

Manuel Garrido como intérprete de Santayana. Fragmentos

MANUEL GARRIDO

Como recientemente ha recordado Luis Valdés, Manuel Garrido, desde los primeros años sesenta del pasado siglo, hacía constantes referencias en sus clases a Unamuno, Ortega y Santayana. De hecho en los dos *Legados* que el profesor Garrido ha impulsado Santayana ocupa un lugar preeminente. Se puede hablar de una auténtica restitución. En esa tarea, su labor de intérprete y editor ha sido también incansable en los últimos veinte años, aportando algo que sólo pensadores de su talla poseen: un punto de vista de gran angular.

La siguiente selección de fragmentos recorre los distintos textos de Manuel Garrido acerca de Santayana. El lector encontrará fácilmente, si es ese su deseo, los textos completos, de los que se da exacta referencia. Es de esperar que vean la luz —junto al resto de conferencias, artículos y presentaciones de y sobre los más diversos autores y temas— en unos *Collected papers*. De ser así, se vería que —como ocurrió al ser publicados los artículos del autor de *The Concept of Mind*, Gilbert Ryle— el profesor Garrido no ha sido autor de un solo libro, su famosa *Lógica simbólica*.

DANIEL MORENO

DON QUIJOTE EN YANQUILANDIA

[Introducción a George Santayana, *Interpretaciones de poesía y religión*, traducción de Carmen García Trevijano y Susana Nuce-

telli, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 9-31. Publicado como «Don Quijote cuerdo» en *Teorema* XXI/1-3, 2002, pp. 13-29]

Un día de junio de 1952 un anciano español afincado en Roma y ya casi nonagenario salió a renovar el pasaporte en el consulado de su país. Realizada la gestión, cayó aparatosamente, víctima de un desmayo, mientras bajaba la escalera del consulado. Dos meses después los periódicos de todo el mundo daban la noticia de su muerte, verosíblemente anticipada por esa caída: Jorge Santayana, el famosísimo pensador escéptico y materialista nacido en España y educado en Norteamérica, había fallecido en un hospital-residencia de Roma atendido por monjas católicas, donde eligió vivir los últimos años de su vida (p. 9).

La facultad de la imaginación, la *fonction fabulatrice* le obsesiona a Santayana tanto como a Nietzsche o a Bergson, y es para él el lugar donde se asienta la capacidad de infinito del hombre y lo que permite a éste superar la pasividad de los sentidos y la rigidez o la angostura de las categorías científicas. La fantasía es la razón misma cuando se dispone a otear el futuro o cuando pretende ir más allá de la frontera ordinaria de lo dado (p. 18).

Santayana propone en *Interpretaciones de poesía y religión* una filosofía de la religión que va contra la corriente cientifista de la época, aunque ofende o deja insatisfechos al mismo tiempo a protestantes y católicos. Su estrategia consiste en darle un giro favorable al desencanto. Los positivistas, Nietzsche y Freud habían medido la religión con los parámetros de la ciencia y, de acuerdo con ese criterio, la habían condenado por falaz. Santayana reconoce que la religión, medida por patrones lógicos o científicos puede ser o parecer una mentira, pero no la condena sin más, porque entiende que esa mentira no sólo no es inútil sino que es necesaria y además transmite verdad (p. 19).

El modelo del arte literario en el siglo XX marcharía en sentido contrario a la concepción elaborada por Santayana en sus *Interpretaciones*.

Los cánones del modernismo vanguardista de Proust y Joyce apostarían por la obra concebida como pura codificación estructural. Medida con esos patrones, la teoría literaria de Santayana, como la obra de Thomas Mann o de T. S. Eliot pueden ser calificadas de «antimodernas», si bien es verdad que hoy, en la hora del posmodernismo, la modernidad de lo antimoderno puede parecer, paradójicamente, más moderna que la modernidad del modernismo (p. 26).

Al recorrer con la mirada de la imaginación, en orden inverso al tiempo, las diversas generaciones de pensadores españoles del siglo XX se nos antoja remontar una escalinata presidida por dos olímpicas estatuas. Una retrata al individuo ensimismado, castizo, contradictorio y patético que fue el autor de *El sentimiento trágico de la vida*; la otra exhibe la goethiana e ilustrada efigie, jovial y mayestática, del pensador que nos enseñó a meditar sobre el drama del yo y la circunstancia.

Pero el inventario de las más grandes figuras del pensamiento español en los últimos cien años sería incompleto e injusto si no incluyese de alguna manera como igual en rango a los mejores el nombre de Jorge Santayana, nacido un año antes que Unamuno, muerto cuatro antes que Ortega y autor de obras de la envergadura de *La vida de la razón*, *Escepticismo y fe animal*, *Diálogos en el limbo*, *El último puritano* o *Los reinos del ser* (pp. 29-30).

Santayana perteneció a la generación de los hombres del 98, aunque vivió con más filosófico despego la pérdida de Cuba y Filipinas, donde tiempo atrás tanto su padre como su madre habían desempeñado funciones de responsabilidad (p. 30, nota 22).

Yo invitaría al lector español a que, después de familiarizarse con los libros de Santayana, se vuelva a mirar con los ojos del espíritu, y no sólo los del alma, al Olimpo de nuestro pensamiento filosófico en este siglo. Entonces divisará, más allá de la fantasmagoría, que las figuras más gloriosas de esa dorada colina no componen una pareja, sino un triunvirato de titanes que este heterodoxo compatriota comparte con

Unamuno y Ortega, de la misma manera que en el incomparablemente más poblado panteón del pensamiento heleno se alza desde hace más de dos mil años, junto a las efigies del pesimista Heráclito y del optimista Demócrito, el silencioso perfil de Epicuro (p. 31).

PRÓLOGO DESDE EL MUNDO

[Introducción a Jorge Santayana, *Diálogos en el limbo*, traducción de Carmen García Trevijano, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 9-14]

Un ensayista francés ha recomendado a sus compatriotas la lectura de Montaigne como vacuna contra el terrorismo de las modas filosóficas. Yo me inclinaría a darle toda la razón y a añadir por mi cuenta que para moderar los efectos de ese mismo fenómeno entre nosotros es igualmente recomendable leer a Santayana, si no fuera porque sospecho que en una situación como la presente, en que ser escéptico y amante del pluralismo cultural son actitudes cada día más aceptadas, leer a autores que tanto las han predicado como Montaigne y Santayana significa más ir a favor que en contra de la moda (p. 9).

