

## Ávila en el modernismo filosófico de Santayana

JOSÉ LUIS ABELLÁN

El caso de George Santayana —así firmó siempre sus escritos el que fuera por nacimiento Jorge Ruíz de Santayana—, presenta una problemática de singular dificultad al historiador de la filosofía que pretende enmarcar su obra y su figura. Si, por un lado, mantuvo siempre la fidelidad a sus orígenes, conservando hasta el último día de su vida la ciudadanía española, por otro, es evidente que toda su obra está escrita en inglés y surgió de un fecundo diálogo con sus colegas y maestros de la Universidad de Harvard: William James, Josiah Royce, G. H. Palmer y Baker Brownell. El mismo llega a decir que Harvard fue el lugar «más familiar para mí, después de Avila»<sup>1</sup>, pero lo que más desorienta es su falta de arraigo en ninguna parte. Tras su infancia y primeros años en Avila, pasó los años fundamentales de su educación en Boston, donde se inició también como profesor, pero a partir de 1912 estuvo errante por el mundo europeo y otros países mediterráneos, hasta anclar en Roma, donde vivirá los últimos treinta y dos años finales de su vida. Este conjunto de circunstancias ha hecho que se le llame «filósofo errante»<sup>2</sup> y que hasta él mismo se considerase un peregrino en el mundo. Sin embargo sorprende que en medio de ese carácter errabundo mantenga una afinidad sentimental y espiritual con Avila, incluso más allá del período que residieron allí miembros de su familia. Ahí creo yo que reside uno de los secretos de su filosofía como trataremos de demostrar aquí.

Sobre el carácter errático e itinerante de su figura no puede haber ninguna duda. Todos sus biógrafos insisten en ello. Luis Farré que lo estudió con simpatía dice:

<sup>1</sup> G. Santayana: *Personas y lugares*. Edit. Sudamericana. Buenos Aires, 1944, p. 265.

<sup>2</sup> Ignacio Izuzquiza: *George Santayana o la ironía de la materia*. Anthropos. Barcelona, 1989; véase todo el capítulo I de este libro, pp. 23-66.

Santayana se nos presenta, al primer encuentro, como un desarraigado. Siguió la regla, a sabiendas o no, de no comportarse como si fuera planta de un clima y de una tierra que le dieron el ser. De continuo se encuentra extrañamente ubicado en el mundo. Aquello que le rodea, en casi todos los instantes de su existencia, no guarda con él una relación de comprensible causalidad. Parecería rehuir explicables radicaciones (...). Se comporta como un extraño, pues son muy pocas las cosas que le afectan y entusiasman (...). Especulativo, analítico, utilizando el instrumento de una tersa prosa, hace desfilar ante la mente del lector el helado acontecer de la existencia (...). Su espíritu se llenaba de nuevos acontecimientos y experiencias; pero todo ello nos parece ingente erudición que se agita en el aire, carente de raíces. Santayana no coexiona las culturas estudiadas y observadas con algo que él sea; las contempla desde afuera, desde una vacuidad inconfesada que es él mismo. Le falta un punto de apoyo que lo relacione con lo extraño o impele a rechazarlo. Siempre el espectador, que no quiere complicarse<sup>3</sup>.

Pero el mismo autor que hace esta caracterización, añade un poco más adelante: «*El hombre, por más que pretenda negarlo, pertenece a su tiempo y a su espacio. Ni aún el filósofo, ávido de imparcialidad e indiferencia, puede renunciar a su singularidad y contingencia*»<sup>4</sup>. Es en ese tiempo y en ese espacio al que ningún hombre puede renunciar donde la ciudad de Avila cobra todo el relieve simbólico que alcanza en su pensamiento, pero para llegar a esta conclusión final de nuestro estudio es necesario antes hacer un largo recorrido.

