

limbo

Núm. 37, 2017, pp. 53-74

ISSN: 0210-1602

Notas para «*Reason in Religion*, de Santayana, en su contexto y en el nuestro»

ÁNGEL ALCALÁ GALVE

Damos a conocer, en forma de Notas, los distintos correos electrónicos que el profesor Ángel Alcalá fue enviando a Daniel Moreno durante los meses de 2017 que estuvo preparando el texto de su estudio sobre Reason in Religion. Razones de salud le han impedido dar forma definitiva al texto, pero consideramos que hay reflexiones suficientemente iluminadoras sobre el planteamiento santayaniano como para justificar su publicación. En primer lugar va el último mensaje, que sirve de marco a los restantes y que explica que, como Apéndice, se incluya su artículo «Notas al “Cristo” de Jorge Santayana», Alcalá 32-36, 1953, pp. 4-5. Estos correos venían siendo, escribe Alcalá, «como soliloquios con mi amigo Daniel, ya que aquí en Nueva York, muertos o dispersos mis antiguos colegas, no tengo a nadie con quien hablar de estos temas».

LIMBO

6 DE JULIO

En realidad, creo que lo que don Jorge dice de valioso y permanente sobre la religión en *Reason in Religion* [Cf. George Santayana. *The Life of Reason. Reason in Religion*. Critical Edition, The MIT Press, Cambridge, MA, 2014] es poco, repetitivo, con textos parecidos desde *Interpretations* [*Interpretations of Poetry and Religion*, 1900], al menos, hasta su concreción final, en cuanto al cristianismo, en *The Idea of Christ* [*The Idea of Christ in the Gospels or God in Man: A Critical Essay*, 1946], libro este tan bello como todos sus es-

critos, pero muy arbitrario, como muy bien destaca John R. Baker en el artículo que me enviaste [John Robert Baker, «The Cristology of George Santayana», *The Southern Journal of Philosophy*, 10.2, 1972, pp. 263-276]] y como cierto imberbe filosofillo que preparaba su tesis doctoral sobre él señaló por su propia cuenta en aquel artículo de la revista *Alcalá* hace más de 60 años [incluido en el Apéndice].

Reason in Religion queda cojo ante el hecho religioso, que es lo que pasa cuando solo se aborda la religión desde el naturalismo, el cual, por definición, no puede entender la religiosidad en cuanto experiencia personal y menos aún las creencias asumidas por mera fe. Tratarlas como producto de la imaginación animal (su teoría: *Religion remains an imaginative achievement, a symbolic representation of moral reality*, etc., p. 8) o con otras fórmulas similares él u otros pensadores, es solo un primer paso, y no menor, ya que la naturaleza es lo único existente. La fe en una religión determinada mueve a considerar superstición a todas las demás; y el agnóstico, no menos que el pensador racional, podrá coincidir con Santayana (cap. II) en que toda religión es superstición; pero el gran problema consiste en explicar racionalmente por qué la gente que no piensa lo suficiente, igual que muchas personas sumamente inteligentes que sí piensan pero no se arriesgan, sigue manteniendo la fe en Dios o dioses contra toda racionalidad. En esto el *Varieties* [*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902] de W. James tiene ventaja.

En el inicio del cap. III Santayana señala el miedo (*fear created the gods*), y más adelante la esperanza de bienestar en esta vida y de inmortalidad en la otra, como origen de las religiones, en una frase que omite citar el verso latino atribuido a Petronio (frag. 22.1), recogido luego por Estacio (*Thebaide*, 661), que no suele ser muy conocido: *Primus in orbe deos fecit timor*, «el primer miedo produjo los dioses en el mundo». Pero llama la atención que ni siquiera mencione la gran obra de Edward Tylor, *Primitive culture*, de 1871, paralela en cuanto inicio de la antropología cultural evolutiva a las de Darwin para la evolución biológica: aunque se podrían rastrear lejanos influjos en lo que Santayana llama *primeval solipsism* (p. 142).

El terror y el animismo explican el origen de los dioses y las religiones, cada una de las cuales fue siguiendo su propio desarrollo y diferenciación según la cultura que la incorporó y sus peculiaridades lógicas y dialécticas; por esto aún nos resulta exótica y forzada la exportación de las religiones fuera del área geográfica en la que históricamente se desarrollaron (vgr. el cristianismo a «Oriente» y el budismo o el islamismo a «Occidente»).

Santayana se limita a indicar a continuación, con toda razón y con sugerencias muy bellas, algunos aspectos mágicos y míticos del judaísmo y el cristianismo (caps. III al VI), aunque con notables errores e incomprensiones, así como *excursus* de reflexiones históricas no poco osadas; tales sobre el catolicismo como paganismo cristianizado y el protestantismo como cristianismo bárbaro (VII), sin percatarse, por ejemplo, de que Lutero y Calvino, cuyo inspirador favorito (*favourite master*, p. 102), fue San Agustín, al cual don Jorge en todo el cap. IX profesa inmensa admiración, era muy latino y nada bárbaro, y que san Pablo, cuyas doctrinas sobre la gracia inspiran al obispo de Hipona, era un judío ciudadano romano y helenizado. En los capítulos finales (X al XIV) sustituye con vivencias naturalistas el contenido auténtico de actitudes religiosas tales como la piedad, la espiritualidad, la caridad o la inmortalidad, cambiando, como con tanto riesgo suele hacer, el significado teológico de estos términos.