En los cinco primeros diálogos lleva la voz cantante el espectro del materialista Demócrito, padre del atomismo, a quien Santayana leyó y admiró desde su juventud. La visión cosmocéntrica del universo de ese profeta de la ciencia implica una quiebra entre la *phýsis* y el *nómos*, entre el orden real de la naturaleza y el orden convencional de la cultura. Dicha quiebra le invita a concebir a esta última como una suerte de engaño, ilusión o demencia, y a llamar consecuentemente a su exagerado encomio, como diría Erasmo, elogio de la locura (p. 11).

«El filántropo» sugiere el paradójico pensamiento de que un profeta del fracaso, como Cristo, Marx o Cervantes, puede amar más verdadera y más democráticamente al hombre que un profeta del éxito como Sócrates o Platón; y también la idea de que una ética de la compasión, al

estilo de la predicada por Schopenhauer, puede ser más sublime que una ética de la virtud al estilo socrático o una ética del deber al estilo de Kant.

Los dos últimos diálogos modulan el canto de Santayana a la materia con el tema de la agonía del espíritu, que emerge de ella incandescente como la llama de una vela y de ella se nutre hasta consumirse (p. 12).

La tarea de recuperar el pensamiento de Santayana como interesante factor de la reflexión para el presente y de contribuir a la difusión de su obra completa en España y en el mundo que habla en las dos Américas la lengua de Cervantes y Quevedo es un deber moral y también un reto a cumplir para los intelectuales españoles en el actual momento de nuestra cultura (p. 13).

EL AROMA FILOSÓFICO DE SANTAYANA

[*Limbo* n.º 1 (1996), pp. 9-15]

La solución que da Santayana al problema de la relación entre hechos e ideales es más drástica que la de la mayoría de sus contemporáneos y se resume en una fórmula que conjuga dos palabras: *naturalismo más humanismo*. Evidentemente, esta fórmula no dice nada si no se explica el sentido de los términos que la componen.

Muchas de las opciones filosóficas de Santayana se nos antojan a primera vista arbitrarias, por no decir extravagantes, pero luego, después de considerarlas más despacio, nos parecen asombrosamente sensatas. Y esto sucede en primer lugar con su opción por un naturalismo cuyo modelo es el diseñado por Demócrito. (p. 12).

Demócrito es el padre del naturalismo, del materialismo y de la teoría atómica de la materia. En la filosofía de Demócrito el hombre no es la corona del cosmos sino uno de sus muchos e insignificantes accidentes y la diosa Justicia, a la que los griegos llamaban *Diké*, se identifica

para este sabio antiguo con la Naturaleza misma, que castiga despiadadamente y sin inmutarse la ignorancia o la desobediencia de sus leyes. De esta idea extrajo Santayana una de sus principales máximas de conducta: podemos programar acciones e ideales de vida dentro del estrecho margen de actuación que nos deja la naturaleza, que nos castigará severamente si al proyectar esos programas dejamos de tener en cuenta las leyes cósmicas que ella ha impuesto (p. 13).

Hoy sería difícil resistirse a la tentación de ver en la fábula de Autologos un antecedente de las tesis de las actuales corrientes de pensamiento que se agrupan bajo la denominación de «ecología profunda». No en vano el padre espiritual de estas corrientes es el gran filósofo Spinoza, de quien Santayana se consideraba discípulo (p. 14).

Una de las notas que más distinguen al humanismo de Santayana de otros humanismos es la importancia que otorga a nuestra capacidad de soñar, dentro del estrecho margen que nos deja para ello en nuestra contingente existencia la naturaleza humana. Y puestos a soñar, Santayana prefiere el sueño del arte, de la religión o de la filosofía al sueño de la política. En el dilema que se plantea en toda cultura entre acción y contemplación, entre colectividad e individuo, él se inclina siempre por la segunda opción. Siempre prefirió, como Russell, el individualismo y el gusto por la teoría de los europeos al colectivismo y al pragmatismo americanos (p. 15).

DOS ENSAYOS DE SANTAYANA

[Presentación de «Largo rodeo hacia el Nirvana» y «Religión última», traducidos por Antonio Marichalar, *Limbo* n.º 3 (1997), pp. 1-3]

También es comúnmente sabido que desde Boltzmann solemos concebir a los procesos vitales combinando la teoría de la selección natural con la termodinámica; a la luz de tal combinación esos procesos

se nos aparecen como islotes de orden y complejidad que se resisten desesperadamente al cumplimiento de su destino, que no es otro que la fatal desintegración en el inmenso piélago de desorden que es la ausencia de calor o nada térmica. Con análoga perspectiva propuso Freud la idea, en *Más allá del principio del placer*, de concebir la existencia del organismo vivo pluricelular y su combate con la desintegración como un «rodeo hacia la muerte». El ensayo de Santayana, de muy fácil lectura, es una meditación filosófica sobre esa idea, y su rumbo viene ya anunciado desde el título, donde la metáfora de Freud es parafraseada cambiando en ella la palabra «muerte» por la de «Nirvana» (p. 1).

Desde la intemperie de su incredulidad el escéptico, si es moderado, puede llegar, según Santayana, a comulgar más o menos con la tesis naturalista de que el mundo, la Naturaleza, es la poderosa contrapartida de nuestra radical impotencia, de que el hombre depende del cosmos y no al revés. Puede incluso sentirse tentado a pensar con el naturalista que la verdad es ante todo la verdad del universo. Más eso, recuerda Santayana, no solventa el problema moral (p. 2).

Obviamente, el amor a toda criatura debe incluir a las perfectas y a las imperfectas. Pero ¿por qué no imaginar y amar también a éstas en su posible perfección total, haciendo caso omiso de las brutales mutilaciones de que hayan sido víctimas en el mundo de la realidad fáctica?

Al proponer este *desiderátum* suyo del amor divino, que tiñe de idealismo platónico y de ensueño cristiano el severo trasfondo pagano del pensamiento de Spinoza, Santayana empuja a este pensamiento, como en otro sentido hizo también Einstein, hacia una suerte de religión virtual que él bautizó llamándola «última» (pp. 2-3).

AUTOANÁLISIS DE UN FILÓSOFO

[Presentación de «Breve historia de mis opiniones», traducción de Antonio Marichalar *Limbo* n.º 4, 1998, pp. 1-3]

El conflicto entre la voz de la naturaleza y la de la religión, que cualquier joven español, francés o italiano de la época normalmente hubiera vivido como tensión entre el instinto y la conciencia, se lo planteó personalmente el joven Santayana como el dilema especulativo de optar entre el Olimpo y el Gólgota, entre el naturalismo pagano del que fueron un modelo Lucrecio o Spinoza y el catolicismo de sus mayores (p. 2).

