

## Don Quijote cuerdo

Manuel Garrido

### ABSTRACT

The aim of this paper is to reflect on the theory of the creative imagination, open to the knowledge of the real, ideal and even to the infinite. This theory, conceived by Santayana in his work *Interpretations of Poetry and Religion* (1900), marks a certain passage from Harvard's pragmatist stance to a more European hermeneutic attitude repeatedly symbolized by him using the image of Hermes. Art and religion, understood the first as the whimsical capacity of forging literary conceptions of the real world and the second as a symbolic guide for life, are for Santayana the supreme creations of our imaginative faculty. This analysis is preceded and followed by general considerations on the work of Santayana and its place in the history of Spanish thought in the XX century.

### RESUMEN

Este artículo investiga la teoría de la imaginación creadora, abierta al conocimiento de lo real y de lo ideal e incluso de lo infinito, concebida por Santayana en su obra *Interpretaciones de poesía y religión* (1900), que marca en su pensamiento un cierto tránsito del pragmatismo ambiente en Harvard a una actitud hermenéutica de sesgo más europeo, reiteradamente simbolizada por él en la imagen de Hermes. El arte y la religión, entendido el primero como la capacidad fantástica de forjar concepciones literarias del mundo real y la segunda como guía simbólica de la vida, son para Santayana las supremas creaciones de nuestra facultad imaginativa. Este análisis va precedido y seguido de consideraciones generales sobre la figura y la obra de Santayana y su eventual ubicación en la historia del pensamiento español del siglo veinte.

### I. LA SENDA DEL RINOCERONTE

Tres trampas sofocan a la filosofía: la Iglesia, el lecho conyugal y el sillón de profesor. De la primera escapé en mi juventud; en la segunda jamás caí, y de la tercera salí en cuanto me fue posible.

JORGE SANTAYANA

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 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. En este retiro se gestaron sus dos postreros libros, el segundo de los cuales *Dominaciones y potestades*, versaba sobre las raíces morales de la política.

El deseo de “vivir sencillamente en un bello lugar”, ya expresado en su juventud por el filósofo, responde al modelo de vida que aconsejaban los escépticos y epicúreos griegos: ajustarse a la máxima *láthe bióosas* (“vive oculto”) es, según Epicuro, una de las claves de la felicidad. En la bella y soleada ciudad mediterránea vivió, desde ya entrada la década de los 30, discretamente oculto y feliz el anciano Santayana a pesar de los horrores de la guerra. Pero ¿por qué un pensador escéptico y materialista como él decidió, once años antes de morir, instalarse con su biblioteca en el Hospital del Calvario de Roma y dejarse cuidar por las “hermanas azules” franciscanas?

Un vistazo a cualquier enciclopedia nos recordará, por otra parte, que Santayana estudió y enseñó filosofía durante varias décadas en la Universidad de Harvard, donde convivió como catedrático con sus maestros Josiah Royce y William James; que escribió su obra en inglés y que durante buena parte de su vida deambuló como ciudadano cosmopolita por el ancho espacio que le ofrecía “su anfitrión el mundo”. ¿Por qué un hombre de esas características sintió tanto apego por el pasaporte del país que le vio nacer?

Considerar la figura y el pensamiento de Santayana a la luz de lo que Menéndez Pelayo llamó “historia de los heterodoxos españoles” ayuda a responder a estas preguntas. Como tantos otros compatriotas de esta y otras épocas, también él fue un “trasterrado”, aunque no por motivos políticos. Nacido en España de padres españoles, éstos decidieron, para garantizar su mejor educación y aprovechando circunstancias familiares, trasladarlo a Boston cuando él contaba la temprana edad de ocho años. (“Yo era como un bebé al que alguien, empujando su cochecito, lo hace rodar entre una muchedumbre de extraños”)<sup>1</sup>. Allí, superado el trauma del nuevo idioma, continuó educándose en ambiente católico. Cuando ingresó en la universidad era ya, por lengua y grado de educación, casi un extranjero para sus antiguos vecinos de Avila. Pero también él se sentía extraño en 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.

Los años de universidad le trajeron experiencias decisivas: amistades con algunos compañeros, la proximidad y la influencia de los grandes maestros del pensamiento americano y sus lecturas filosóficas personales: “me sa-

bía de memoria a Leopardi y Musset; pronto se convertiría Schopenhauer en uno de mis autores preferidos. Llevaba a Lucrecio en el bolsillo y también Spinoza me colmó de gozo y entusiasmo<sup>2</sup>. No parece casual que los tres pensadores citados, Lucrecio, Spinoza y Schopenhauer, gocen fama de “mal-ditos” en la tradición.

De esas fechas datan sus primeras publicaciones de filosofía y poesía. Pero la sensación de “ser de otro lugar”<sup>3</sup> no le abandonaba y de ella da precisamente testimonio el libro *Interpretaciones de poesía y religión*, en el que el solitario español manifiesta por primera vez y con insospechada contundencia su discrepancia frente a los supuestos de la fortaleza espiritual del gigante yanqui. Cuando la obra vio la luz (1900), el autor, ya en su primera madurez, contaba treinta y seis años. Su arrogancia llegó al extremo de tildar de barbarie, en contraste con la aristocracia conceptual de Dante, a toda la poesía anglosajona: una barbarie que Santayana veía incoarse ya en Shakespeare y más tarde culminar, cosa que sonaría a blasfemia en los refinados medios intelectuales de Boston, en las figuras en aquel tiempo y lugar idolatradas de Walt Whitman y Robert Browning.