The Idea cae ya demasiado fuera del movimiento modernista de finales del XIX e inicios del siglo XX al cual [Santayana] pertenece. Pocos filósofos han vivido, como él, más de cincuenta años de ocupación y preocupación con el eterno tema. *Reason in Religion* es, además, un texto anticuado en vista de los enormes avances realizados en los estudios bíblicos, la historia de las religiones y los orígenes del cristianismo. Por cierto, de haber escrito mi estudio, os habría pedido que publicarais como secuela o apéndice aquellas mis primerizas «Notas al “Cristo” de Jorge Santayana» [Cf. Apéndice], para que se observaran los cambios de énfasis, entre los cuales no es el menor la distancia entre el joven filosofillo enardecido y el actual agnóstico envejecido.

El gran problema es comprender racionalmente los porqués y paraqués de la irracionalidad persistente de la fe en todas las culturas conocidas, mera superstición en la mayor parte de los casos, y pasarse de que, no habiendo ni pudiendo haber dioses, según han ido mostrando desde hace siglos las más poderosas mentes independientes, no queda otro remedio que reconocer que toda la historia religiosa y la mayor parte de la historia cultural de la humanidad que de ella depende ha sido y sigue siendo una farsa. Por otra parte, el filósofo que con enorme riesgo personal ha superado (que no «perdido») la fe, no puede ni debe abstenerse de confesarlo públicamente cuando con suficientes motivos cree que la ha encontrado, sencillamente porque buscar y proclamar «su» verdad, la que hace libres, es su oficio, cuyo cumplimiento no le es permitido evadir. Santayana lo cumplió con plena ejemplaridad. Lo que en esos contados casos resulta imprescindible es sustituir con bases éticas racionales las creencias y formulaciones religiosas que, según él, solo simbolizan, pero sustentan y fomentan las normas morales de conducta individual y colectiva. Por eso la historia personal de cada crisis religiosa suena siempre tan llamativa y conmovedora. Comprenderás que estas ideas me tengan excitado.

6 DE ABRIL

He releído y estudiado el libro [George Santayana. *The Life of Reason. Reason in Religion*] y, la verdad, me parece flojo. Aún no me decido a empezar la redacción de mi ensayo, pues quiero documentarme más. No querría ser demasiado negativo. Creo que lo que se escribía sobre religión en su propio tiempo, por no mencionar lo que se ha escrito desde entonces, le supera con creces. Tengo la impresión de que a Santayana le perjudica su visión poética de la realidad. Es sabido, me parece, que (si se puede decir en una fórmula ramplona) su filosofía «no sirve para la práctica». Su misma descripción de la religión me sabe a pobre y algo miope. Si me das títulos de artículos, los buscaré, pues no quiero fiarme de mí solo ni meter la pata, ya que tu amistad, Daniel, me ha metido en mis preocupaciones juveniles.

24 DE ABRIL

Estoy leyendo o releendo varios libros que compré en su tiempo, especialmente cuando llegué a Nueva York en 1962, no precisamente sobre don Jorge, al que no suelen citar, sino sobre religión desde diversos ángulos, y no para tenerlos en cuenta ni quizá mencionarlos en este estudio que sobre *Reason in Religion* voy preparando, sino por ampliar mis propias perspectivas. Me refiero a algunos, más o menos viejos, como sus contemporáneos Edward Tylor o William E. Hocking (*The Meaning of God in Human Experience*), a quienes no sé si él menciona alguna vez; el eruditísimo de Homer W. Smith (*Man and His Gods*, con prólogo de Einstein); el best-seller de Jack Miller, *God. A Biography*; varios de Robert Wright, como *Moral Animal* o *The Evolution of God; The Miracle of Theism*, de J. L. Mackie, de 1982; el muy profundo de Mark Lilla, de Columbia University, *The Stillborn God. Religion, Politics and the Modern World*; los de Karen Armstrong; el muy instructivo de Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From The Paleolithic to The Axial Age*, de 2011, y por supuesto, los muy importantes *New Essays in Philosophical Theology*, de Anthoby Flew y Alasdair MacIntyre, de 1955, los voluminosos y aviejados *Philosophy of Religion* ed. por George L. Abernethy y Th. A. Langford, 1962, y *Religious Belief and Philosophical Thought*, por William P. Alston, 1963, y *The Mystery of Existence*, 1965, de uno de mis profesores en New York University, el santayanista Milton K. Munitz, además de los de Cassirer, Jung, Susanne Langer, Tillich, Goodenough, Whitehead o Mircea Eliade sobre el lenguaje de los mitos y la función de los símbolos, de los que tanto habla Santayana y a los que reduce toda religión sin nunca concretar lo que quiere decir con eso, que estudié cuando llegué y me sirvieron personalmente para limpiar mis telarañas mentales. Sobre todo, tengo muy en cuenta los estudios del hecho religioso y su lenguaje desde el horizonte de la filosofía analítica de mi profesor y amigo Kai Nielsen, también de NYU. Es este un influyente autor de libros como *Ethics Without God*, de 1971 y 1990, o *Naturalism and Religion*, de 2001, de ideas bastante afines a las de Santayana. Niel-

sen ha mantenido sendos debates públicos, tan célebres como el de Copleston con Bertrand Russell en la BBC en 1948 sobre la existencia de Dios y el de 1949 con Ayer sobre el lenguaje religioso y el positivismo lógico, entre otros, con William L. Craig, uno de los filósofos estadounidenses actuales creyentes más locuaces junto con —y por eso mismo más famoso— Alvin Platinga.