Desde la inolvidable referencia de Hume a la costumbre como fundamento de nuestras creencias, posiblemente no haya vuelto a darse en toda la historia ulterior del pensamiento escéptico una intuición tan brillante como esta de Santayana [la fe animal] para dar carta de naturaleza a la actitud del escepticismo académico o moderado, que no tiene más remedio que aceptar el «dogma» de la existencia del mundo exterior, por la elemental razón de que sin él dejaría de estar garantizada la supervivencia física de la raza humana en el universo. Pero recíprocamente: si la fe animal es la suprema creencia del naturalista moderadamente escéptico que es Santayana, la religión de sus mayores siguió siendo para él la más cara de sus «descreencias», porque su materialismo adopta, a diferencia de otros materialismos, el sutil punto de vista de que la irrelevancia cósmica de cualquier mensaje religioso está lejos de implicar su falta de sentido o moraleja humana (p. 2).

En otro lugar he tenido ya ocasión de comentar cómo Santayana fue inicialmente más reacio que Ortega y que la inmensa mayoría de los ilustrados españoles a dejar a un lado su personal idiosincrasia para recibir mejor la impronta del pensamiento extranjero. En esto se parece más a Unamuno que a Ortega, a pesar de haber sido, sin embargo, el más cosmopolita de estos tres grandes pensadores españoles (p. 2).

UN ENSAYO PÓSTUMO DE SANTAYANA

[Presentación de «De los pasos en falso de la filosofía», traducción de Carmen García Trevijano, *Limbo* n.º 10, 2000, p. 1]

La idea de «los pasos en falso de la filosofía» es un tema recurrente en el pensamiento de Santayana, y se materializa sobre todo en su durísima crítica del «egotismo», el fundamental error cometido, a juicio del pensador español, por las filosofías subjetivistas y antropocentristas que olvidan que el hombre no es, físicamente hablando, más que uno de tantos accidentes cósmicos y lo erigen en centro del universo.

En una obra escrita durante la primera guerra mundial (*El egotismo en la filosofía alemana*, 1915) Santayana dirigió ya este cargo contra el pensamiento germano, desde Kant a Hegel y Nietzsche. Pero más tarde creyó detectar sus más antiguas raíces, mucho antes del idealismo moderno, en la sofística y en el idealismo eleático-platónico. El egotismo así entendido es el concepto clave para la comprensión del mito de «Autologos» (expuesto en el tercero de los *Diálogos en el limbo*, 1925) y del infortunado destino del personaje literario de Oliver, que protagonizó su novela de vejez *El último puritano* (1935-36) (p. 1).

UN CARNAVAL DE RELIGIONES

[Presentación de *Lucifer, Acto I (Preludio)*, traducción de Fernando Morales, *Limbo* n.º 11, 2000, pp. 1-2]

El talento de Santayana conjugó, como el de Unamuno, la vena de filósofo con la de poeta, y en ambos casos generó esta segunda vena una poesía predominantemente conceptualista o conceptista, preocupada por el tema religioso (p. 1).

La tragedia de Lucifer es para Santayana la tragedia del espíritu, que se equivoca, como la filosofía idealista, al creerse absoluto y comete el error de rebelarse contra los insondables poderes naturales de los que depende. La moral que se sigue de esta tragedia es una moral de resignación inteligente que se inclina ante la doble y milenaria verdad pre-

dicada por Lucrecio: que es signo de sabiduría esperar la muerte y de debilidad el temerla y que son los átomos los que sobreviven al hombre y no a la inversa (p. 1).

Sin el poder de seducción de Hermes, nadie hubiera sabido arrancarle al melancólico cautivo [Lucifer] el amargo secreto de su condena: que el auténtico motivo desencadenante de su rebelión no lo fue la lujuria, ni la codicia, ni siquiera el ansia de poder, sino la voluntad de verdad y de justicia ante el dolor del universo que las poco creíbles explicaciones de su divino soberano jamás lograron satisfacer (p. 2).

UN HEGEL CON SONRISA DE GIOCONDA

[Presentación de «La industria, el gobierno y la guerra», traducción de Fernando Morales, *Limbo* n.º 12, 2000, pp. 1-2]

La peripecia fundamental que relata *La vida de la razón o fases del progreso humano* es la misma que narró Hegel en su *Fenomenología del espíritu*: la emergencia y desarrollo de la razón y la civilización, o del «progreso» como reza, tomándole prestado este término a Spencer, el título del libro. Y el pragmatismo que asoma en sus páginas es el primitivo pragmatismo libre de prejuicios, amante de los hechos y pregnante de intuiciones, del William James de los *Principios de psicología*, quien discutió, antes de publicarla, esta obra con sus alumnos, entre ellos Santayana.

Pero lo que separa a éste de la influencia de sus maestros es su insobornable naturalismo mediterráneo, teñido de ironía y de escepticismo (p. 1).

Santayana no magnifica como Hegel, sino que prefiere minimizar con Lucrecio el escenario de la fenomenología, reduciéndolo al humilde y natural accidente que es el rincón del cosmos habitado por el animal humano (p. 1).

LA DIMENSIÓN ECOLOGISTA DE SANTAYANA

[*Teorema* n.º 221/1-3, 2002, pp. 161-164]

Pero lo que, a propósito de la ecología profunda [Arne Naess, John Muir y George Sessions], no deja de ser llamativo en el contexto del presente volumen de homenaje al pensador abulense es que en la relación de ilustres precursores de la misma, los seguidores de este movimiento en EEUU citan entre otros, después de los decimonónicos Thoreau o Walt Whitman, a los contemporáneos Alfred North Whitehead —autor de una concepción dinámica del mundo que concede asimismo valores intrínsecos, entre ellos la belleza, a todo ser natural— y a Jorge Santayana, buen conocedor y admirador de Spinoza desde sus tempranos años de estudiante.

Santayana sometió a dura crítica en reiteradas ocasiones lo que él llamó el *egotismo* en el que incurren la filosofía moderna en general desde Descartes y muy en particular la filosofía alemana, donde alcanza su culminación de distintas maneras en las mentes de Kant y de Nietzsche (p. 162).

A juicio de Santayana, la filosofía de sus colegas de Harvard, el idealismo hegeliano de Royce y el pragmatismo de James, pero igualmente el pragmatismo de Dewey, eran filosofías antropocéntricas, incapaces de poner coto al industrialismo urbano yanqui (p. 163).

Una investigación más a fondo del concepto de naturaleza, como también del concepto de espíritu, en el pensamiento de Santayana pudiera revelarnos que ese pensamiento es todavía una mina por explotar (p. 164).