Habitados como estamos a ver sólo por su lado positivo el afán orteguiano de importar a España los patrones cientifistas alemanes o la fascinación que sintió Unamuno por el espíritu del protestantismo de Kierkegaard, nos sorprende que aquel tímido estudiante español, instalado en el corazón de la universidad norteamericana, rechazase tan temprana y espontáneamente la primacía de ambos modelos, cientifismo y protestantismo, en favor de un catolicismo en el que ya no creía y de los ideales mediterráneos del humanismo grecolatino. Y siendo hoy tantos los intelectuales españoles del más variado pelaje que alardean o quisieran poder alardear de haber estudiado o pronunciado conferencias en Harvard, nos deja literalmente boquiabiertos enterarnos de que Santayana, posiblemente el único español que obtuvo por propio esfuerzo, sin la menor ayuda oficial de su país, el cargo de profesor vitalicio en esta Universidad, pusiera por propia y gratuita voluntad dicho cargo<sup>4</sup> a disposición del claustro en un momento no muy avanzado de su vida (tenía entonces cuarenta y ocho años) y abandonara los Estados Unidos para no volver.

Circula la anécdota de que tomó esa decisión en clase de estética, mientras su atención se dividía entre la joven audiencia que le escuchaba y el hermoso paisaje atisbado desde la ventana. Persuadido de que la belleza estaba en el mundo y no en la clase, nuestro singular compatriota renunció a su cátedra. La escena, sea o no verídica, trae a la memoria la famosa frase de Schopenhauer, para quien la filosofía, como la flor silvestre de los Alpes, sólo sobrevive al aire libre, no en el cautiverio de una universidad. Santayana dejaría más tarde escrito en un papel póstumo: “Tres trampas sofocan a la filosofía: la Iglesia, el lecho conyugal y el sillón de profesor. De la primera escapé en mi juventud; en la segunda jamás caí, y de la tercera salí en cuanto me fue posible”<sup>5</sup>. Un modesto legado se lo permitió.

La nueva etapa en la vida de Santayana es cosmopolita y discurre en escenarios europeos como Londres o París. Mucho más tarde, cumplidos ya los setenta, lanzaría otra carga de profundidad contra el ambiente espiritual que le oprimió en su juventud. En la novela *El último puritano* (1935), relata las desventuras de Oliver, un joven y brillante universitario bostoniano que practica el *fair play* y la voluntad formal de perfección tal y como Pablo ordenaba predicar la palabra de Cristo, con oportunidad o sin ella. El cúmulo de desastres a que conduce el comportamiento de ese personaje, contrasta con los éxitos de su amigo Mario, vital y apasionado muchacho italiano, quien conoce por instinto lo que el autor de la novela llama “el secreto abierto de la naturaleza”, un secreto que los prejuicios impiden a Oliver advertir. En esa estampa plasmó satíricamente Santayana su visión del modelo de la ética formalista de Kant y del espíritu del protestantismo anglosajón. Si Unamuno (*Vida de Don Quijote y Sancho*, 1905) y Ortega (*Meditaciones del Quijote*, 1914) rindieron homenaje en excelentes libros al Caballero de la Triste Figura, en *El último puritano* desarrolló y transmitió con gran originalidad Santayana lo que era a su juicio el más esencial mensaje del *Quijote*: que “el idealismo malgasta su fuerza cuando no conoce la realidad de las cosas”<sup>6</sup>.

## II. ELOGIO ESCÉPTICO DE LA RELIGIÓN

Un hombre que no haya sido creyente y que no sea escéptico no puede ser un buen historiador de la religión.

ERNESTO RENAN

Imaginemos que Zeus/Júpiter, dios de la naturaleza, quisiera entablar relaciones con el Dios uno y trino de la revelación y de la gracia. Evidentemente, necesitaría un embajador. ¿A quién mejor confiar esa misión que al alado mensajero que los griegos llamaron Hermes y los latinos Mercurio? Los espacios a recorrer por este inmortal emisario serían, obvio es decirlo, los ya cartografiados por Dante en la *Divina Comedia*. Imaginemos que siguiendo su ruta, y antes de llegar a las puertas del cielo, el mensajero del Olimpo mantuviese en los infiernos una ronda de sesiones de trabajo con Lucifer. Allí este altanero espíritu le haría a Hermes la confidencia de que el verdadero motivo —no el oficialmente promulgado como pretexto— de su castigo eterno era haber descubierto y denunciado que la justicia divina, plagada de arbitrariedades e inconsistencias, es una miserable farsa.

Al término de su itinerario, el mensajero de Zeus franquea, pese a su condición pagana, la frontera del paraíso, donde no podrá dialogar directamente con Jehovah, pero sí con su hijo y mensajero Cristo, quien, tras vano intento de convertirlo, le devuelve visita al Olimpo. En el trance de tener que elegir entre ese divino accidente orográfico y el Gólgota como zona de perpe-

tua residencia, Hermes opta, con el corazón atravesado de dolor, por seguir siendo fiel a su origen, que no es otro que la naturaleza en su esplendor pagano, antes de que le sobreviniera la gracia.

Con este esquema argumental compuso Santayana su tragedia *Lucifer* (1899), cuya versificación es tan cuidada como nula fue su aceptación. El tema era demasiado ambicioso para ser abordado con alguna posibilidad de éxito. Pero los problemas que ocupaban la mente del Santayana poeta cuando escribió esa tragedia<sup>7</sup> son los mismos que trata de modo académico y analítico el Santayana filósofo en sus *Interpretaciones de poesía y religión* (1900).

Hermes es —como canta el himno homérico comentado por Santayana en el segundo ensayo de este libro—, el dios de la imaginación, el astuto, es-teta y versátil patrón de pastores, ladrones, marineros y comerciantes, cuyo arte es capaz de seducir al mismísimo Apolo. En la tragedia *Lucifer* este cautivador personaje actúa como mensajero y mediador divino que no persigue la salvación sino el conocimiento, que no es redentor sino sólo intérprete. Su papel en ella es el de un modelo o guía intelectual<sup>8</sup> que parece serlo también para el autor.

