

limbo

Núm. 42, 2022, pp. 93-102

ISSN: 0210-1602

Aquella sonrisa de Santayana

ÁNGEL MANUEL FAERNA

George Santayana, *Ensayos filosóficos*. Prólogo de José Beltrán Llavador. Edición de Daniel Moreno Moreno. Oviedo, Krk Ediciones, 2021. 438 páginas.

Tanto el título de este libro como su número de páginas podrían hacer creer que nos hallamos ante un grueso volumen, de ensayos extensos o, si no, muy numerosos. Pero en realidad se trata de un tomito ligero y manejable, de caja pequeña y tipos grandes, que se lee muy gratamente y casi en un suspiro. Tampoco las piezas que incluye son todas ellas «ensayos», si por tal cosa se entiende —un tanto contradictoriamente— composiciones muy trabadas en las que un asunto se persigue o se recorre en sus múltiples pliegues. Al contrario, y en esto los textos compilados hacen más honor a la naturaleza auténtica de lo ensayístico, en la mayoría de ellos la escritura es desenvuelta, el discurso sobrevuela los temas posando el interés aquí o allá a su libre dictado, y, sobre todo, trasluce sin ambages la autoría personal e idiosincrásica, aunque sin caer nunca en la arbitrariedad ni, mucho menos, en la irrelevancia.

Leídos sin el trasfondo de las obras mayores de Santayana, estos *Ensayos filosóficos* pueden parecer a veces demasiado abocetados para dibujar todavía una filosofía (salvo textos tan logrados como «Religión última» o «Algunos significados de la palabra “es”», que, por significación y profundidad, cuentan como obras mayores pese a su corta extensión). Otros sonarán demasiado circunstanciales para incluirse en el género, pues se trata de simples reseñas. Ahora

bien, unidos al conjunto del corpus santayaniano son como fogonazos que anticipan o prolongan (dependiendo de la fecha, pues la selección abarca desde escritos tempranos a póstumos) una filosofía madura y completa. De ahí que no sea este un libro que hable por sí solo, si se me permite decirlo así. Los lectores que ya conozcan la filosofía de Santayana se encontrarán volviendo a las mismas iluminaciones y oscuridades que hubieran podido asaltarles al estudiarla en sus exposiciones más ambiciosas, sin que estos opúsculos les lleven a desdecirse en lo más mínimo de las primeras ni a encontrar inesperadas soluciones a las segundas. Por su parte, quienes lean aquí a Santayana por primera vez, o en todo caso no dispongan del cuadro completo, sabrán detectar en los hilos aparentemente sueltos de esta antología la presencia de una urdimbre que discurre compacta entre ellos, lo bastante incisiva y poco convencional como para justificar zambullidas ulteriores y más largas. Por suerte, eso es algo que el lector en lengua castellana puede hacer cada vez con mayor facilidad gracias al impagable trabajo que ha venido realizando durante años Daniel Moreno, editor y traductor del volumen; también José Beltrán, que lo prologa, y el propio sello Krk, que ha acogido a Santayana repetidas veces. Es a esa luz, la de una empresa sostenida en el tiempo para construir un corpus santayaniano en español, como realmente adquiere sentido la publicación de estos *Ensayos filosóficos*, que de otra forma parecerían vislumbres momentáneas de un paisaje en su mayor parte oculto.

Los textos se presentan agrupados en dos secciones: «Del conocimiento a la realidad y viceversa», que incluye ocho piezas, y «En la estela de Hermes. Reseñas», que contiene seis. Respecto de la primera, se aplica lo dicho antes: ahí se reencontrará uno (o se familiarizará por primera vez) con las vigas maestras del sistema de filosofía que Santayana planificó en *Escepticismo y fe animal* (1923) y edificó luego, planta por planta, en *Los reinos del ser* (1927-1940). De los textos escogidos, solo uno («Los dos idealismos. Un diálogo en el limbo», 1902) data del periodo anterior en su obra, es decir, el que desembocaba en los cinco volúmenes de *La vida de la razón* (1905-

1906), cuando su materialismo filosófico no había cuajado todavía en una sistematización de categorías ontológicas derivadas de la interpretación naturalista, instrumentalista y pragmática que desde un principio había aplicado a las facultades de la razón y el conocimiento. En este sentido, la lectura (o relectura) del ensayo «Conocimiento literal y conocimiento simbólico» (1918), el más extenso de este primer bloque y de todo el libro, resulta idónea para captar esa transición interna que aparece plenamente consumada en el que le sigue, el ya mencionado «Algunos significados de la palabra “es”» (1924) y que fue concebido por el propio Santayana como presentación para *Los reinos del ser*.