Aunque Santayana nació y se educó en el siglo pasado, toda su vida profesional se va a desarrollar durante la primera mitad del siglo xx. Vivió con toda intensidad la «crisis de *fin de siglo*», con sus trágicas consecuencias, que no pudieron por menos de hacerle meditar muy seriamente. Muy pocos biógrafos se han detenido en el hecho de que vivió las dos grandes guerras mundiales en países contendientes: la I, la llamada entonces Gran Guerra, en Inglaterra; y la II Guerra Mundial en Italia, en el convento Hospital de las Hermanas Azules, en que se había refugiado desde 1939, cuando ya había decidido pasar el resto de sus días en Roma. Sin duda el hecho de que su propio país natal hubiese de enfrentarse a una dramática guerra civil en los años anteriores tuvo también que afectarle seriamente. En estas circunstancias, no sorprende demasiado que tratase de mantener la actitud de un estoico, por más que aquellos acontecimientos le obligasen a reflexionar sobre la situación filosófica del mundo occidental. Analizada desde esta perspectiva, creo que su posición intelectual cobra un claro e inusitado relieve.

Una vez que hemos situado a Santayana en las coordenadas filosóficas de su tiempo, dentro de la profunda transformación que aquellas implican y que

<sup>3</sup> Luis Farré: *Vida y pensamiento de Jorge Santayana*. Buenos Aires, 1953, pp. 93,94 y 95.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 97.

verá prolongarse a lo largo de toda su vida, la tarea de comprensión se nos allana considerablemente. Es en esa inserción dentro de la «crisis» donde encontramos pleno sentido a lo que hemos llamado el modernismo filosófico de Santayana, entendiendo por éste un movimiento que ofrece algunos matices de diferencia con el habitualmente conocido como modernismo religioso.

En mi opinión, el modernismo es un profundo cambio de sensibilidad que implica un nuevo modo de pensar producido en torno al cambio de siglo y que penetró sutil y progresivamente en los más variados ámbitos del pensamiento europeo con una gran coherencia interna —a pesar de sus diferencias teológicas, religiosas, literarias o estéticas—, provenientes de un fondo filosófico común. Todo modernismo coincide por eso en «*la postura antitradicional, en la sustitución de los dogmas por los actos de sinceridad interior, en la predicación de un agnosticismo, en la valoración de las formas intuitivas por encima de las racionales, en el culto al misterio como campo de la intimidad efusiva*»<sup>5</sup>. Esas coincidencias revelan el fondo filosófico común en el que, tratando de armonizar ciencia y religión, desaparece toda revelación sobrenatural y se afirma una inspiración universal que trata de desarrollar un sentimiento estético del misterio, vinculado a lo religioso. Pedro Salinas describe la situación en estos términos:

Desde 1885 hasta el final de siglo, malestar y presagios de mudanza se dibujan sobre la aparente unanimidad estética del realismo. Apunta un cansancio de la visión positivista de lo humano; se escrutan los horizontes, inquiriendo luces<sup>6</sup>.

En el plano filosófico esa reacción supone el triunfo del antipositivismo, en distintas modalidades: vitalismo, en Nietzsche; voluntarismo, en Schopenhauer; «*élan vital*», en Bergson...

El problema de base que subyace a la reacción modernista contra el positivismo hay que situarlo en el conflicto ciencia-religión. El hecho es que las ciencias físico-naturales habían sufrido un gran desarrollo durante la segunda mitad del siglo XIX, y que ese desarrollo, con su secuela de inventos y avances tecnológicos, tenía como base una concepción positivista de la ciencia, de la que desaparecería toda consideración que no fuesen los datos constatables por la experiencia y la observación. Los espíritus religiosos sintieron el planteamiento como una agresión, a través de teorías científicas como el evolucionismo darwiniano que se interpretó como un ataque a la creación del hombre por Dios o de la necesidad de verificar empíricamente mediante la arqueología las referencias urbanas y arquitectónicas de la historia bíblica, lo que era un desafuero contra la revelación sagrada.