Como sabrás, abundan cada año las obras sobre temas filosófico-teológicos, pues aquí, creo, hay mayor libertad social para discutir estos temas sin recelo, precisamente porque hay mayor libertad religiosa, debido a la cual hay mayor religiosidad cívica y mayor tolerancia y respeto recíprocos. Pero no solo fuera de España, donde se traduce casi todo: también en ella se han ido publicando notables estudios autóctonos sobre antropología religiosa naturalista y el origen y desarrollo de las religiones, como los de Gustavo Bueno, Juan A. Estrada, Alfredo Fierro, Manuel Fraijó, Ramón M.^a Nogués, y otros, que el contexto total, suyo y nuestro, de cualquier buena investigación sobre la religión en Santayana no debe ignorar.

9 DE MAYO

Han pasado más de sesenta años —se dice pronto— desde que Santayana me fascinó, aunque con sordina; creo que mantengo, o quizá incluso incremento, tal sordina crítica, pero casi me avergüenza escribir sobre él, ayuno, ahora, de los decenios de estudiosa dedicación que tantos espléndidos críticos le han dedicado. Por eso, mi necesidad de conocer lo que se ha dicho de él y de sus (a mi parecer) siempre evanescentes teorías. Osado, desde mi pigmeísmo intentar sacarle los colores...

Veo que sobre mi tema no hay mucho. [Miraré] el n.º 10, verano de 1972, de *The Southern Journal of Philosophy*, pp. 105-285, [especialmente] los tres últimos: «Santayana's Lay Religion» [de Robert C. Whittemore], «The Christology of G. S.» [de John Robert Baker], y «Belief, Confidence and Faith» [de John Lachs].

Al menos, con estos cuatro estudios [los anteriores y «Santayana's Undivided Soul» de Douglas M. McDonald], algunos textos suyos

más que me enviaste [*Platonismo y vida espiritual* (Trotta, 2006) y *Pequeños ensayos sobre religión* (Trotta, 2015)], además, por supuesto, de las tan útiles obras de Ignacio Izurquiza (*George Santayana y la ironía de la materia*, Anthropos, Barcelona, 1989), José Beltrán (*El pensador en el laberinto. Escritos sobre George Santayana*, Valencia, 2009) y el tuyo (Daniel Moreno, *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida*, Trotta, Madrid, 2007). Espero, con todo esto, disponer de suficiente base para enterarme de lo que se dice ahora sobre este delicado tema de don Jorge, sin menospreciar fichas y notas que he guardado desde mis lejanos tiempos de estudiante de Santayana en Roma con el P. Copleston y aquí en Nueva York con Sidney Hook y Milton Munitz, que escribió sobre él. Pero me parece que yo voy a ir por vías propias. El estilo de este hombre es admirable e irrepetible.

I DE JUNIO

Continúo leyendo y releendo con vistas a mi compromiso de escribir una crítica (o lo que resulte) sobre el *Reason in Religion* de nuestro don Jorge.

¿En alguna de las *Cartas* u otros lugares se refiere Santayana alguna vez a la encíclica *Pascendi Dominici gregis* [1907] del papa S. Pío X contra el modernismo teológico-bíblico? Como ya apunté en mi tempranillo artículo de la revista *Alcalá*, sitúo su idea de la religión, con sus propias características, distintas de las de [Alfred] Loisy, [George] Tyrrel, [Antonio] Fogazzaro o [Miguel de] Unamuno, en ese importante movimiento o actitud liberal. Solo que él le da un toque poético, que es lo suyo, iniciado ya con el [*The*] *Sense of Beauty*. Siempre me ha resultado conmovedor comprobar cómo Santayana, desde sus primeros escritos, se debate en el esfuerzo continuado de articular una filosofía que no solo contrarreste el peso del naturalismo con la gloria de la poesía y la belleza, sino que haga brotar estas, como una flor, desde la naturaleza material. Tal filosofía solo podía ser posible interpretando todos los textos religiosos, cristianos o no, desde una lectura definidamente liberal.

1 DE JUNIO

Por supuesto, Daniel, me interesa la traducción tuya de ese artículo de Santayana sobre el modernismo [«Modernism and Christianity», *Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion*, Scribner's Sons, New York, 1913, pp. 25-57]. ¿Está publicada? Tengo idea de que le hablé del modernismo en una carta a Susana, pero no sabía nada de ese artículo. Por favor, envíamela si te es fácil.

Entre los libros nuevos que he leído está el de Henry L. Ruf, *Philosophers Find God*, 2017, que habla desde Kant, Hegel y Kierkegaard hasta Heidegger, Wittgenstein, Levinas, Derrida, Žizek y tres relativamente jóvenes: Caputo, Marion y Kearney (estos dos últimos, católicos practicantes...). Es curioso el hilo soterrado que les une en su interpretación de las religiones como encuentro con un dios no realmente existente como ser entre los seres, sino como alguien construido «*in the hearts of worshipers*», como dice el subtítulo, no necesariamente como solo estéticas y poéticas metáforas o símbolos... que es la idea de Santayana.