Dos cosas quedan claras al revisar esta suerte de sinopsis que proporciona la primera sección. Una es que la filosofía de Santayana tiene raigambre epistemológica, siquiera sea en el orden genético; no por casualidad Daniel Moreno la pone bajo el epígrafe «Del conocimiento a la realidad y viceversa», porque, pese a lo que pudiera parecer, el «viceversa» no invalida el hecho de que el movimiento desde el conocimiento a la realidad ha de venir *antes* del que nos llevará después de vuelta desde esta última al conocimiento (y a su carácter irremediamente simbólico e ilusorio). En este bucle acechan, a mi modo de ver, algunas de las oscuridades más intrigantes, pero a la vez más fértiles, que se pueden aprender del Santayana filósofo, y digo «aprender» porque un pensador no es más importante por los problemas que resuelve (a la postre suelen ser pocos) que por los que ayuda a ubicar de modo más nítido, incluso a su pesar. El problema en juego aquí no es tanto cómo, sino desde dónde trazar las rutas de ida y vuelta entre la realidad y su conocimiento, qué clase de *perspectiva* nos es dado adoptar como intérpretes de nuestra propia peripecia en lo existente. Por supuesto, ese es el nudo gordiano de las epistemologías modernas, pero es también el cruce de caminos del que arrancarán los naturalismos que aún hoy intentan cortarlo, y pocos filósofos como Santayana localizaron con tan clara conciencia el nudo ni le asestaron un tajo tan violento, aunque a algunos pueda no parecernos del todo limpio. Como muy bien re-

sume Moreno en su introducción (págs. 36-37), Santayana denunció el pecado de orgullo que pesa sobre todos los sistemas de filosofía «porque confunden la gramática, el lenguaje, la lógica o la moral con la estructura sustancial de las cosas», y a la vez puso el suyo propio a cubierto de esa tentación mediante un voto de modestia: el de reconocer que «expresa preferencias personales mostradas con claridad y que no se toman por más de lo que son». La dificultad estriba, empero, en cómo evitar el aire de paradoja que planea sobre la suma de ambos movimientos: si distinguir entre el discurso humano y «la estructura sustancial de las cosas» es vital para desenmascarar la soberbia del filósofo y curarlo de la herejía de sus sistemas, entonces la distinción misma, a su vez vital en el sistema de Santayana, difícilmente será solo una preferencia personal, una simple perspectiva más. Cuando, en el arranque de *Escepticismo y fe animal*, Santayana decía compartir la sonrisa del lector ante el anuncio que hacía de presentarle «otro sistema de filosofía más», es lícito preguntarse si esa sonrisa suya era totalmente franca, o si no sería más bien la máscara irónica que él eligió para disfrazar su propia herejía.¹

La segunda nota que destaca en este conjunto de textos es la permanente diatriba de Santayana contra el idealismo, algo que hoy puede confundir un poco si se olvida hasta qué punto el idealismo especulativo era la filosofía triunfante en Estados Unidos y Europa (incluida Gran Bretaña) por la época en que él estudiaba y cuando empezaba a hacer sus propias y más decisivas elecciones filosóficas. Elecciones diametralmente opuestas a las de los idealistas, pese al lenguaje en que vienen expresadas: esencias, espíritu, religión, conciencia... La razón por la que el materialismo de Santayana a muchos no se lo parece —o les parece un materialismo impregnado de «inmaterialidades» por los cuatro costados— es que entendía mejor el idealismo que muchos sedicentes materialistas, y sabía que un materialismo grosero no hace sino reincidir en la misma fantasía (la confusión de la materia con sus símbolos, con su idea), pero con el agravante de renunciar además a la posibilidad de celebrar el mundo.² Un mundo sin un espíritu capaz de celebrarlo deja fuera nuestra