El nuevo libro, *Interpretaciones de poesía y religión* tiene por tema la imaginación, considerada en lo que son para Santayana sus dos formas o manifestaciones más elevadas. En honor a Hermes el punto de vista de la obra es, como ya lo indica la primera palabra del título, el hermenéutico o interpretativo. La facultad de 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<sup>9</sup> 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.

En el último tercio del pasado siglo la hegemonía de la ciencia sobre la religión se tornó agobiante y empezó a suscitar —fenómeno que hoy vuelve a repetirse— reacciones en contra. La revolución científica moderna, la Ilustración y el positivismo habían arrasado el dominio de las creencias religiosas y generado el “desencanto”, que denunciarían Max Weber y la escuela de Francfort. Santayana propone en este libro 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 a 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 con 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 una verdad. El hombre —como decía Demócrito y hoy repite Lovelock, padre de la hipótesis ecologista Gaia— depende de su madre la Naturaleza, pero ésta no depende de él, y ante sus deseos manifiesta

indiferencia e inclemencia. De ello se defiende la raza humana construyendo para el confort de su cuerpo casas y ciudades y para el confort de su mente un castillo de sueños que sepan ser lo suficientemente “falaces” para dar satisfacción a sus deseos, pero lo suficientemente “veraces” como para no olvidar las limitaciones impuestas por la naturaleza. La religión no se mide exclusivamente, según Santayana, por su valor de verdad científica, ni por su valor de utilidad, sino por el valor de la felicidad que proporciona o, lo que viene a ser lo mismo, por su valor simbólico. Creer con la fe del carbonero en este dorado santuario forjado por nuestra fantasía parecería demasiado ingenuo, pero sería insensato, imprudente e incluso bárbaro no otorgarle un cierto crédito, una fe que podríamos llamar irónica. (Algo de ironía hay también, aunque con un grado inmensamente mayor de patetismo y de nostalgia, en la fe descreída de la que habla Unamuno en *San Manuel Bueno mártir* y que late en pasajes similares de Renan.) Si no es bueno privar a los niños de la ilusión de los cuentos de hadas, tampoco lo sería que de adultos dejaran de aceptar, aunque sólo fuese irónica o desilusionadamente, su mensaje moral. “Las grandes religiones”, escribirá Santayana en una de las varias ocasiones en que hace relato de su vida, “son los cuentos de hadas de la conciencia”<sup>10</sup>, y es bueno aceptar, aunque sólo sea desilusionadamente, la verdad que transmite su ilusión.

Pero sería equivocado interpretar este tránsito como un paso del “mito” al “logos” en el sentido habitualmente establecido de pasar de la imagen al concepto, ni tampoco en el sentido positivista-popperiano de pasar de la fe irracional o dogmática a la crítica científica. El paso recomendable del mito al logos sería más bien para Santayana el ascenso de la letra al espíritu, y el paso consistente en dejar de aceptar un mensaje en su sentido literal, que mueve mecánicamente a la acción, para tomarlo en su sentido simbólico: un sentido cuyo desenlace no es la acción sino la comprensión que conduce a la resignada inacción. Una ilustración negativa de este proceso la encuentra Santayana en el paso histórico de la mitología griega a la teología natural. Cuando una religión empieza a acusar falta de vitalidad, ha de enfrentarse con el “amargo dilema” de tratar de sobrevivir artificialmente como culto obligatorio más o menos vacío, o someterse a una crítica racional que depure su contenido. Como en todo dilema, cualquier salida es mala. Si la consecuencia es nefasta en la primera de ellas, no lo es menos en la segunda. Hacer análisis algebraico de las religiones, sustituir la piadosa oración por el teorema podrá satisfacer a los filósofos, pero aburre mortalmente al hombre de la calle. Ese “celoso protestante” que fue “el viejo Jenófanes”, advierte Santayana, acabó con “el festivo politeísmo de los poetas [...]. Más noble y más razonable nos parece ser el Sócrates que invoca a las deidades locales [...] o que paga la deuda de un gallo a Esculapio (como gratitud por su tranquila muerte) que las duras y negativas críticas de Jenófanes”<sup>11</sup>. Con la relativa excepción de Aristóteles, cuya admirable teología nos presenta la imagen de un Dios que satisface a la vez como inteligencia pura el ideal del espíritu y como motor del cosmos su conexión racional con el mundo de la ma-

teria, la abstracta teología natural de los filósofos tiene el negativo efecto de abrir un abismo infranqueable entre la religión y el hombre vulgar.

Sobre la base de esta misma idea propone explicar también Santayana el triunfo del Cristianismo sobre el paganismo. La filosofía neoplatónica pagana, rival del Cristianismo, disponía de un bagaje mucho más sólido de conceptos sistemáticos, presidido por la noción de *logos*. Pero ese bagaje era un mero esqueleto lógico que necesitaba recubrirse de carne y sangre para cobrar vida. El misterio de la Encarnación, el drama de la crucifixión, la apuesta por la resurrección de la carne, el seductor juego de imágenes del culto a María, la eficacia de los sacramentos interesaban mucho más que la filosofía platónica al hombre común y terminaron conquistando su corazón. Cuando el protestantismo, acosado por la ciencia, empezó a ceder a ésta grandes zonas del espacio espiritual que antes ocupaba la religión, empezó, según Santayana, el principio del fin: el reinado de la barbarie. “La mayor calamidad —y no parece, por desdicha, nada inverosímil que nos sobrevenga en un inmediato futuro— podría consistir en que tras el descrédito del Cristianismo ninguna otra religión ocupe su puesto. Antes de que la imaginación tenga tiempo de recuperarse y reafirmar su legítimo y gentil poder, los pueblos europeos podrían verse forzados a confesar que si bien han logrado, con la ayuda de las ciencias y las artes, dominar las fuerzas mecánicas de la Naturaleza, se han tornado incapaces de dominarse o entenderse a sí mismos: salvajemente agitados como las bestias por las revoluciones del cielo y por sus propias pasiones, no sabrían hallar la manera de dar expresión al sentido ideal de sus vidas”<sup>12</sup>. Son palabras escritas hace algo más de cien años.