Me parece contradictorio e inhumano dar culto a alguien concebido como no-ser, sino solamente como sentimiento. Don Jorge se presenta más radical, pues niega la verdad de las religiones en aras de su entidad meramente poética, y por ende admirable, especialmente el catolicismo: «*Religions will thus be better or worse, never true or false*», (p. 9); pero ninguno de estos y otros filósofos post-kantianos y actuales de la religión, tampoco él, me parece entienden correctamente la actitud radical de los fieles creyentes en la realidad de Dios y concretamente en la historicidad de los hechos cristianos (encarnación, resurrección, etc.), aparte de misterios impalpables como la real presencia eucarística o la Trinidad, que pertenecen al super-nivel de creencia (o credulidad). Desde Kant al menos se plantean, incluso Santayana, estas diversas formas de pragmatismo religioso, de «*religious without religion*», como más o menos escribió John Dewey [«Religion versus the Religious», *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven, 1934, pp. 1-28].

En realidad, eso hacemos los agnósticos que, como Santayana ejemplarmente enseñó y practicó, nos esforzamos gozosamente por llevar una vida espiritual semirreligiosa, *the life of spirit, spiritual life*, que él magistralmente describió, pero sin llegar a pensar que así reducimos a nuestra interpretación la real actitud religiosa de los auténticos creyentes. El agnosticismo espiritualista es la única actitud coherente de los pensadores independientes. Delante de unos libros de mis anaqueles mantengo una ficha que tomé de Santayana hace más de sesenta años con tres frases tomadas, creo, de *Realms of Being (The Realm of Truth)*: «*The truth is like the moon, beautiful, but dead... It shows life under the form of eternity, which is the form of death... Happiness in the truth is like happiness in marriage, fruitful, lasting, and ironical. You could not have chosen better, yet this is not what you dreamt of*» [*Realms of Being*, Charles Scribner's Son, 1942, pp. 486, 521, 540].

El gran problema, pienso, consiste en entender cómo es que el *homo erectus* desde siempre se ha decantado por creer en dioses y sigue creyendo en él o ellos. Por supuesto, la inmensa mayor parte de los llamados creyentes reciben una tradición por cuyo inicio jamás se interrogan, cuestión fundamental por la cual no sufren. Una cosa es estudiar las religiones *in fieri* y otra muy distinta aceptar esta o aquella, ya constituida y asumida por la cultura en que uno nace. Y es que, si se ha podido dar colectiva o individualmente el paso o salto a la fe (como dice Kierkegaard aplicando una terrible frase de Jesús en Mc 9, 22), «*si potes credere, omnia possibilia sunt credent*»: creación *ex nihilo*, encarnación, resurrección... ¿No va a ser Dios capaz de eso y más?...

3 DE JUNIO

Gracias mil por la primicia traducida de este artículo bellísimo y no menos complejísimo [«Modernismo y cristianismo», en George Santayana, *Ensayos (inéditos) de Historia de la Filosofía*, Tecnos, en prensa]. No lo conocía, pues nunca llegué a leer *Winds of Doctrine*, de donde parece que procede. Hay alguna página que retrata a Santayana a la perfección como, precisamente, modernista, que es lo que yo siempre sospeché. Lo que le molesta no es el modernismo,

en cuya atmósfera él mismo se mueve y cuyo aire respira y fomenta, sino que los modernistas (al menos, algunos, aunque no los nombra, pero se refiere a Loisy) sigan creyéndose católicos y continúen ejerciendo el sacerdocio. Por eso mismo algunos párrafos retratan mi propio camino vital con una precisión envidiable.

Lamentablemente, y como siempre, Santayana dice demasiadas cosas a la vez, amontona alusiones que no concreta, y por eso mismo confunde al pobre lector. Por ejemplo, muestra valentía al condenar «la moral caballeresca y guerrera y los ideales de la ostentación y del honor (que) se han mantenido largo tiempo junto a las máximas de los evangelios, a las que contradicen abiertamente». Pero creo que desbarra cuando, hablando del sistema de Copérnico, dice que «en el fondo es incompatible con la visión del mundo antropocéntrica y moralista implicada en el cristianismo, fue aceptado por la iglesia con algún torpe intento de hacerlo inocuo; pero sigue siendo un elemento ajeno y hostil, como una bala alojada en la carne». No entiendo que el cristianismo se base en el antropocentrismo, sino en el cristocentrismo, y no veo relación alguna entre aquel y el heliocentrismo copernicano. ¿Olvida Santayana que Copérnico era canónigo de Frömborg (Polonia), que su doctrina se enseñó en Salamanca hasta que con razones falaces lo impidió la presión de los dominicos, y que nunca la condenó la Inquisición española, aunque sí la de Roma en 1616 en el calor de las disputas contra Galileo, y no por los motivos que don Jorge indica? Lo mismo puede decirse de cuando habla de lo que llama catolicismo liberal, que habrían asumido «algunas mentes generosas aunque ... también demasiado débiles».

Con todo, su análisis de lo que fue (y sigue siendo) el modernismo condenado en la *Pascendi* es impecable en sus dos puntos esenciales: crítica bíblica liberal y concepto solo emotivo de la fe religiosa. Muestra también que toda su filosofía de la religión está ya formada, desde *The Sense of Beauty e Interpretations y Reason in Religion*, en espera de detalles que vendrán poco a poco hasta culminar en *La idea de Cristo en los evangelios*.