LA SONRISA DE PARMÉNIDES, O EL NATURALISMO IRÓNICO
DE JORGE SANTAYANA

[*Archipiélago*, n.º 70, 2006, pp. 51-63]

En repetidas ocasiones etiqueté Santayana a su pensamiento con la denominación de «escepticismo». En ello coincidió con Hume, y la verdad es que ambos acertaron al elegir esa tarjeta de visita. Mas, como sucede en el pensamiento de Hume, también en el de Santayana intervienen otros ingredientes asimismo cruciales que guardan esencial tensión con la denominación que acabo de mentar (p. 51).

Mi opinión en el caso de la filosofía de Santayana es que también encontramos en ella una tensión esencial entre escepticismo y naturalismo y que su dimensión «ironía» es un tercer factor asimismo clave para entenderla (p. 52).

Si alguien me preguntase cuáles creo que son los dos libros más lúcidos de Santayana, no vacilaría en aducir el ensayo *Escepticismo y fe animal*, al que acabo de referirme, y *Diálogos en el limbo*, el primero aparecido en 1923 y el segundo (del que Santayana dijo ser su hijo preferido) el año 1925 en Inglaterra y al siguiente en EEUU (pp. 53-54).

Dos potentes cortafuegos cerraron el paso a la adopción del pragmatismo en la mente de Santayana. Uno fue su escepticismo, tempranamente adquirido como fruto de lecturas personales de los clásicos en estas materias y de sus iniciales peripecias vitales, y tan feliz como resignadamente acorde con su innato temperamento. (...) El segundo y no menos poderoso cortafuegos que atajó en la mente de Santayana el eventual influjo del pragmatismo fue su naturalismo. Lector impenitente de Lucrecio y de Spinoza desde sus primeros años de afición filosófica y buen conocedor del pensamiento griego en general y de la filosofía de Platón y de Aristóteles en particular gracias a los cursos de los profesores europeos Paulsen y Jackson sobre estas materias, Santayana no sólo no podía comulgar ya

con muchas de las ruedas de molino del pragmatismo, sino que se encontraba en condiciones de oponerle una alternativa (pp. 55-56).

Me parece que, si no estoy equivocado, este experimento mental [situar a Santayana oscilando eclécticamente entre el materialismo cósmico de Demócrito y Lucrecio y el idealismo objetivo de Spinoza] nos ayuda a percatarnos de dos cosas. Una es que Santayana, al dar de lado al bando del idealismo y del heroísmo de la libertad, en el que nunca militó, se nos revela como un filósofo, por utilizar su propio argot, no propenso al egotismo, vale decir, como un pensador que antepone, como los clásicos griegos, el punto de vista cósmico al punto de vista antrópico, y de ahí que el actual movimiento de la ecología profunda, promovido por el recientemente fallecido pensador noruego Arne Naess, vea en la filosofía de nuestro compatriota, como en la de Spinoza, un marco muy adecuado para hacer «ecosofía» o filosofía de la ecología.

La segunda evidencia de las dos a las que acabo de aludir es que no sólo el escepticismo, sino también el eclecticismo y el quietismo espiritual de Santayana nos permiten incardinarlo en corrientes de honda raíz hispana, iniciada por el krausismo y la generación del 98. En esas corrientes destacaron, por ejemplo, el escéptico Francisco Sánchez, que se adelantó en más de un aspecto al genio cartesiano de la duda metódica, o el egregio ecléctico y cosmopolita, desterrado o transterrado de por vida, Juan Luis Vives, que brilló con rutilante estrella junto a Erasmo de Rotterdam en el firmamento conceptual de la Europa renacentista (p. 63).

CÓMO CONSTRUIRSE UNA CABAÑA ENTRE LAS RUINAS DE LA CREENCIA RELIGIOSA

[*Limbo* n.º 27, 2007, pp. 91-105]

Desconectado de los claustros universitarios en la segunda mitad de su vida, Santayana fue fácilmente desplazado en ellos por los nue-

vos profesores. Y los cambios intelectuales, sociales y políticos subsiguientes a la segunda guerra mundial contribuyeron a determinar su eclipse. El desinterés y el desconocimiento respecto de Santayana que mostraba W. O. Quine —quien empezó a enseñar en Harvard a mediados del pasado siglo para fallecer hace pocos años— difícilmente pudiera ser mayor incluso para un lógico. Si se me permite un recuerdo personal, en una ocasión en que tuve el honor de alojar a Quine en mi casa durante una de sus muchas visitas a España, me quedé atónito ante la decepción que le produjo advertir que una zona de mi biblioteca estaba repleta de libros de pensadores continentales europeos de la generación de fin de siglo, incluyendo ejemplares de las obras de Santayana. Tuve la ingrata impresión de haber bajado en pocos minutos una buena cantidad de puntos en su escala de valores. Pero ahora ya no son igual las cosas. El retorno del pensamiento olvidado y reprimido desde que acabó la segunda guerra mundial ha venido manifestándose con nuevo vigor en los últimos treinta años, y en él se vislumbra particularmente un potencial *revival* del pensamiento de Santayana (p. 93).

El breve camino hasta ahora recorrido nos permite ya extraer una primera conclusión de nuestro análisis: Wittgenstein y Santayana coinciden en optar por el criterio de «creer sin razón (objetiva)» en materia de fe religiosa; pero mientras la actitud del primero se parece bastante a la de un fideísta radical, la del segundo arroja más bien el perfil de un escéptico (p. 98).

Si el lector me permite que le refresque su memoria, recapitularé lo que llevo expuesto recordando que he intentado comparar el pensamiento de Wittgenstein y de Santayana sobre la religión a la luz de dos modelos aportados por la filosofía contemporánea sobre la creencia religiosa: el de creencia sin fundamento racional sólido y el de creencia sin eficacia material directa. En lo que respecta al primer modelo, parece evidente que el pensamiento religioso de Wittgenstein transmite el aroma de la pasión kierkegaardiana por el absurdo, mientras que el de

Santayana recuerda más la propuesta de fe experimental de James, aunque aderezada con una dosis mucho mayor de escepticismo. Y aunque ambos, Wittgenstein y Santayana, coinciden con Kierkegaard y Tols-tói en defender la ineficacia de la fe del creyente, hay una diametral diferencia de contenido entre la descripción wittgensteiniana de la experiencia religiosa y el ideal de vida espiritual profesado y vivido por el pensador español (pp. 103-104).

EL ASCENSO DEL ESPÍRITU COMO DESINTOXICACIÓN

[Nota Crítica sobre George Santayana, *Platonismo y vida espiritual*, traducción de Daniel Moreno, *Limbo* n.º 27, 2007, pp. 155-163]

Platonismo y vida espiritual representa, a escala popular, lo que significa a un nivel más técnico *Escepticismo y fe animal*: el punto de transición entre el primer pensamiento de Santayana, el norteamericano, consistente en el naturalismo pragmatista e historicista expuesto en *La vida de la razón* (1905-1906), y su segundo y definitivo pensamiento, más conceptual, reflexivo y sistemático, y también más europeo, una metafísica de la materia y del espíritu que el filósofo español desarrolló en *Los reinos del ser* (p. 156).