\*\*\*

A la hora de hacer 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 parecerán, desde un punto de vista lógico, una simple necesidad, susceptible 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 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 silogismos, 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?

La actitud de Santayana en materia de religión no es la de un militante activo, sino unas veces la de un escéptico quietista y otras la más distanciada de un agnóstico con reliquias de creyente, algo así como un complaciente *voyeur*. Desde esa distancia nos ofrece en sendos ensayos sobre los himnos homéricos, la disolución del paganismo, la poesía del dogma cristiano y la ausencia de religión en Shakespeare (capítulos segundo a quinto de *Interpretaciones de poesía y religión*) una visión tan original como antimoderna de la historia de la religión en Occidente. Paganismo, catolicismo y protestantismo serían las tres grandes fases de esa historia. Y según la curiosa valoración de Santayana, si la tercera de ellas es a la segunda como el bronce a la plata, la segunda es a la primera como la plata al oro.

### III. EL TEMPLO DEL ESPÍRITU

La verdad es un sueño, a no ser que mi sueño sea verdad.  
JORGE SANTAYANA

Todos sabemos por propia experiencia lo que significa dar un paso en falso en la vida. También los da la filosofía, y sobre ello precisamente expresó varias veces Santayana su voluntad de escribir un libro. Como un *faux pas* de esa índole está generalmente considerada la decisión platónica de construir una ciudad ideal donde se hubiese abolido la poesía.

Con el subtítulo: “Por qué desterró Platón a los poetas” Iris Murdoch ha escrito un penetrante ensayo<sup>13</sup> sobre los motivos que indujeron a dar ese mal paso al maestro de Aristóteles. La concepción platónica del estado ideal en el diálogo *República* tiene como hilo conductor el mito de la caverna, según el cual el hombre, encadenado en un subterráneo donde entretiene su mente un juego de sombras chinescas proyectadas contra la pared por una fogata, debe huir de ese antro y escapar hacia la libertad y la luz del día. La vida humana es, según este mito, un peregrinar “del fuego al sol”, de la apariencia a la realidad, y en semejante viaje Platón desaconseja la compañía de artistas y poetas porque le parece que tienden a reavivar los ilusorios espejismos de la fogata, haciéndonos confundir la verdad con la mentira.

Iris Murdoch sugiere que el puritanismo es uno de los principales factores de la hostilidad o la desconfianza del pensamiento hacia el arte. Platón, Kant y Freud, tres grandes pensadores y tres grandes puritanos serían ejemplos ilustrativos de esa hipótesis. Kant le niega al arte función cognitiva y manifiesta su admiración por el mandamiento hebreo que prohíbe representar a Dios por medio de imágenes. Platón, gran artista y poeta él mismo, advierte que la actividad imitativa y el juego del artista con las imágenes impiden al

hombre discernir la realidad de la apariencia. Y Freud, muy sensible también al arte y la literatura, temía que ambas manifestaciones significasen una vía neurótica de escape ante las realidades de la vida<sup>14</sup>.

Si la hipótesis de Murdoch es cierta, sería consecuente suponer una conexión análoga entre la ausencia de puritanismo en Santayana y su entusiasmo por la naturaleza filosófica de la poesía. El último ensayo de este libro, "Elementos y función de la poesía", defiende la teoría de que la obra literaria, sobre todo la que el autor llama gran literatura, proporciona una visión moral del mundo.

Santayana reconoce que la poesía debe cumplir, como toda obra de arte, determinados requisitos formales: por una parte están el ritmo y la armonía, pautas o medidas matemáticas aplicadas a la materia del arte literario, que es la palabra; y por otra, como nota más propia de dicho arte, el "eufuismo", término que alude a esa especie de culteranismo que el *Euphues* de Lyly puso de moda en la literatura inglesa del XVII y que nuestro autor define como un cierto refinamiento de vocabulario y una cierta complejidad de estilo, añadiendo que se trata de una cualidad que es más espiritual que meramente verbal; de ella serían modelo los poemas "Revuelta del Islam" de Shelley o el "Endymion" de Keats.

Pero en su opinión esos tres requisitos son sólo condición necesaria, no suficiente de la gran literatura. Invocando la tesis aristotélica de que la poesía es más verdadera que la historia, Santayana sostiene que el factor principal de la obra literaria es su mensaje o contenido, que se cifra en una visión del mundo. Ese mensaje implica, como en el caso de la obra científica, un análisis y una construcción de la realidad, lo cual supone, tanto en el científico como en el poeta, contacto íntimo con la experiencia e imaginación creadora. Pero mientras el científico dirige su análisis a "los elementos calculables" de la experiencia, el poeta escruta con el suyo "los valores morales de la experiencia, su belleza y las perspectivas que ofrece al alma". Su análisis de la realidad, vinculado a la emoción, y su imaginación creadora le permiten "construir nuevas estructuras más ricas, más finas y más consonantes con las tendencias primarias de nuestra naturaleza, más verdaderas para las posibilidades últimas del alma".