Son fórmulas magistrales: «La relación del alma con la naturaleza es una cuestión filosófica abierta y siempre habrá gran altura y sinceridad poética en el sentimiento de que el alma es extranjera en este mundo y que tiene guardados otros destinos. ... Si, incluso entre los paganos, la expresión poética de la experiencia humana podía confundirse de ese modo con el conocimiento de existencias ocultas, ¿cuánto más hubo de ser ese el caso en una nación como la judía, más exagerada y más ignorante?... *El modernismo, por tanto, es una posición inestable y ambigua. Es el amor del cristianismo completo en aquellos que se dan cuenta de que es una completa fábula. Es la adhesión histórica a su iglesia de un católico que ha descubierto que es pagano*» [cursiva añadida; las citas proceden de «Modernismo y cristianismo»]. Frase en la cual se autodefine sin darse cuenta.

El modernismo fue durante décadas la bestia negra de la Iglesia. Hasta que yo me vine a USA en 1962 todos los años en la apertura de curso de los seminarios y en la Universidad Pontificia de Salamanca nos obligaban a recitar el juramento antimodernista, promulgado junto con la *Pascendi*. Hoy se admiten muchos de los puntos de vista por los cuales Loisy y tantos otros fueron excomulgados. Hizo bien Santayana en advertir que toda doctrina que se tiene por incommovible está erigida sobre cimientos de arena.

5 DE JUNIO

Muchas gracias por el fragmento final de esa carta a Susana y la entera siguiente [15 de marzo de 1909, y 19 de abril de 1909, ambas dirigida a Susana Sastre; cf. *The Letters of George Santayana. Book One*. Critical Edition, The MIT Press, Cambridge, MA, 2001, pp. 402-405]. Que Santayana hable tan claramente de su vinculación al modernismo y confiese ser modernista él mismo aclara casi todo de su propia filosofía de la religión, por llamarla así, iniciada en *The Sense of Beauty* de 1896 y culminada en *The Idea of Christ in the Gospel*. Toda una vida. No hay tema, pues, que le ocupara y preocupara más insistente y consistentemente que el religioso, y siempre ahondando en la misma línea de educación religiosa liberal y prác-

ticamente agnóstica de sus padres. Yo sospechaba que Santayana estaba al corriente de ese importante movimiento intelectual de principios de siglo, y estas dos cartas tuyas me lo confirman.

Leí algún que otro libro de Loisy hace años, pero en sus últimos dice cosas extrañas. Admiro, en su tozuda sinceridad, la inscripción que, según me dijo un viejo amigo, pidió pusieran sobre su lápida sepulcral en el famoso cementerio de París (el Père-Lachaise, donde yo nunca estuve): *Qui tuam in votis tenuit voluntatem* (más o menos: quien en sus intenciones cumplió tu voluntad). Mi estupendo libro de concordancias bíblicas [*Concordantiarum ss. Scripturae Manuale*, de los jesuitas De Raze-De Lachaud-Fladrin, Barcelona, 1964], que permite localizar una frase solo por una de sus palabras, no trae esa *ad litteram*, por lo cual pienso debió ser redactada por el mismo Loisy excomulgado, muchas de cuyas doctrinas bíblicas y teológicas —¡quién se lo hubiera dicho!— ha ido aceptando el Vaticano a lo largo del último siglo. Eso era precisamente lo que Santayana no entendía, como le dice a Susana y más detalladamente en el artículo de *Winds of doctrine* [«Modernism and Christianity»]: un cura (o un creyente tradicional, más o menos fundamentalista) no puede ser a la vez modernista y creyente. Cuando le visité [Cf. «Entrevista a Ángel Alcalá con Santayana. Un testimonio inédito», *Limbo* 28, 2008, pp. 179-185], aún no me pudo felicitar por haber dejado de ser lo último. Cuando la filosofía, en general, el pensamiento, se toma en serio, no puede menos de transformarse en *forma de vida*. Es cuestión de honradez elemental. Al fin y al cabo, lo mismo que la fe. Lo que pasa es que hay tantos filósofos inconsecuentes como creyentes insinceros e hipócritas. Ambos pertenecen al indigestible tipo de personas de sabor tibio que según una terrible frase del *Apocalipsis* (3, 16) vomita Dios (!!!) de su boca...

185 West Avenue, 29-F
New York, NY10023
Estados Unidos
E-mail: aalcala@aol.com

APÉNDICE
NOTAS AL «CRISTO» DE JORGE SANTAYANA

Cuando, hace ahora siete años, publicó Scribner por primera vez en Nueva York este precioso libro de J. Santayana,¹ hubo desconcierto, simpatía y anhelo. Parecería que «el solitario del monte Celio» —empleando el apelativo del P. Iriarte— que en la casa de salud de las Blue Sisters «se preparaba para la muerte», habíase «encaminado de nuevo hacia el credo tradicional de su apellido». A todos nos habría parecido magnífico, porque le hemos seguido, extraño peregrino, insaciado siempre, en pos de una verdad a la que él había cantado alguna vez, mas a la que nunca llegó a dar el corazón. Hubo escándalo, también. Un W. James redivivo hubiera vuelto a escribir a Karl Strumpf, según se nos cuenta en el premiado libro de Barton Peny, para contarle su antipatía a la filosofía de Santayana *with its perfection of rottense, and moribund Latinity*.