naturaleza material y biológica, cuyas urgencias son el sustrato mismo de todo eso que, desde el «espíritu» o como queramos llamarlo, damos en considerar bienes. Como dirá en «Religión última», «la razón será la *differentia* del ser humano, pero es seguro que no es su esencia. Su esencia, a lo sumo, es la animalidad cualificada por la razón. La misma vida del espíritu surge desde atoladeros animales: actúa imprimiendo cierta perspectiva sobre los sucesos y una urgencia moral propia de una criatura particular o de un interés particular» (pág. 202). Una teoría filosófica que no se hiciera cargo del «reino del espíritu» (lo que no implica en absoluto postularlo como entidad sustancial) versaría sobre un mundo radicalmente opaco, una especie de agujero negro que no emite radiación alguna, y entonces la existencia misma de esa teoría desmentiría por sí sola tal mundo, pues toda teoría es una cierta irradiación del objeto que examina, y aspira a ser verdadera: ese es su «bien», su modo de celebrar o degustar (intelectualmente en este caso) el mundo por el que se interesa. Como se ve, en este punto la paradoja opera a favor de Santayana: el materialismo que no percibe la intuición correcta del idealismo, y no sabe expresarla en un lenguaje menos fantasioso y egotista (como, de manera muy distinta, también hizo Marx con el idealismo de Hegel), cae en el mismo error del escéptico que afirma saber que nada puede saberse. Esa intuición correcta viene a ser que no está entre nuestras posibilidades el dejar de proyectar la luz del ideal sobre todo lo que nos afecta y zarandea en el «reino de la materia», por el que nos movemos a ciegas. Así, el materialista sensato no debería ser irreligioso, del mismo modo que el escéptico sensato no debe abjurar de su fe animal, en ambos casos sin perder nunca de vista que tratan con ilusiones. No celebramos el mundo por lo que es, sino por las aspiraciones que nos permite imaginar —y, a veces, incluso cumplir— dentro de él: «en tanto que cualesquiera de esas metas de la vida queden definidas o alcanzadas en algún lugar, aunque sea solamente en la fantasía profética, se harán gloriosas o se harán bellas, y el espíritu en nosotros necesariamente las adorará, no solamente lo glorioso problemático ni las perfecciones efímeras de este mundo,

sino más bien la perfección deseada, la belleza eterna, que yace sellada en el corazón de todo lo vivo» (págs. 211-212). Tal sería la religión última (definitiva, suprema) de «un espíritu completamente libre y desilusionado» (pág. 187), que es justo lo que Santayana aspiró a ser.

Aunque todos estos temas pertenecen al repertorio característico del pensamiento santayaniano, que se movía a sus anchas en el plano intemporal del filosofar clásico, hay también textos en la primera sección que, más en línea con las reseñas de la segunda, atestiguan la estrecha atención que Santayana prestó siempre a su actualidad cultural —ya fuera filosófica, científica, artística o literaria—, a los «vientos de doctrina» que soplaban a su alrededor, y no puede negarse que los suyos fueron tiempos particularmente ventosos. Es el caso del opúsculo «Revoluciones en la ciencia» (1927), en que se ocupa de la teoría de la relatividad y de la nueva física. Como es lógico, no se le pasan por alto las confluencias entre el efecto adverso de ese cambio teórico para el realismo científico más ingenuo y su propia crítica epistemológica al «conocimiento literal» (al representacionismo, diríamos hoy). No por certero, el comentario es menos previsible ni fue menos repetido por otras filosofías del momento. En cambio, donde Santayana muestra su verdadero genio, su formidable capacidad para separarse del plano corto y ventear el signo profundo de las cosas, es en su lectura de lo que tal *cambio de paradigma* habría de suponer para nuestra comprensión de la ciencia misma. Uso la conocida (y manoseada) expresión kuhniana a sabiendas, porque «Revoluciones en la ciencia» anticipa con pasmosa clarividencia la intencionalidad semántica con que mucho después hablará Thomas Kuhn de «revoluciones científicas». Dice Santayana que la de Einstein tiene un «resultado paradójico» (¡siempre las paradojas!), y es «que los métodos de la ciencia son opcionales, como lenguajes o formas de notación diversas. Una puede ser más conveniente o sutil que otra, en función del lugar, sentidos, intereses y alcance del explorador; una reforma en la ciencia puede volver anticuadas las teorías antiguas, como la costumbre de llevar togas, o de ir desnudo, pero no puede hacerlas falsas, o verdaderas en