Un tema bien digno de meditación nos lo proporciona, por ejemplo, el capítulo XXIII de este librito, que versa sobre las relaciones de la vida espiritual con la moralidad. En él se nos dice que las morales y las religiones está vinculadas a la acción y no pueden dejar, por tanto, de presionar al espíritu como «íncubo terrible», lo cual lleva a Santayana a plantearse el siguiente interrogante: «A veces me pregunto: ¿no es la moralidad un enemigo del espíritu peor que la inmoralidad? ¿No es más desesperadamente engañosa y complicada? Aquellos poetas románticos, por ejemplo, cuyas vidas eran a menudo tan irregulares, ¿no eran evidentemente bastante más espirituales que la buena gente a la que escandalizaban? [p. 76] (p. 160).

Santayana publicó su *Platonismo y vida espiritual* en 1927. Precisamente en aquel mismo año apareció el *Ser y tiempo* de Heidegger, documento fundacional de la filosofía existencial, donde se nos dice que la «esencia» del hombre es su «existencia». Pero Santayana no se cansó de insistir en su ensayo en que lo que el espíritu ama conocer e intuir no es la existencia temporal, accidental y contingente de las cosas mundanas, sino su esencia, que es ideal e intemporal. ¿Significa esto un retorno al platonismo?

Si y no. En la medida en que Platón atribuyó a las ideas una existencia más real que la de las cosas del mundo, la tesis defendida por Santayana es literalmente antiplatónica. Pero en la medida en que Santayana sostiene que las esencias o formas de las cosas, precisamente por carecer de existencia, no son temporales sino eternas, tendríamos un platonismo mínimo, el platonismo de un escéptico, que cree con la fe del carbonero en la existencia del mundo material, pero que, cuando la ascética de la desintoxicación de los intereses y deseos de nuestra existencia mundana y la amargura de la desilusión lo elevan al nivel metafísico y casi religioso de la vida espiritual, nos regala esta conclusión que seguramente suscribiría el calderoniano personaje Segismundo de *La vida es sueño*: «Una vez que la vida ha acabado y que el mundo se ha desvanecido en humo, ¿qué realidades puede el espíritu de un hombre jactarse de haber abrazado sin ilusión salvo las formas mismas de esas ilusiones por las que ha sido engañado? [p. 79] (pp. 162-163).

EL CASO SANTAYANA

[En *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Manuel Garrido, Luis Valdés y Luis Arenas, eds, Madrid, Cátedra, 2007, p. 28]

Directa aunque transitoriamente vinculada con el pragmatismo norteamericano está la figura del español George Santayana (...) Interesado por la ética, escéptico y, sin embargo, defensor ardiente de los valores del pensamiento mediterráneo, Santayana era una nota discordante en

aquel ambiente yanqui donde semejaba, como más tarde escribiría él de uno de sus personajes literarios «una papagayo entre cornejas». A su *Vida de la razón* la definió como «una historia sintética de la imaginación humana» y como «una suerte de pragmatismo». Pero el suyo era más bien la imagen negativa del pragmatismo de James. Para Santayana el conocimiento humano es un sueño que sólo logra no sucumbir pasando por el aro de la realidad, y él criticaba a James por pretender en su célebre manifiesto que la realidad pasase por el aro de de nuestros sueños.

EL ESPÍRITU COMO AMIGO DEL ALMA. EL TESTAMENTO METAFÍSICO DE UN NATURALISTA DESESPERADO

[En *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*, Jacobo Muñoz y Francisco José Martín, eds., Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 151-163]

En el caso particular de Santayana esta tensión histórica entre la arrogancia del darwinismo y del pragmatismo y la lúcida reserva del pesimismo schopenhaueriano caracteriza fundamentalmente a la época que él llamó «norteamericana» de su pensamiento, como lo evidencia a todas luces la lectura de su obra cumbre en este periodo, que es *La vida de la razón*. Pero el fondo de ese conflicto continúa también operante en su segunda época de madurez y de soliloquio europeo, si bien en esta nueva época el problema no es enfocado ya por Santayana desde una perspectiva histórico-genética sino desde un marco conceptual y sistemático, no en el plano de la filosofía de la historia sino en el plano de la ontología, como tensión y contraste entre naturalismo y espiritualismo, o, dicho de una manera más simple, entre materia y espíritu (p. 152).

Para Santayana, materialista convencido, la materia y el espíritu no son dos cosas ni tampoco dos fenómenos, sino más bien una cosa o sus-

tancia y uno de sus accidentes concomitantes, o también, por decirlo de otra manera que le era menos grata, un fenómeno y su epifenómeno (p. 152).

Esta tensión entre la psique y el espíritu queda bien patente, por ejemplo, en el hecho cotidiano de que los dictados morales de nuestra conciencia no suelen coincidir con los deseos naturales de nuestra psique. Santayana habla a veces al respecto de una agonía del espíritu que recuerda en parte la descrita por Unamuno, quien experimenta como «agonía» el sentimiento religioso, y en parte también al violento antagonismo entre el alma y el espíritu denunciado por Ludwig Klages en su famoso libro *Der Geist als Widersacher der Seele* (El espíritu como adversario del alma). Pero en el caso de Unamuno y de Klages la raíz de la agonía del espíritu es estrictamente antropológica. En Unamuno la agonía del espíritu es consecuencia de la pugna entre nuestra voluntad de creer y nuestra razón crítica, que le pone trabas a esa voluntad; y en Klages dicha agonía dimana del bergsonianos contraste de la vida y el modo de conocer conceptual y abstracto del espíritu, que «mata» la vida. En Santayana la raíz de la agonía, o, como él también dice a veces, «pasión» del espíritu no es antropológica, sino cósmica. Más cerca de esta pasión del espíritu de que habla Santayana estaría quizá el angustioso sentimiento de estar arrojado al mundo (*Geworfenheit*) tal y como es explicitado por Heidegger en su analítica existencia. Pero, de nuevo, el punto de vista de Santayana es más claramente cósmico, y no sólo cultural, que el heideggeriano (pp. 158-159).