Parece ser que la excitación no se ha calmado todavía. No es que se pregunten, como nosotros en España, si es o no es ortodoxo este «ensayo crítico sobre la idea de Cristo en los evangelios». Está allí demasiado confuso el ambiente religioso doctrinal, para poder permitirse el lujo de verificar ortodoxias; el caso ejemplar de Reinhold Niebuhr puede ser instructivo. En América los críticos de Santayana han tenido el buen gusto de incorporar éste a los ensayos sobre filosofía de la religión, no a los libros de autobiografía religiosa. Esta diferencia de criterios ha podido obedecer, por una parte, a la falta de preparación que generalmente se ha notado en España para poder encuadrar fundadamente toda la producción filosófica de nuestro connacional; pero, por otra, al hecho lamentable de que no disponemos en nuestra patria ni en los países hispanoamericanos de una tradición universitaria en aquella disciplina. Incluso en los seminarios y universidades pontificias (de todo el mundo) la filosofía de la religión se encuentra subsumida en unas «tesis» ancestrales del tratado de Derecho Natural y de Teología Fundamental. Y es que lo mismo que su complementaria, la psicología religiosa, ha vis-

to la luz y se ha venido desarrollando en ambientes y naciones donde la indiferencia o el laicismo podían dar lugar a que lo religioso se considerase como «fenómeno», similar a los naturales. Serán muy contados los universitarios españoles que se atrevan a dar una reseña histórica y bibliográfica de los principales altibajos que «la idea de Cristo» va sufriendo en los últimos años.

El que plantea el hecho mismo de la publicación del libro de Santayana, es un auténtico problema filosófico: el misterio de los sabios, literatos, o simples gustadores de la vida que, ya maduros y muy cerca del fin, quisieron darnos su impresión sobre Cristo. ¿Por qué muchos hombres que mantuvieron a lo largo de su vida una postura de terca lejanía de Dios —debida quizá a ignorancia, ceguera o dureza de corazón— abordan luego el problema de Cristo con una agresión irreflexiva a veces, es verdad, pero aportando curiosamente los criterios de interpretación que una vida más o menos sabia, larga y cansada pudo proporcionarles? Su visión de Dios y de Cristo, su exposición de las influencias que sobre el desarrollo de la humanidad tuvieron los factores espirituales, habrán quedado iluminadas por la experiencia de su encuentro, por las vivencias personales de su crisis —de apostasía o de conversión— por los principios más o menos conscientes de esa filosofía para uso privado que todos llevamos dentro. Por eso el estudio completo de las posibilidades que este problema plantea podrá tener, al menos, dos aspectos de sumo interés: la verificación de la ortodoxia del autor estudiado y la comprobación del mantenimiento de los mismos principios de su primera formación intelectual en la interpretación de la idea de Cristo.

Actitud materialista de Santayana

Si sobre el «Cristo» de Jorge Santayana podemos ya lanzar una afirmación, diríamos que no debe preocuparnos tanto la cuestión de su ortodoxia cuanto el empeño en descubrir las fuentes de su heterodoxia.

Hay filosofías completamente incompatibles con la fe, no solo con la fe católica o cristiana, sino con cualquier idea religiosa, y la de Santayana es una de ellas. Nos dice él mismo en centenares de sus páginas que su filosofía no sólo es naturalista sino que alcanza (y lo dice con el orgullo de contarse entre los pocos que la mantienen) ese último plano del naturalismo que es el materialismo, *and I have repeatedly confessed that I am a materialist*. Santayana ha estado toda su vida íntimamente apegado a Lucrecio. Mas, poeta, de raíz católica y aficionado a cultivar «las islas de relativa belleza», supo también criticarlo por encontrarlo demasiado sordo, «sordo a las almas de las cosas» (*birdlike multiforms little souls*). Y supo escapar. Escapar de la forma más grosera del materialismo hacia un autotranscendentalismo fenomenista, hacia un naturalismo humanista que le pudiera explicar el porqué de sus sueños y sus amores, pero nunca hasta el sobrenaturalismo cristiano, ni siquiera hasta el romanticismo.

Y aquí radica la peligrosidad de toda la filosofía santayana, lo mismo que de este malogrado, pero bellísimo, ensayo filosófico sobre *La idea de Cristo en los evangelios*. Decía en una conferencia recientemente el P. Gemelli que desde principios de siglo van surgiendo, especialmente en el mundo anglosajón, filosofías quizá más características de nuestro tiempo que las existencialistas: las que intentan dar una base naturalista a lo sobrenatural y explotan en una interpretación simbólica nuestros anhelos de espiritualidad. Y no es que entonces viniera al recuerdo el nombre de Santayana, mas parecen palabras dichas para serle aplicadas. Lo cual no quiere decir que la filosofía de Santayana, y este ensayo crítico, sean peligrosos por ser, en el supuesto naturalista, equilibrados, sino por su afán, subterráneo, de orientar en un sentido simbólico y proporcionar un fundamento natural a todas las ideas religiosas, incluida la «idea de Cristo» tal como nos es presentada en los evangelios. Su personalidad pasará a la historia como la de un pensador íntimamente descontento de un materialismo del que no puede desembarazarse y profundamente nostálgico de un espiritualismo que no sabe fundamentar. Esencialmente, una filosofía de compromiso, de inesta-

bilidad, de crisis, de cierta angustia interior, que el lector debe saber descubrir si no se deja envolver en el engañoso hilo fino de las serenas intuiciones y de las bellas palabras.