Si después de haber expulsado a los artistas Platón se revela como un gran poeta en la *República*, argumenta Santayana, es porque las abstractas construcciones de la ciencia saben representar la realidad del mundo pero no la del alma. En cambio el poeta, con ayuda de la fantasía "amplía su teatro y pone en sus rapsodias las verdaderas visiones de su pueblo y de su alma, su poesía es la consagración de sus más profundas convicciones y contiene toda la verdad de su religión".

La catedral que edifica el científico pretende reflejar, mediante una red de conceptos abstractos, la estructura material de los paisajes naturales. Mas para el diseño de su obra la observación de la naturaleza no le basta al poeta,

que debe aplicar sobre todo su mente al estudio del carácter y las emociones humanas y a la investigación de los paisajes históricos y sociales que les sirven de fondo, para articular por último en una trama coherente todos esos elementos. “El cosmos que construye es, en consonancia con ello, un teatro ideal para el espíritu en el que se pone en marcha su más noble drama potencial y es resuelto su destino.”

\*\*\*

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. Las consecuencias resultantes de este postulado en una primera versión, aún juvenil, son la exaltación de la poesía y su identificación con la religión y con la filosofía. De la identidad de la poesía con la religión abundan los testimonios en el capítulo décimo de las *Interpretaciones*: la poesía es “una chispa de lo divino y una incitación a la vida religiosa [...]. Religión es poesía que se torna en guía de la vida, poesía que sustituye o le sobreviene a la ciencia en aproximación a la más alta realidad. Poesía es religión con permiso de ir a la deriva, sin puntos de aplicación a la conducta y sin una expresión en el credo y en el dogma; es religión sin eficacia práctica y sin ilusión metafísica [...]. La poesía elevada a su poder supremo se identifica con la religión captada en su más íntima verdad [...], entonces la poesía pierde su frivolidad y cesa de desmoralizar, mientras que la religión renuncia a sus ilusiones y cesa de engañar”.

De la identidad de poesía y filosofía se ocupa Santayana en un libro posterior: *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante y Goethe* (1910), donde desarrolla en el plano de la crítica literaria su teoría o preceptiva poética del capítulo décimo de las *Interpretaciones*. Lucrecio es el poeta de la naturaleza y el paganismo, Dante es el poeta del Cristianismo y del espíritu, y Goethe el poeta del romanticismo y de la vida. La ausencia de sensibilidad de Lucrecio para la experimentación y la ausencia de fines claros en el romántico Goethe, cuyo héroe, Fausto es mero juguete de la voluntad, inclinan a Santayana a dar relativa preferencia a Dante, el más racional de los tres.

Una importante tradición en la crítica literaria considera equivocado el punto de vista según el cual lo esencial en la obra poética no es la forma sino el mensaje, fondo o contenido. Para esta tradición, la interpretación de la literatura como visión casi religiosa de la naturaleza propia de los poetas románticos ingleses, como Wordsworth o Shelley, es un error. Frente a este error invoca el modelo de los escritores de la Inglaterra isabelina del XVII, según el cual lo constitutivo de la obra literaria no es el contenido sino la estructura, no el mensaje sino su codificación. “Despojar en un poema al contenido de su ropaje metafórico, tal y como se puede depurar de ornamento un enunciado, sería demoler el poema. Ese ropaje “es”, en un sentido estructural, el poema

mismo”<sup>15</sup>. Evidentemente, la definición de la poesía por Santayana como “discurso métrico y eufuístico expresivo de un pensamiento que es a la par sensual e ideal”<sup>16</sup>, se inscribe en la línea que concibe a la literatura como mensaje.

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 por esos patrones, la teoría literaria de Santayana, como la obra literaria 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.

En todo caso Santayana flexibilizaría más tarde en un “soliloquio” su antigua posición: “tan obsesionado estaba yo en mi juventud por hallar alguna justificación racional de la poesía y la religión y por mostrar que su magia tenía un significado real, que insistí demasiado, pienso ahora, en la necesidad de la relevancia fáctica de la poesía. No sólo distinguí la buena religión de la mala por su expresión de la sabiduría práctica y de la disciplina moral que contribuyen a la felicidad en este mundo, sino que sostuve que la poesía más noble ha de expresar también la carga moral de la vida y ha de ser rica en sabiduría. La edad me ha hecho menos exigente, y ahora puedo encontrar suficiente perfección en una poesía como la china o la árabe, sin mucho alcance filosófico, en la mera gracia de la música y velados castillos y juegos [...]. Cuando la sustancia viviente es restaurada bajo la superficie de la experiencia, ya no hay razón para suponer que el primer canto del pájaro no pueda ser tan infinitamente rico y profundo como los cielos, si ello expresa los impulsos vitales de ese momento con la suficiente fuerza. Las analogías de esta expresión con otros sucesos, o las sugerencias que provoca, aunque pudieran hacerla más inteligible para otra persona, no añadirían mucho a su fuerza interior y a su belleza intrínseca. Su adecuación lírica, aunque por supuesto no independiente de la naturaleza, sería independiente de la sabiduría. Si además de ser una expresión adecuada del alma, la canción expresara las lecciones de una amplia experiencia que ese alma hubiera recolectado y digerido, este hecho ciertamente le prestaría una gran sublimidad trágica a esa canción; mas para ser intrínsecamente poético o religioso, el grito místico es suficiente”<sup>17</sup>.

#### IV. EL AMERICANISMO DE SANTAYANA

Los historiadores del pensamiento norteamericano suelen dedicar en sus manuales y tratados el correspondiente espacio a Santayana. Evidentemente está fuera de discusión que escribió sus libros en inglés, que estudió y enseñó en Harvard y que el triunvirato de profesores que él representa con Royce y James marca un cenit filosófico en la historia de esa universidad.