En filosofía natural, donde todo filósofo moderno, sea escéptico, realista o idealista, trata de acercarse inicialmente al mundo por la vía del conocimiento (*gnosis*), Santayana apela paradójicamente, como le objetó Bertrand Russell, a la fe (*pistis*) animal. Y en el ámbito de la religión cristiana, donde todo el que la profesa, sea católico o protestante, se acerca primero a los contenidos de la revelación divina por la vía de la fe (*pistis*), Santayana nos propone hacerlo ante todo, no menos paradójicamente, por la vía del conocimiento (*gnosis*). Su apelación a la fe animal lo en-

frenta con la inmensa mayoría de sus colegas, sean escépticos, realistas o idealistas, para quienes la fe es la negación del conocimiento racional. Y su apelación al conocimiento en materia de religión lo enfrenta con la actual mayoría de los creyentes cristianos, para quienes una fe carente de verdad literal que mueva a la acción se les antoja pura fantasmagoría.

Pero si comparamos la idea que tiene Santayana de los principios y las vivencias de la moral y de la religión con la de algunos otros grandes pensadores disidentes de la mayoría en esta materia, como Tolstoi o Wittgenstein, para quien la vivencia moral o religiosa no altera ningún estado de cosas del mundo físico, o si reparamos en las concomitancias del pensamiento de Santayana en este ámbito con la multisecular tradición usualmente denominada «gnosticismo» —que subraya como él la diferencia entre el alma (*psique*) y el espíritu (*pneuma*) y que prefiere como él el natural simbolismo del mito al rigor conceptual del dogma—, puede que a más de una mente neutral o incluso «agnóstica» le parezca que estas afinidades no contribuyen a disminuir sino más bien a incrementar la credibilidad de la teoría del espíritu defendida por el autor de *Los reinos del ser* (pp. 162-163).

LA TRAYECTORIA FANTÁSTICA DE SANTAYANA

[Introducción a George Santayana, *Interpretaciones de poesía y religión*, traducción de Carmen García Trevijano y Susana Nuccetelli, KrK, Oviedo, 2008, pp. 13-52]

A la hora de hacer la crítica de la filosofía de la religión de Santayana no es difícil imaginar que, por mucho que difieran en sus premisas, un creyente y un racionalista o un positivista coincidirán en la conclusión de rechazarla de plano. Más aún que la fe descreída del sacerdote Manuel Bueno, la fe irónica de Santayana se le antoja al creyente una frivolidad que ignora el verdadero compromiso de la creencia religiosa. A un racionalista estricto o a un positivista la teodicea de Santayana le parecerá, desde un punto de vista lógico, una simple necesidad, suscep-

tible de ser resumida con esta escueta descripción, que unos atribuyen a Bertrand Russell y otros a Robert Lowell: «Santayana cree que Dios no existe y que María es su madre»

Probablemente el pensador aludido por esas críticas hubiera contestado a esto último que la religión no era para él un conjunto de siglismos, sino de sentimientos e intuiciones; y a lo primero que muy bien pudiera ser que la fe no fuese una cuestión de todo o nada, como es el caso de la verdad, sino cuestión de grado, como lo son la probabilidad y la verosimilitud, en cuyo caso la frontera entre la creencia y el descreimiento, entre la credulidad y la incredulidad, sería más ambigua y más borrosa de lo que generalmente se supone. ¿Qué diferencia hay, preguntó alguna vez Unamuno, entre un semidespierto y un semidormido? (p. 32-33).

La fundamental intuición de Santayana en este libro, intuición que le acompañará hasta el fin de su vida, es que la imaginación es el único lugar en el universo de la materia que puede ser templo del espíritu (p. 40).

EL LEGADO FILOSÓFICO ESPAÑOL

El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX [Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés, eds., Cátedra, Madrid, 2009]

Se incluyen los siguientes textos de Manuel Garrido sobre Santayana:

En la parte primera «La saga del pensamiento en la Edad de Plata de la cultura española (Los grandes pensadores españoles hasta la Guerra Civil de 1936)», en su apartado A «Tiempos de regeneración», capítulo 6 «Jorge Santayana o Don Quijote transterrado», las secciones «Estampa de Santayana».

¿Quién podría simbolizar hoy mejor el ideal de multiculturalidad en Occidente que este centauro cultural —español de sangre, espíritu y pa-

saporte, anglonorteamericano por expresión literaria— que fue Jorge Santayana?

«La vida de Santayana en América»

Cuando ingresó en la Universidad era ya, por lengua y grado de educación, un extranjero para sus antiguos vecinos de Ávila. Pero también él se sentía extraño en la Universidad de Harvard, porque simpatizaba mucho más con el humanismo de la cultura latina y también (aunque ya había perdido la fe) con el espíritu del catolicismo que con la afición por la metodología experimental y con el espíritu y la ética del protestantismo que se respiraban en los ambientes norteamericanos.

«La vocación poética del joven Santayana»

En uno de sus sonetos immortalizó el dolor con que vivió su abandono de la juvenil fe católica para rendir el culto de los paganos a la Naturaleza, prefiriendo a la seguridad de la fe, la soledad y el riesgo de la intemperie.

«El giro hermenéutico de Santayana», donde presenta *Interpretaciones de poesía y religión, Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante y Goethe*, «La vida de Santayana como pensador itinerante en Europa».

Ser catedrático por méritos propios, sin necesidad de abandonar la identidad española, en la universidad más prestigiosa de Estados Unidos es algo que haría empalidecer de envidia a cualquier intelectual español con ambiciones. Pero Santayana no se encontraba de ninguna manera cómodo con la condición de profesor, y la atmósfera espiritual de la Universidad de Harvard y de la ciudad de Boston se le antojaba irrespirable.

Y «El pensamiento crítico de Santayana», donde presenta *Escepticismo y fe animal*.

En la segunda parte «La filosofía española durante la Guerra Civil y la dictadura franquista», sección B «La filosofía española en el exilio», capítulo 29 «El último Santayana, o la soledad del corredor de fondo», las secciones «Santayana en Roma. Una vez gloriosa».

Por aquellos años, y como reacción al neokantismo, que reducía la filosofía a teoría del conocimiento, los mejores pensadores europeos de viejas y nuevas generaciones (el último Husserl o el último Whitehead, ya instalado en Estados Unidos, entre los primeros, y Heidegger o Nicolai Hartmann entre los segundos) capitanearon un renacimiento del interés por la ontología, y a ese interés respondía el nuevo sistema filosófico de Santayana.

«La materia o segundo reino del ser».

Ese holismo o visión globalizadora de los fenómenos naturales acerca en cierto modo el pensamiento filosófico de Santayana, como también el de su maestro Spinoza, a los actuales planteamientos de la física de campo refrendados por la teoría de la relatividad de Einstein. E invita asimismo a ver en los sistemas de ambos pensadores, Spinoza y Santayana, el modelo de diseño de una «ecosofía» o filosofía ecológica que pudiera servir de paradigma conceptual a los actuales movimientos ecologistas.