Cristo, un misterio enteramente natural

Santayana vio desde el principio de su vida que el hombre es un ser encarnado, como Cristo: que, a pesar de contar con la *psyque* animal como elemento único esencial de su constitución, había que explicar el nacimiento de lo que él llama «espíritu» y de las ansias de liberación de las influencias que no nos permiten evadir a la auto-transcendencia; que también en el hombre, como en Cristo, se da una revelación de la divinidad —que es un concepto mítico— sobre los *impulsos* de la animalidad; que las acciones del hombre tienen, como las de Cristo, ahora un poco de hombre y luego un poco de Dios. El problema filosófico, latente en toda la obra de Santayana y sólo al final hecho explícito en *La idea de Cristo*, consistiría, pues, en intentar reducir el hombre, fusión de dos mundos, a una unidad funcional y lógica; lo mismo que el misterio de Cristo se reduce a intentar comprender esa intransferible, infabla habitación substancial de Dios en el Hombre.

No sólo el hecho mismo de la publicación de este libro de Santayana es ya un hecho filosófico; lo es el problema que plantea, y que sirve para dar una orientación a las apariencias de ortodoxia que especialmente en la primera parte pueden asaltar a un lector que desconozca su trenzado doctrinal. Esa idea de Dios-en-el-hombre (*God in man*) que los evangelios nos descubren, «¿hasta qué punto puede decirse que sea una idea filosófica, válida para todos los hombres y para todas las religiones?» (p. II, c. I). Su respuesta será que «este misterio es enteramente natural; en modo alguno invención de una teosofía extravagante, sino tan sólo expresión poética de la aurora del espíritu en cada mente reflexiva». Si como filósofo aborda este misterio es porque posee un doble interés: «conocer a Cristo como una importante figura legendaria de la historia de la religión y del

arte y como un símbolo de los sublimes misterios morales y ontológicos que personifica» (p. I, c. 1 y 7).

Apunta problemas de verdadera profundidad

Así, no es de extrañar que sobre un concepto totalmente naturalista de la inspiración bíblica, igual en valor a la del enamorado que canta endechas a su novia, o a la de Homero, los Upanishads o el Korán, y después de pasar revista a los evangelios como fuentes de la «idea de Cristo», considere sucesivamente todos los aspectos más importantes de su personalidad en lo que tienen de reveladores del misterio de la humanización de la divinidad. Si no fuera porque nos ha afirmado que «es un contrasentido filosófico preguntar por la verdad de la inspiración o de la religión, y por la historicidad de los evangelios», creería uno que Santayana ha querido darnos un libro para lectura espiritual. No es que todo lo que dice sea exegéticamente exacto, mas apunta problemas de verdadera profundidad e indica sugerencias que podrán ser aprovechadas por el mejor escriturista. Los milagros y las parábolas, las profecías, los preceptos y las oraciones de Cristo, su pasión y su vida gloriosa adquieren una transparencia maravillosa, como perfumada en una profundidad de intuiciones y una limpidez de expresión incomparables.

Sin duda, un teólogo medianamente competente puede descubrir páginas enteras que le imponen, al menos, una prudente reserva. Mas Santayana da la impresión de conocer perfectamente la doctrina católica, y cuando la expone tergiversada debe atribuirse a la influencia premeditada de sus propios principios filosóficos, como él mismo advierte oportunamente.

Así, además del concepto herético de inspiración, su crítica del evangelio de Juan y su concepto no substancial del Verbo, el concepto de creación, las interpretaciones del misterio trinitario, etc. En la comparación que tantas veces establece entre la unión del Verbo y la humanidad de Cristo, y del cuerpo y el alma del hombre, no se da

cuenta de la diferencia radical, que dio lugar a la controversia nestoriana por ser mal entendida.

Interpretación psicológica de Cristo

Santayana se atiene más bien en todo el libro a dar una interpretación psicológica de la «doble vida» de Cristo, de su doble intimidad, de la soledad de la naturaleza humana embebida en la absorbente personalidad del Verbo, tema teológico de tanta actualidad en las obras de Scheeben, Parente, Guardini: habrá que «reducir a *armonía moral* esos dos mundos que, realizados en una sola persona, pueden llegar a rivalizar» (p. I, c. 2).

Santayana ha usado un método que pocas veces se adopta en los tratados de teología: aplicar la idea de Dios-en-el-hombre para ir midiendo la parcial, progresiva, alternativa epifanía de la divinidad y la humanidad en las acciones y las palabras de Cristo. Y siempre, en las preciosas observaciones sobre la capacidad de este o aquel hecho para descubrirnos con más claridad esta idea «trágica y simbólica», el testimonio de que hay que seguir la letra de los evangelios como expresión de la auténtica fe de la Iglesia; y la defensa valiente de la personalidad humanísima y comprensiva del Verbo que se hizo carne: «nada gana el hombre con que le demos una moral demasiado sublime si deja de ser humana»; nadie puede disgustar a Cristo por ser hombre; Él lo fue, y así el amor se nos ha convertido en caridad y en misericordia; Cristo ha experimentado nuestra vida humana —no como el Dios del Sinaí—, y, por eso, debemos confiar *en* la sabia prudencia de sus mandatos; Cristo es «más radicalmente humano que todo lo que nosotros tenemos coraje de ser».

El libro de Santayana sólo puede entenderse perfectamente en la segunda parte. Para tomar la idea de Dios-en-el-hombre como filosófica, o sea, simbólica, y hacerla válida para todas las religiones y aplicable al misterio humano, habrá que despojarla de los detalles que ha ido adquiriendo en su contacto con la mentalidad de los evangelistas y de la Iglesia; habrá que situar en una perspectiva sin

prejuicios las mismas ideas de Dios y de hombre, de Dios y de alma que constituyen los términos de la relación. Por lo cual, esta segunda parte del ensayo, si filosóficamente de grandísimo interés, es, teológicamente hablando, una perfecta herejía.