sí mismas» (pág. 176). Positivistas tempranos y mentores de Einstein, como Karl Pearson o Ernst Mach, ya venían diciendo algo parecido, pero lo hacían centrándose en lo que eso significaba para el estatuto de la ciencia presente, no tanto para la del *pasado*. Es decir, la preocupación para ellos seguía siendo qué vínculo con la verdad pueden aspirar a tener los conocimientos que consideramos fiables, comprobados, «científicos»; por eso, la discusión positivista posterior enfrentará a verificacionistas y falsacionistas en un debate puramente lógico y metodológico. Sin embargo, el énfasis de Santayana (y el de Kuhn) recae en la historia, en lo que no damos *ya* por conocimiento y que, sin embargo, no está por ello más lejos ni más cerca de «la verdad» que lo que sabemos hoy. Hablando con precisión, el verdadero efecto de la obra de Kuhn —y de sus precedentes, como Koyré— fue transformar de raíz la historiografía de la ciencia, no su lógica o su metodología, y no es aventurado pensar que a Santayana el giro no le habría tomado por sorpresa.

Ese giro se suele calificar de «historicista», y con alguna razón, pero se equivocaría quien pensara en Santayana como un filósofo dispuesto a entronizar el «ser histórico» en detrimento del ser a secas: su ontología se lo impedía, y ya he sugerido que el viaje que emprendió de regreso desde la realidad al conocimiento quizá no fuera enteramente congruente con las constricciones epistemológicas que le imponía su punto de partida, o lo fuera de un modo que solo se deja interpretar en clave irónica. De ahí el acierto del editor al incluir entre las reseñas de la segunda sección la que Santayana dedicó a *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler, porque permite cotejar sus opiniones en materia de ciencias físicas y naturales con las que le merecía una posible ciencia histórica. Aquí el dictamen es taxativo: «la verdad real es eterna: uno puede alejarse de ella o acercársele, pero no puede ni construirla ni reconstruirla» («Spengler», pág. 418). Por consiguiente, las reconstrucciones del pasado que lo presentan como dotado de un sentido para nosotros —y aquí da exactamente igual que sean las spenglerianas, que Santayana bautiza malvadamente como «botánica política», o cuales-

quiera otras, pues esa es la definición misma de la escritura histórica— son mero subjetivismo romántico: «como los poetas épicos y trágicos de Grecia, podemos transportar nuestras pasiones al irrevocable pasado y dotarlas en ese distante marco de una expresión más noble» (pág. 425), ... pero —aquí el lector tiene fácil completar la frase— *nada más*.

Que la verdad real sea «eterna» y que el pasado sea «irrevocable» son dos modos equivalentes de poner al ser fuera del tiempo y a la verdad fuera del conocimiento, el cual no es nunca irrevocable ni eterno. El pasado solo puede volver como discurso (gramática, lenguaje, lógica, moral), que ya sabemos que no se debe confundir con la estructura sustancial de las cosas. Ahora bien, ¿qué significaría la expresión «estructura sustancial de las cosas» aplicada a la historia? Para Santayana, seguramente lo mismo que cuando se aplica a los procesos naturales que la física intenta vanamente estabular en sus teorías: un modo de ser y de haber sido que resiste cualquier descripción porque solo es idéntico a sí mismo, solo es lo que es o lo que fue, irreductiblemente. Pero, mientras que la pretensión del científico natural podría ser replicar en su teoría el modo de ser intrínseco de las cosas, y esa pretensión se puede denunciar plausiblemente por ingenua, la del historiador no es en ningún caso hacer que lo que fue vuelva a ser ahora, sino justamente construirlo y reconstruirlo con palabras. Aunque alguien puede llegar a confundir las metáforas de la física (si convenimos en que son solo metáforas) con el ser literal, nadie confunde un relato del pasado con el pasado mismo sucediendo de nuevo. Entonces, ¿qué «verdad real» es esa que nuestro subjetivismo romántico olvida o ignora?, ¿qué *más* podría ser el conocimiento de lo pasado sino su narración presente, ni eterna ni irrevocable?