«El espíritu, o cuarto reino del ser», donde destaca «la impotencia del espíritu», la relación entre «el espíritu y la psique», «la pasión del espíritu» y «la doble función cognitiva y judicativo-reudentora de espíritu».

LA SABIDURÍA POLÍTICA DE JORGE SANTAYANA

[Introducción a George Santayana, *Dominaciones y potestades*, traducción de José Antonio Fontanilla, KrK, Oviedo, 2010, pp. 13-47]

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 en nuestro país, que casi diez 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: *He gár nou enérgeia dsooée* (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 1905 de «la vida de la razón» y el segundo nueve años más tarde y siguientes de «razón vital»?

Un segundo factor 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 otro lado, un aire de familia. Una de las fuentes filosófico-vitalista de Ortega en sus años mozos, el filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel, casi pudiera ser encasillado como pragmatista. Y hoy abundan 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, mi opinión es que lo que, en el fondo, diferencia de raíz a Santayana de Ortega se resume en dos palabras características de 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 mencionado punto de vista (interpretación de la realidad como un 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 como el de Demócrito, Santayana prefirió lo segundo. El naturalismo de Aristóteles implica la posibilidad de coexistencia de entidades radicalmente diversas, como la materia y el espíritu (además, como es bien sabido, de 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. Una y otra vez declara Santayana que el naturalismo que profesa es materialista. Pero esto no

le impide sostener que es erróneo dar gratuitamente por supuesto que el naturalismo, cuando es materialista, tenga que ser irreligioso. Dos ejemplos señeros, tomados de la historia de la filosofía, avalan su aserto. El naturalismo de Lucrecio se inspira en el materialismo de Demócrito y no deja de rendir tributo, por ejemplo, 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, opinando que entre el pensamiento vitalista de Santayana y el pensamiento vitalista de Ortega hay una diferencia de fondo. Creo que esto puede sustanciarse 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, si se me permite hablar en argot profesional, hermenéuticamente mucho más sofisticado, y censurar a Santayana por su brutal materialismo y su anacrónico retorno a Aristóteles. Pero, por otro lado, también pudiéramos prestar oído al irónico reproche que le hizo a Heidegger su rebelde e izquierdista discípulo Günther Anders —quien fue por un tiempo marido de Hannah Arendt—, al escribir: «El *Dasein* [el «ser-en-el-mundo» que es el hombre] no tiene padres, puesto que está «arrojado» al mundo. No se divide en sexos. [...] No tiene hambre. No tiene cuerpo. [...] Pero tiene «sentido»».

Este caricaturesco reproche presupone la pregunta: ¿es científica y filosóficamente aceptable o no es conveniente definir al hombre omi-

tiendo por completo su condición de animalidad? Dejo la respuesta a la reflexión del lector (pp. 21-26).

En el estrato generativo se fraguan los componentes o factores principales de la existencia humana, que Santayana cifra en tres: la Voluntad primordial, la psique y el espíritu. La *Voluntad primordial* es una fuerza natural apetitiva que recuerda al inconsciente o «ello» de Freud y a la Voluntad metafísica de Schopenhauer, de la cual no es nada exagerado decir que el inconsciente freudiano es mera fotocopia científica. La *psique*, capaz de conocimiento inteligente y de apetito, es, como en Aristóteles o Hegel, la forma o fuerza vital del animal humano, del cual es inseparable. En cierto modo recuerda al «yo» o «ego» de Freud. El animal humano está cargado de intereses, y corresponde a su psique, dotada de razón e inteligencia, desplegar las estrategias y acciones necesarias para satisfacerlos. Finalmente está el *espíritu*, una suerte de resplandor o epifenómeno de la vida racional e inteligente, que está encarnado como está en un soporte material, pero que no es capaz, como la razón y la psique, de actuar interesada y eficazmente en el mundo, aunque sí de conocerlo, padecerlo y gozarlo, siendo así testigo lúcido e impotente del dolor, la crueldad y la belleza del espectáculo que nos brindan el cosmos y la historia. Más que al super-yo o super-ego de Freud, este espíritu nos recuerda la actividad pura o enérgica del entendimiento o razón en acto segundo, de la que trata Aristóteles en su *Metafísica* (pp. 27-28).

Al lector le sorprenderá seguramente escuchar de Santayana en el capítulo quinto de este libro tercero [de *Dominaciones y potestades*] que la acción del hombre es racional «si está bien adaptada a las circunstancias». ¿Se está refiriendo Santayana a la misma cosa a la que se refiere Ortega al afirmar que la felicidad de un hombre consiste en encajar bien con su circunstancia? Sí y no. No, porque Ortega, desde su perspectiva raciovitalista e historicista, considera que, ontológicamente hablando, la «circunstancia» es parte del «yo», mientras que Santayana, desde su perspectiva naturalista, piensa con Aristóteles que la

circunstancia no es parte intrínseca del agente humano, sino su entorno accidental. Pero, salvada esta diferencia formal de perspectiva, sí que puede decirse que ambos pensadores se refieren a lo mismo (p. 36).

Fue poco después de la segunda contienda europea, durante los primeros años de la Guerra Fría, cuando declinó bruscamente el prestigio filosófico de Santayana. El principal factor determinante de este declive fue el ascenso del positivismo lógico, una secuela, en cierto modo, del primer Wittgenstein, a la que el propio Santayana hace alguna fugaz referencia en este libro. El simbolismo matemático de la nueva lógica y el llamado «fiscalismo», bandera ambas desplegadas por el positivista lógico Rudolf Carnap —emigrado europeo que por entonces ya enseñaba en Estados Unidos, primero en Chicago y luego en California— y su discípulo Quine —el joven, nuevo y rutilante astro de Harvard—, parecían relegar a la condición de discurso literario el simbolismo pragmatista y el naturalismo de Santayana. Henry Samuel Levinson, excelente conocedor del pensamiento de este último, fija en 1953, fecha de la publicación del brillante y agresivo ensayo de Quine *Desde un punto de vista lógico*, el definitivo triunfo de la nueva tendencia. Este triunfo empujó, entre muchos otros, a la cuneta del olvido al libro de Yervan Krikorian *Naturalism and the Human Spirit* (Naturalismo y el espíritu humano, 1944), que pretendía consagrar programáticamente la filosofía de Santayana (pp. 38-39).

