obra maestra de vejez. No obstante, pese a la excelencia de uno y otro, ninguno de ambos libros fue bien saludado por la crítica especializada de los años de la guerra fría. A diferencia de lo que sucedió con *La rebelión de las masas* de Ortega, que tuvo un éxito extraordinario en Europa y América en los años 30, a los sociólogos profesionales de los años cincuenta, más obsesionados entonces por los avances empíricos de la sociología que por la filosofía de la misma, les pareció que el nuevo tratado sociológico orteguiano carecía de contenido realmente interesante para su campo de investigación. Y a diferencia, por otra parte, del extraordinario éxito que acompañó en su día a *La vida de la razón*, los politólogos de los años cincuenta del pasado siglo, condicionados por los tabúes y las obsesiones de la guerra fría, reaccionaron con hostilidad ante el nuevo libro de Santayana, demasiado independiente y especulativo para los compromisos fácticos impuestos por la situación del momento.

Pero ambos libros son sendas cumbres del pensamiento social del siglo veinte y es obvio que, con independencia de esas coyunturales críticas, merecen ser rescatados por la investigación actual. En uno y otro vuelven a ostentar sus autores el insobornable liberalismo y la no menos insobornable defensa del individuo frente a la sociedad

que exhibieron en su primera época. Por otra parte, es asimismo obvio que *El hombre y la gente* es exclusivamente un tratado de filosofía de la sociedad, mientras que *Dominaciones y Potestades* es también un tratado de política y de filosofía de la historia. Pero, sin dejar de tener en cuenta esta diferencia, parece obligado reconocer un mayor grado de originalidad y de profundidad en el libro de Santayana. El tratado de Ortega, señaladamente influido por Husserl —de hecho, algún comentarista actual ve en *El hombre y la gente* una óptima introducción orteguiana a la fenomenología— y por Durkheim, se nos antoja una reflexión más académica y menos intrínsecamente independiente que el tratado de Santayana, cuyo sosegado y original punto de vista quiso asemejarse, según declaró el propio autor, al adoptado por Nietzsche frente al fenómeno de la ciencia moderna al elaborar su *Gaya ciencia*. También el punto de vista de Santayana supo situarse, a su modo, “más allá del bien y del mal” ante el abigarrado paisaje de la historia de la humanidad.

El libro tercero de *Dominaciones y Potestades*, que es la parte principal y más extensa de la obra, lleva por título “El orden racional de la sociedad”. En ella llama singularmente nuestra atención el conjunto de capítulos dedicado a la famosa definición de la democracia como “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” pregonada por Lincoln al final de su Discurso de Gettysburg del 19 de noviembre de 1863. Santayana ha sostenido en un capítulo anterior que el pueblo ha de ser sujeto y objeto del gobierno; pero a la hora de interpretar la primera parte de esa frase de Lincoln, “gobierno del pueblo”, propone entenderla en el sentido de un genitivo objetivo (“el pueblo es objeto pasivo del gobierno”) y no de un genitivo subjetivo (“el pueblo es el sujeto agente del gobierno”) como suele hacerse, pues en este caso la segunda parte de dicha fórmula, “gobierno por el pueblo”, resultaría superflua. Por otro lado los problemas que plantea la difícilmente satisfactoria realización efectiva de esta segunda parte de la fórmula son graves e insoslayables y obligan a meditar sobre el sentido de la función intermediaria y el alcance de la representación política.

Pero a propósito del comentario de Santayana a la tercera parte de la frase de Lincoln, “gobierno para el pueblo”, podemos apreciar otro fundamental contraste de su pensamiento con relación al de Ortega, que se evidencia al detectar la inclinación al futuro y al momento presente de éste y la inclinación al pasado y al punto de vista eterno de aquél. En este largo pasaje, uno de los más profundos por él escritos, que reproduzco a continuación, Santayana exhibe una admirable dosis de platonismo, insospechada para muchos en el escéptico recalcitrante que él decía ser:

Acaso todos los moralistas estén de acuerdo en que un buen gobierno es aquel que procura el bien de sus gobernados; y si convenimos en que en algún caso particular un gobierno tiene a su cargo el cuidado, no sólo de una nación o de un estado, sino de un pueblo, podemos decir con fiadamente que la función moral de ese gobierno es asegurar el verdadero bien de ese pueblo. Por lo tanto, el éxito en el ejercicio de esa función moral dependerá de dos cosas: de que el gobierno vea o persiga instintivamente lo que es verdaderamente el bien del pueblo, y de que sea lo bastante inteligente y valeroso para conseguir, dentro de las circunstancias de la época, la mayor cantidad que sea posible de ese bien. [...] Ahora bien: el criterio para juzgar cuál es el *verdadero* bien de un pueblo o de un individuo le corresponde a ese individuo o a ese pueblo. [...] Existe una gran diferencia, como nos lo demuestra Platón en su *Gorgias*, entre hacer lo que se quiere y conseguir lo que se desea. Y hay una diferencia todavía mayor entre conseguir lo que se deseaba y encontrar lo que se necesitaba. Ahora bien: por Voluntad determinante del bien idóneo en cada criatura, entiendo yo las exigencias y posibilidades de su naturaleza, no de su conocimiento. Por muy práctica que pueda ser su naturaleza, está siempre repleta de aptitudes y necesidades secretas que no han salido a la superficie, aunque pueden acusar su presencia por su incoherencia y su irritación superficiales y, por debajo de éstas, por su profundo descontento. Así, pues, la palabra Voluntad —con mayúscula— sirve aquí de nombre a las necesidades y aptitudes fundamentales, no a los deseos y juicios convencionales.⁴

En el ensayo póstumo *Meditación de Europa* Ortega proyectó, por el contrario, su mirada de águila sobre el futuro, sorprendiendo al lector, como ya lo hizo en los años treinta en la segunda parte de *La rebelión de las masas*, con el vaticinio de unos Estados Unidos de Europa y hasta de un mercado común europeo.

En otra de sus obras póstumas, *Una interpretación de la historia universal*, Ortega, confrontó su visión de la historia con la de Toynbee. Este libro es menos sistemático y más ocasional que *El hombre y la gente*. Pero es más rico en registros y permite comparar con provecho el desarrollo del pensamiento del último Ortega sobre la dinámica de la razón histórica con la filosofía política y la filosofía de la historia del último Santayana. Una versión del breve ensayo sobre “El mito del hombre allende la técnica”, uno de los más geniales de Ortega, está contenida en uno de los capítulos de *Una interpretación de la historia universal*. Este interesantísimo ensayo condensa la nueva teoría orteguiana sobre la fragilidad y la fabulosa libertad imaginativa de la razón histórica, en más de un aspecto afín y comparable con la apasionante teoría del espíritu del último Santayana, que es un contenido clave de *Dominaciones y Potestades*.

Apartado de correos 118

E-28660 Boadilla del Monte, Madrid

NOTAS

¹ Ramón Sender desde el campo del pensamiento literario y Eugenio d'Ors desde el filosófico opinan que la figura de Santayana forma parte por derecho propio de ese elenco.

² Alonso Gamó, J. M., *Un español en el mundo. Santayana*, Cultura Hispánica, Madrid, 1966; nueva edición en Aache, Guadalajara, 2006.

³ *Über Heidegger*, Múnich, Beck, 2001.

⁴ *Dominaciones y Potestades*, pp. 938-940.