Pero esto no decide del todo la cuestión. ¿Estaríamos dispuestos a borrar a Luis Vives de la historia de la filosofía española porque vivió y murió en Brujas y escribió en latín? ¿O a borrar a Severo Ochoa de la historia de la biología española porque, a diferencia de Cajal, investigase y se nacionalizase en USA. y haya escrito en inglés y no en castellano sus trabajos científicos? ¿Diríamos que David García Bacca no es español, por haber vivido en Venezuela el más dilatado y fecundo periodo de su vida filosófica? Eso, como el propio García Bacca comentó alguna vez, no es más que un accidente.

También lo fue, por otra parte, la circunstancia de que no prosperase el intento, iniciado por el joven Santayana y su padre en la corte madrileña, de buscarse un futuro en España alegando conocimiento de idiomas y formación en Harvard<sup>18</sup>.

Pero la afinidad electiva de nuestro filósofo con el pensamiento entrañable y el imaginario colectivo de la cultura española no parece sólo accidental. Por eso la respuesta a la pregunta de si fue o no un filósofo norteamericano debe ser más matizada. Un gran amigo suyo europeo, Bertrand Russell, escribió que para entender a Santayana “es necesario tener presentes algunos rasgos generales de sus circunstancias y su temperamento”, porque si bien “su entorno ha sido principalmente americano”, sin embargo “sus gustos y preferencias han sido predominantemente españoles”<sup>19</sup>.

Una historia tan autorizada como la de Flower y Murphey dice de él en el correspondiente capítulo que “no pertenece a la tradición norteamericana”<sup>20</sup> y puede que una idea parecida tuviera de sí mismo el propio filósofo. Hacia el final de su vida y a propósito del “americanismo” que generalmente le atribuían sus contemporáneos, declaró que lo aceptaba cordialmente, a pesar de que ese fuera uno de los ingredientes cuya opresiva extrañeza lo convirtiese en perpetuo exiliado. Pero acto seguido añadió que había “otros cumplidos que no tengo más remedio que aceptar y que me gustaría creer que no están menos justificados”. Entre ellos cita el de su amigo Marichalar, que lo calificó de “místico castellano”. La reacción de Santayana ante esa descripción no pudo ser más expresiva: “Sobre el misticismo he escrito cosas duras [...]. Pero esta feliz restricción, la de castellano, remueve toda ingrata sugerencia. Castilla no puede alimentar nada nebuloso. No hay peligro de que uno piense que es Dios o que Dios es uno mismo. El vocablo “castellano” seca el viento, aclara la jungla y desnuda por igual a la tierra y al cielo, infinitamente aparte y sin embargo en nada separados, como debieran estarlo siempre el alma y Dios. La mística sin más podrá ser algo bueno o malo; pero la mística castellana está vocada a un insobornable realismo sobre el mundo y a una indeleble alianza con el ideal. Es Don Quijote cuerdo”<sup>21</sup>.

\*\*\*

La conmemoración del 98 y la entrada en el nuevo siglo nos han invitado a hacer balance intelectual, con el recuerdo del desastre y de la genera-

ción que galvanizó la conciencia del país, de los cien años transcurridos desde entonces, incluido el capítulo de la filosofía, cuyo saldo actual dudosamente invita al entusiasmo. Ni Ferrater Mora, ni Zubiri y García Bacca, pensadores de la generación del 27, ni menos aún sus antecesores Unamuno y Ortega, han sido superados por quienes les sucedieron. 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<sup>22</sup>, muerto tres 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*.

En los Estados Unidos se ha iniciado una tendencia de retorno a Santayana. Tras varias décadas de eclipse de su pensamiento, el Instituto de Tecnología de Massachusetts ha puesto en marcha la edición crítica de sus obras completas. Y un excelente ensayo de Levinson<sup>23</sup> ve en la filosofía del discípulo y colega de James un antecedente del nuevo pragmatismo humanista, escéptico y no esclavizado por la ciencia experimental con que se ha propuesto reanimar Richard Rorty el espacio filosófico de su país.

También pudiera ser ésta la hora de Santayana para el lector español. A pesar de haber sido escrita en inglés, su obra filosófica está impregnada de sentimientos, valores e ideales españoles. y si la lengua es el alma de un pueblo, los sentimientos, ideales y valores culturales constituyen su espíritu. 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.

*Apartado 118, E-28660,  
Boadilla del Monte, Madrid (España)*

## NOTAS

<sup>1</sup> Jorge Santayana, *Persons and Places. Fragments of Autobiography*, edición crítica, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1986, pág. 118.

<sup>2</sup> Jorge Santayana, "A general confession", en Paul Arthur Schilpp, compilador, *The Philosophy of George Santayana*, La Salle, Illinois, Open Court, segunda edición, segunda impresión, 1971, pág. 10.