SANTAYANA, UNAMUNO Y ORTEGA: TRES REFERENTES DEL PENSAMIENTO DE LA EDAD DE PLATA

[En *Santayana: un pensador universal*, José Beltrán, Manuel Garrido, Sergio Sevilla, eds., Biblioteca Javier Coy d'Estudis Nord-Americans, PUV, Valencia, 2011, pp. 261-273]

Quizá lo que estoy diciendo se aclare mejor comparando la fe de Unamuno con la gnosis de Santayana. La fe de Unamuno dista de ser la fe

ortodoxa de la Iglesia católica pero sigue manteniendo la estructura de una «pistis», que se funda como podemos leer en *Del sentimiento trágico de la vida* en la esperanza paulina y que no deja de simpatizar con el *credo quia absurdum* postulado por Tertuliano y asumido de una u otra manera por Kierkegaard y Wittgenstein. La gnosis de Santayana es, como en la vieja tradición gnóstica, un acto de conocimiento. Esto no deja de guardar consonancia con la idea, compartida por Santayana con algunos otros grandes pensadores disidentes de la ortodoxia, como Tolstoi o Wittgenstein, para quienes la vivencia moral o religiosa no altera ningún estado de cosas del mundo físico.

Por lo demás no deja de ser curioso constatar que mientras la sublimación propuesta por Santayana se nos presenta como algún modo de aproximación a la verdad espiritual, la admirable obra de vejez de Unamuno *San Manuel Bueno, mártir*, una breve y genial nivola que muchos consideran como el testamento espiritual de su autor, se nos antoja, paradójicamente una conmovedora defensa del engaño en gracia a un altruismo ético que brilla por su ausencia en el magno tratado *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (pp. 269-270).

Pero la tarea de incardinar el pensamiento de Santayana en el contexto global de la historia de la filosofía española en modo alguno puede terminar aquí. Muchos, creo, podremos estar ya de acuerdo en reconocer que de la misma manera que el panteón de la filosofía griega no se reduce a las dos inmortales figuras de Platón y Aristóteles, sino que hay que rendir homenaje también en él a las estatuas de Heráclito, Demócrito o Epicuro, el panteón de grandes efigies de la Edad de Plata del pensamiento español no se reduce al consabido par de estatuas de Unamuno y Ortega sino que es menester agregarle, siguiendo, entre otras, la autorizada opinión del filósofo Eugenio d'Ors y el novelista Ramón Sender, la efigie de Santayana.

Sin embargo el hecho de nuestra reciente y general adopción de la filosofía alemana, iniciada por el krausismo y las generación del 98 y del 14 y luego de posteriores corrientes en boga en Europa y América

nos ha llevado a olvidar la riqueza de tradiciones y tendencias del pensamiento hispano con las cuales pudieran sintonizar mejor no sólo el escepticismo y el materialismo, sino también el eclecticismo y el quietismo espiritual de Santayana. Baste pensar, por ejemplo, en el esplendoroso florecimiento filosófico del renacimiento español en el que destacan figuras tan interesantes como el escéptico Francisco Sánchez, que se adelantó increíblemente en más de un aspecto al genio cartesiano de la duda metódica (pp. 271-272).

Pero yo no quisiera terminar este acto de clausura sin apuntar el parangón que cabe establecer asimismo entre Jorge Santayana y el egregio pensador hispano, ecléctico y cosmopolita, desterrado o transterrado de por vida, que fue el valenciano Juan Luis Vives, quien brilló como rutilante estrella junto a Erasmo de Rotterdam en el firmamento conceptual de la Europa renacentista. Fue Menéndez Pelayo, como recuerda Unamuno en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, quien propuso ver en el punto de vista ecléctico del *vivismo* la más caracterizada seña de identidad del pensamiento español (p. 272).

Análogamente podemos fijar nosotros el alcance y el valor universal del pensamiento de Santayana diciendo que mientras hombres como Frege, Cantor, Maxwell, Boltzmann, Poincaré, Darwin y Mendel pusieron en las postrimerías del siglo XIX los cimientos del conocimiento matemático y de la investigación de las ciencias de la naturaleza y de la vida del siglo XX, fueron psicólogos, sociólogos y filósofos como Freud, Max Weber, Duhem, Husserl, Santayana, Unamuno, James o Dewey, quienes pusieron en esas mismas postrimerías los cimientos del pensamiento moral, social y cultural del pasado siglo veinte.

Así pongo fin a este último parangón. Pero al hacerlo quisiera llamar de paso la atención sobre el hecho de que probablemente quienes en toda la historia de la filosofía española con más autoridad y acierto han teorizado sobre la virtud de la cordura y más ejemplarmente supieron practicarla han sido precisamente, igual que Cervantes en su vida y en su obra literaria, estos dos ilustres paisanos nuestros, transte-

rrados de por vida del territorio español, que establecieron su sede en el corazón de Europa: el valenciano Juan Luis Vives y el abulense Jorge Santayana. (p. 273).

PRÓLOGO DESDE EL MUNDO

[Introducción a George Santayana, *Diálogos en el limbo. Con tres nuevos diálogos*, traducción de Carmen García Trevijano y Daniel Moreno, Los Esenciales de la Filosofía, Tecnos, Madrid, 2014, pp. 9-17]

El libro que tienes en tus manos, amigo lector, es uno de los más interesantes, originales y profundos, sin sombra de pedantería, de cuantos ha producido el pensamiento mundial del pasado siglo, y espero que cuando termines de leerlo compartas conmigo esta opinión. Si has tenido ocasión de divertirme con los *Diálogos* de Luciano de Samosata e el *Elogio de la locura* de Erasmo y de conmoverte leyendo el *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno, prepárate a sentir una mezcla de esos dispares sentimientos al recorrer las páginas de esta obra de Santayana, que no le va a la zaga en excelencia a ninguna de las tres que acabo de citar (p. 9).

La segunda edición de este libro, aparecida en 1948, incorpora tres nuevos diálogos, que constituyen un breve tratado sobre el amor en el cual Santayana visita jardines que los endeble *Estudios sobre el amor* de Ortega ignoran. Un detalle que deja insatisfecho a más de un lector de los diálogos platónicos estriba en la circunstancia de que las intervenciones de los jóvenes discípulos de Platón son demasiado sumisas y carecen totalmente de iniciativa. La ventaja, por poner un ilustre ejemplo, de los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume está en que todos los interlocutores son expertos: uno lo es en cristianismo, otro en deísmo y otro en ateísmo. Los *Diálogos en el limbo* de Santayana presentan en todo momento el enfrentamiento entre un experto de la filosofía clásica

sica y el Extranjero, que es un experto en modernidad. Pero estos tres nuevos diálogos ofrecen además la sorpresiva eventualidad de que los jóvenes discípulos griegos le cantan dialécticamente las cuarenta a su viejo maestro (p. 15).