Si se hace abstracción del entramado ontológico subyacente, los comentarios de Santayana al tratado de Spengler hoy podrían ser suscritos por cualquier filósofo de la historia de la nueva escuela, pues inciden con toda agudeza en la índole intrínsecamente narrativa y reconstructiva del saber histórico, que lo vuelve inagotable por

definición. Pero, precisamente por eso, también nos ponen —más claramente aún que en el caso de sus comentarios a Einstein— ante el interrogante capital: ¿qué necesidad tenemos de preservar el entramado? Ya se ocuparan del conocimiento natural o del histórico, los análisis de Santayana apuntaron siempre en la dirección de señalar cuánto hay de humano, de literario y de opcional —cuánto hay de *perspectiva*— en nuestras «verdades», dirección que buena parte de la filosofía posterior seguiría luego y que hace que esos análisis ahora nos parezcan proféticos. Pero él nunca quiso detenerse ahí, aun sabiendo que nadaba a contracorriente: «no puedo evitar ver que las perspectivas no pueden ser el objeto último de la ciencia, ni en la lógica ni en la génesis natural, puesto que se debe presuponer desde el principio una pluralidad de puntos de vista, comparables de algún modo, así como principios comunes de proyección y puntos ulteriores de contacto o coincidencia. Tales presupuestos, que deben continuar hasta el fin, suponen contar con un sistema absoluto de la naturaleza detrás de todos los sistemas relativos de la ciencia» («Revoluciones en la ciencia», págs. 181-182). Unos encontrarán persuasivo este argumento, otros verán en él solo una perspectiva más. Como empecé diciendo, me temo que aquella sonrisa de Santayana seguirá gravitando enigmática sobre unos y otros después de recorrer estos ensayos, y no está mal que así sea.

*Departamento de filosofía, antropología, sociología y estética
Facultad de Humanidades
Universidad de Castilla-La Mancha
E-mail: Angel.Faerna@uclm.es*

NOTAS

¹ Por cierto, fue el propio Santayana quien puso sobre aviso de la importancia que podía tener una simple sonrisa: en su caso, una que Platón le atribuye a Parménides (en el diálogo del mismo nombre) ante una réplica de su interlocutor, Sócrates. Lo que comentó Santayana en una carta —que «aquella sonrisa de Parménides me dio que pensar»— le sirvió luego a Lionel Trilling para titu-

lar una memorable reseña de la edición de Daniel Cory de la correspondencia del filósofo [cf. Trilling (2010)]. Como es obvio, el título de la presente reseña se inspira en la de Trilling. Él también habla allí de una «sonrisa de Santayana», que le parece tan elocuente como la de Parménides, y aunque no sea exactamente la misma que yo menciono, podrían guardar alguna relación.

² Ya que acabo de referirme a Trilling, no estará de más citar otra razón que él detectaba: «parece que le resultó muy difícil convencer a la gente de que era de verdad un materialista. [...] Uno de los motivos de esa resistencia es que no esperamos que los materialistas redacten en una prosa tan trabajada, exquisita y, a veces, demasiado exquisita; no esperamos sutileza y vivacidad, sin duda porque suponemos que los materialistas deben participar de la opaca densidad de la «materia»; no esperamos que valoren en mucho la poesía y las ficciones, en particular las religiosas» [Trilling (2010), p. 78]. Aunque sea una razón de orden estilístico más que filosófico, la fusión de ideas y estilo nunca es asunto desdenable, y menos aún en un escritor como Santayana. Por lo demás, recordemos que una de las cumbres del materialismo filosófico, *De rerum natura*, es un poema, y que la admiración de Santayana por Lucrecio era ilimitada.

REFERENCIAS

- TRILLING, L. (2010). «Aquella sonrisa de Parménides me dio que pensar» (1956), traducción y notas de Ángel M. Faerna, *Limbo* 30 (2010), pp. 71-88.