Santayana irá deduciendo que la idea del monoteísmo —*monarchical theism*— se debe a influencias judías, ancestrales y míticas que no se han sustraído al impulso natural de personificar nuestra relación dinámica con los poderes ocultos que dominan nuestra vida; la idea de un alma sustancial, hecha espíritu por influjo de Platón, es una personificación innecesaria de lo que él llama «espíritu», pero que no es sino una función material de la *psyque*. Todo queda reducido a puro símbolo. La misma idea de Dios-en-el-hombre o del Verbo encarnado es un mito realizado por las primeras generaciones cristianas para representar nuestros anhelos de evasión. Los conceptos y realidades cristianas de Dios, alma, Iglesia, sacramentos, sacrificio, pasión, encarnación, salvación, cielo, infierno, quedan relegados a representar el misterio moral del hombre, destituidos de toda otra realidad. La teoría del mito como esencia de la religión, expuesta por primera vez en *Interpretations of Poetry and Religion* y en *The Life of Reason* ha alcanzado sus últimas consecuencias. Entrelazada con conceptos fundamentales de sus *Realms of Being* (con lo que se demuestra la unidad de su filosofía, tan discutida por algunos críticos americanos un tanto miopes), ha llegado a concretarse, a hacerse más comprensible, por estar ejemplificada, en este hermoso ensayo crítico sobre *La idea de Cristo*, cuya finalidad, en definitiva, no es sino esta: el intento de proporcionar una base original, fáctica, naturalista, al concepto cristiano de sobrenatural, que Santayana define como «el ideal hipostatizado». En consecuencia, ¿puede preguntarse siquiera si es ortodoxa la interpretación santayana de la idea de Cristo?²

Culminación de su magna obra filosófica

Junto a esta mancha, su gran valor: culminación de una magna obra filosófica germinada en la soledad y que se debate todavía con

el desconocimiento de los mismos profesionales. Santayana habrá tenido la desgracia, hablando en cristiano, de no haber encontrado la verdad; pero podría conservar el orgullo, hablando en pagano, orgullo humano, demasiado humano, de no haber pecado contra la luz, contra su propia luz.

Narra su amigo Paul A. Schilpp, en uno de los últimos números de *Saturday Review* (nov. 1952), que le dijo Santayana, en su última visita, lo agradecido que estaba a las «monjas azules», mas preocupado de que rezaran tanto por él. «Ya que es inútil que pidan que vaya al cielo, y como supongo que no rezan para que Dios me lleve al infierno, les he dicho que recen para que vaya al limbo». Ironía, es verdad, pero preocupación. Los que le han tratado de cerca saben muy bien que, lo mismo que su filosofía, Santayana escondía, en velos de fría serenidad, ciertas inquietudes personales. No se convirtió, quiso perder la amistad de seglares y sacerdotes españoles y americanos que alguna vez le hablaron de cosas serias, rehusó en los más críticos momentos toda ayuda espiritual. Para convertirse necesitaba olvidar, abdicar, orar, «volver a nacer». Y le pareció ya demasiado tarde. Quizá se le exigía demasiado.

Un Cristo-idea, no un Cristo vivo

Y así, este «Cristo» de Jorge Santayana, bello y desconcertante, deslumbrador y atractivo, poético y simbólico, pero aleccionador, es un Cristo frío, un Cristo vacío, un Cristo que no inspira amor, debiendo ser un *Verbum inspirans amorem*. Un Cristo, por paradoja de ser Dios-en-el-hombre, demasiado celestial, demasiado inaprehensible, que no nos interesa para enseñarnos la luz ni para darnos una orientación oportuna. Un Cristo-idea, no un Cristo-camino, verdad y vida. También Unamuno era heterodoxo, cosa que ya no se puede negar. Pero, al menos, don Miguel supo hacer mucho bien, a pesar de la niebla y la humareda: fue valiente para dar la cara en tiempos en que ningún seglar hablaba de Dios, y dijo que amaba a Cristo, un Cristo suyo, de su propia luz, también, pero lo amaba, y

esa era ya más de la mitad del camino. El Cristo de Santayana no es un Cristo de salvación. Es un Cristo irritante. Al menos con los racionalistas se puede dialogar, porque hay algo que niegan; pero con un humanista, para el que todas las ideas son símbolos, no cabe una conversación seria, como los que de todo hacen ironías a pesar de su educación y su proverbial afabilidad. El Cristo de Santayana es una mera curiosidad intelectual. Su mayor defecto consiste en ser un Cristo que no arrebatara.

Roma, mayo, 1953.

NOTAS

¹ SANTAYANA, J., *The Idea of Christ in the Gospel, or God in Man. A Critical Essay*, New York, Charles Scribner's Sons, 1946. Hay una traducción en venta en España de Demetrio Núñez, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1947. El no disponer de ningún ejemplar de la edición en español nos obliga a citar traduciendo del original.

² Una relación más directa de estos problemas, por ejemplo, si el Cristo de Santayana es modernista, y su más estrecha dependencia de sus presupuestos filosóficos, serán estudiados en otro trabajo próximo a aparecer.