<sup>3</sup> "Este sentido de ser de otra parte, o mejor dicho, de no ser de donde vivía no era nada anómalo ni ingrato para mí, sino como si fuera hereditario. Mi padre había vivido su vida de trabajo en una remota colonia; mi madre no tuvo hogar de pequeña, su primer marido había sido de una nacionalidad y su segundo de otra, y siempre se había sentido, igual que yo, una extraña allí donde estuviese". "Apología pro *vita sua*", en P. A. Schilpp, *op. cit.*, pág. 602. El propio Santayana habla también ("A general confession", en Schilpp, *op. cit.*, pág. 5) de "una suerte de destino prenatal o preestablecido" que anticiparía su propensión al sentimiento de desarraigo y de vivir la metáfora del cochecito. Hijo único de un matrimonio tardío, pronto asistió a la separación de sus padres. Su madre, viuda de primeras nupcias con un comerciante de Boston, volvió a establecerse allí por motivos económicos con las hijas de su primer matrimonio. El padre de Santayana, hombre práctico, culto y taciturno, que por razones profesionales había dado tres veces la vuelta al mundo, pensaba que Boston ofrecía mejores garantías de educación que Ávila para su hijo y accedió a desprenderse de él. "Desde mi niñez viví con la imaginación la presencia de interminables espacios oceánicos, islas de cocoteros, ingenuos malayos e inmensos continentes donde pululaban los chinos, educados, industriuosos, obscenos y filosóficos. Acabé por habituarme a pensar en escenas y costumbres más placenteras para mí que las circundantes. Mis propios viajes jamás me llevaron más allá de las fronteras de la cristiandad o de la respetabilidad, y principalmente a uno y otro lado del Atlántico septentrional, que crucé en treinta y ocho ajetreadas travesías; pero jamás dejé de contemplar todas esas cosas en mi mente como proyectadas sobre un irónico fondo inmensamente vacío, o roto, como la Polinesia, en mil pedazos donde teje sus nidos una inocente, parroquial y abigarrada humanidad" (*ibid.*, pág. 4). En el libro de Ben-Ami Scharfstein *Los filósofos y sus vidas*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid, capítulo 8, puede leerse un interesante análisis sobre la posible relación entre el pensamiento de Santayana y los hechos de su vida.

<sup>4</sup> Con ocasión de una visita que hice en Boston al profesor Quine, a quien yo había conocido en España, casualmente coincidimos en la biblioteca de la Universidad de Harvard con una exposición de documentos relativos a Santayana. En una de las vitrinas figuraba la carta en que William James procuraba dar, a requerimiento del claustro, las razones por las cuales había renunciado a la cátedra su antiguo ayudante. "El filósofo", escribía James, "tiene, como el rinoceronte, un destino propio y lo mejor es dejarle que siga su camino".

Al final de su autobiografía *Personas y Lugares*, en el "Epílogo sobre mi anfitrión el mundo", Santayana observa que mientras el interés principal de la mayoría de las personas es tener una casa, una familia y un empleo elegido, puede excepcionalmente suceder que "el verdadero interés de un hombre no sea poseer tales cosas, sino vagar solitariamente como el rinoceronte" y disponer de "libertad de movimiento y de vocación" para procurarle así "*Lebensraum* [espacio vital] al espíritu", *op. cit.*, pág. 543.

<sup>5</sup> Fragmento póstumo de Jorge Santayana. Cfr. Morris Grossman, "A glimpse of some unpublished Santayana Manuscripts", en *The Journal of Philosophy*, vol. LXI, núm. 1 (1964), pág. 68.

<sup>6</sup> "Si pudiéramos preguntarle a Cervantes cuál era, según él, la moraleja a extraer de Don Quijote, tal vez nos dijese que consistía en lo siguiente: en que el idealismo malgasta su fuerza cuando no reconoce la realidad de las cosas", Jorge Santayana, "Cervantes" (ensayo publicado en 1897).

<sup>7</sup> Del problema personal que debió significar para el joven Santayana la opción por el naturalismo pagano de la filosofía griega y el abandono de la fe cristiana da testimonio este soneto suyo:

I sought on earth a garden of delight,  
Or island altar to the Sea and Air,  
Where gentle music were accounted prayer,  
And reason, veiled, performed the happy rite.  
My sad youth worshipped at the piteous height  
Where God vouchsafed the death of man to share;  
His love made mortal sorrow light to bear,  
But his deep wounds put joy to shamed flight.  
And though his arms, outstretched upon the tree,  
Were beautiful and pleaded my embrace,  
My sins were loath to look upon his face.  
So came I down From Golgotha to thee,  
Eternal Mother; let the sun and sea  
Heal me, and keep me in thy dwelling place.

[Yo buscaba en la tierra un jardín de delicias,  
o el altar de una isla abierta al mar y a los vientos,  
donde una música dulce hiciera las veces de oración,  
y la razón, cubierta con un velo, celebrara el rito feliz.  
Mi triste juventud reverenciaba la sublime altura  
donde Dios se dignaba compartir la muerte del hombre;  
su amor que hace la mortal tristeza fácil de soportar,  
y sus profundas heridas que prestan consuelo a la huida vergonzosa.  
Y aunque sus brazos, tendidos en la cruz  
eran hermosos y me invitaban al abrazo,  
mis ojos se sentían reacios a mirar su rostro.  
Así bajé desde el Gólgota hasta ti,  
Madre Eterna. Que el sol y el mar me curen  
y me guarden en tu morada.  
(Traducción de ÁNGELA FIGUERA)]

<sup>8</sup> El paso del tema de Hermes al de la hermenéutica, se inicia con *Interpretaciones de poesía y religión* (1900) y continúa en la siguiente obra del autor *La vida de la razón* (1905-1906), donde leemos que "la edad de la controversia ha pasado y empieza la de la interpretación". Pero la figura de ese dios, con el que Santayana manifiesta evidente afinidad electiva, volverá más tarde, después de la primera guerra mundial,

en el ensayo “Hermes el intérprete”, que forma parte de los *Soliloquios* (1922).

Ortega escribió una vez, queriendo subrayar su diferencia con el patetismo de Heidegger o de Unamuno, que la filosofía debe ser jovial, como lo es el talante del dios Jove. La jovialidad de la filosofía según Santayana —a quien le hubiera complacido saber que corría por sus venas la sangre del pícaro Gil Blas de Santillana, símbolo de la “democracia espiritual” española (*Persons and places*, págs. 12-14)— tiene por modelo a Hermes/Mercurio, que es, como el Crucificado, humilde dios de ladrones. “El secreto de la alegría del Carnaval es que la Cuaresma está a la vuelta de la esquina. Sólo cuando hemos renunciado virtualmente a nuestras locuras podemos estar en disposición de gozar con libre corazón de ellas en su efímera pureza. Cuando la risa es humilde y no se apoya en la autoestima, es más sabia que las lágrimas. La conformidad es más sabia que las ardientes negativas y la tolerancia lo es más que el rigor y el puritanismo. Lo que me mueve a piedad de la gente no son sus renunciaciones, sino sus esfuerzos. Ninguna reforma posible hará que la existencia sea adorable o fundamentalmente justa. Las actitudes más fáciles, que parecen más frívolas, son en el fondo infinitamente más espirituales y profundas que las actitudes tensas; están más cerca de la comprensión y de la renuncia, y por tanto más cerca de la Cruz”, *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Nueva York, Scribner, 1922, pág. 97.

<sup>9</sup> *Interpretations of Poetry and Religion*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1989, cap. 1.

<sup>10</sup> “A General Confession”, Schilpp, *op. cit.*, pág. 8.

<sup>11</sup> *Interpretations*, cap. 1.

<sup>12</sup> *Interpretations*, cap. 1.

<sup>13</sup> Iris Murdoch, *The Fire and the Sun. Why Plato Banished the Artists*, Oxford University Press, 1977.

<sup>14</sup> Conviene no olvidar que la actitud de los tres ante el arte es más compleja y ambivalente y no se reduce sólo al juicio negativo.

En el caso de Platón, como observa Iris Murdoch, el diálogo posterior sobre las *Leyes* readmite e incluso explota políticamente a los poetas en la ciudad. En la *República* la función “mediadora” del poeta es “peligrosa” para los demás mientras se mantiene próxima a los espejismos de la fogata. Pero cuando el esclavo sale de la caverna al aire libre ha de acostumbrar primero su vista a la pálida luz de las estrellas y el reflejo nocturno en la superficie de los lagos, porque lo cegaría la luz del Sol (símbolo del Bien). Sobre la posibilidad de *mirar* directamente a la fuente de esa luz la actitud de Platón es vacilante, y ello le induce a veces a apelar al recurso a la aproximación indirecta por vía de mediaciones, como el mito, la analogía o la metáfora, en cuya confección la función del poeta cobra visos positivos.

<sup>15</sup> Cleanth Brooks, *Modern Poetry and Literature*, citado por Philip Blaire Rice, “The Philosopher as Poet and Critic”, en Schilpp, *op. cit.*, págs. 266-267.

<sup>16</sup> *Interpretations*, cap. X.

<sup>17</sup> Jorge Santayana, *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Nueva York, Scribner, 1922, págs. 254-255.

<sup>18</sup> *Persons and Places*, págs. 21-22.

<sup>19</sup> Bertrand Russell, “The Philosophy of Santayana”, en P. A. Schilpp, *op. cit.*, pág. 454.

<sup>20</sup> Elisabeth Flower y Murray Murphey, *A History of Philosophy in America*, Nueva York, Putnam's Sons, 2ª ed., 1977.

<sup>21</sup> Jorge Santayana, “Apología *pro mente sua*” en P. A. Schilpp, *op. cit.*, págs. 603-604. Una página antes (602) del mismo ensayo puede leerse: “Las limitaciones de mi americanismo son fáciles de explicar. No tengo sangre americana ni inglesa; no nací en los Estados Unidos; jamás me hice ciudadano americano; tan pronto como fui dueño de mí pasé todos los inviernos que tuve libres y casi todos los veranos en Europa; jamás me casé, puse casa o esperé terminar mis días en América [...]. En cuanto a mi España nativa jamás se me pasó por la cabeza cancelar mi alianza formal con ella; sería como si uno quisiera cambiar de padres”.

<sup>22</sup> Santayana perteneció a la generación de los hombres del 98, aunque vivió con más filosófico despegue la pérdida de Cuba y Filipinas, donde tiempo atrás tanto su padre como su madre habían desempeñado funciones de responsabilidad. La noticia del desastre le llegó a Harvard, cuando trabajaba allí como ayudante de William James. Según cuenta en sus memorias, el gran maestro se confesó avergonzado de la piratería que, para oprobio de la Democrática Declaración norteamericana de Independencia, acababan de cometer con España los Estados Unidos. El escéptico discípulo dejó escrito un juicio más glacial: “el Tío Sam habría seguido considerando a todos los hombres como libres e iguales mientras todos esos hombres parecieran tener su misma fuerza”. En cambio “la debilidad hispana procedía de su quijotesca fragilidad, debida a una trágica y cómica desproporción entre el espíritu y la carne”. Constatando que en el teatro de la historia no es excepción que los países hoy poderosos depreden sin escrúpulos a los que ayer lo fueron, la apelación de James al espíritu de la democracia americana se le antojaba una ingenuidad no exenta de hipocresía: la Declaración de Independencia fue sólo una pieza literaria, una ensalada de ilusiones. La admiración por el noble salvaje, por los antiguos romanos (cuya república tenía por fundamento la esclavitud y la guerra), mezclada con las máximas quietistas del Sermón de la Montaña, puede inspirar a Rousseau, mas no servir de guía a un gobierno”. Sobre Iberoamérica añade Santayana: “Yo no soy de los que piensan en una América hispana sujeta en el futuro a la madre patria. Dejemos ser a la América hispana, igual que a la inglesa, todo lo original que pueda ser”.

<sup>23</sup> Henry Samuel Levinson, *Santayana, Pragmatism and the Spiritual Life*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, 1992.