<sup>5</sup> Guillermo Díaz-Plaja: *Modernismo frente a Noventa y ocho*. Madrid, 1966, p.11.

<sup>6</sup> Pedro Salinas: *Ensayos de literatura hispánica*. Madrid, 1967, p. 290.

En estas coordenadas de la reacción modernista contra el positivismo hay que situar la filosofía y la obra de Santayana, en la medida en que pretende compaginar ciencia y religión. No olvidemos que él era acérrimo defensor de la ciencia, que consideraba como la más alta manifestación del conocimiento humano, hasta el punto de considerar que ese era el ideal de la filosofía: desembocar en un conocimiento científico de la naturaleza, muy especialmente a través de la física y la biología, puesto que la naturaleza puede reducirse a materia. En este sentido, toda su obra es expresión de la «crisis» de *fin de siglo*, que pretende superar por la vía estética, como luego veremos.

Antes de pasar a ello, veamos lo que Santayana entiende por materialismo, puesto que ése es el nombre que invoca para su filosofía. Un materialismo que, no sólo no tiene nada que ver con el positivismo, sino que constituye una reacción contra el mismo, puesto que en él, el materialismo es perfectamente conciliable con los valores ideales y espirituales más altos. La materia es para Santayana un elemento biológico primario afirmado por lo que él llama la «fe animal», pero abierto siempre a otros ámbitos entitativos no materiales, que requieren en su caso un tratamiento específico: el espíritu, la esencia y la verdad, que, junto con la materia, constituyen los «reinos del ser». Aunque reconoce, pues, las limitaciones que a toda actividad espiritual impone su origen material, se halla muy lejos de asentarlos dogmáticamente; por el contrario, el sentido común, que es imperativo para Santayana, obliga a estar siempre abierto a toda posibilidad de conocimiento. Desde este punto de vista, la afirmación de la materia es una simple cuestión de honradez, y así lo considera el propio Santayana:

Respecto al reino de la materia —dice—, no propongo teorías, sino (...) que presuponemos hechos existentes acerca de los cuales nuestras afirmaciones pueden ser falsas o verdaderas (...). Afirmar este principio de realismo no es más que honradez. Tal confianza en la fe animal está encerrada en la acción y en el impulso a buscar, a describir o a hacer algo. Es la primera presuposición de la inteligencia y de la cordura, y cualquier escepticismo que la niegue, la afirma<sup>7</sup>.

La materia como «reino del ser» se define con los siguientes rasgos: 1) carácter subsistente o sustantivo, que la aleja de todo reduccionismo antropológico al estilo del humanismo clásico y de todo egotismo subjetivista al modo del idealismo alemán; 2) causa última de todas las cosas como principio de todo lo existente; 3) carácter sistemático, es decir, articulado por relaciones y conexiones que debe ser descubierto por la ciencia en cuanto conocimiento epistemológico privilegiado; y 4) carácter dinámico y transitivo que se traduce en una específica potencialidad y temporalidad de la materia, prestándole a la existencia su forma trágica.

<sup>7</sup> *Realms of Being*. New York, 1942, p. 681.

A pesar de privilegiar el valor epistemológico del conocimiento científico, Santayana es consciente de las limitaciones de la ciencia y de aquí la necesidad de impulsar la investigación simbólica del universo, basada en la imaginación. Esta es para él la facultad cognoscitiva fundamental y de ella emanan todas las demás funciones del conocimiento, que por la naturaleza misma de la imaginación tienen un carácter simbólico. El hecho proviene de la dimensión espiritual del hombre, definida como una expresión de la naturaleza que se observa a sí misma. Esta es la definición del hombre para Santayana: la naturaleza observándose a sí misma, y a esto es a lo que habitualmente llama «espíritu», cuya actividad inmediata es la captación de las esencias eternas; de aquí su estrecha vinculación con la religión. Espíritu y materia son realidades independientes, pues el espíritu, a pesar de tener su origen en la materia, es esencialmente inmaterial. Se genera así una relación entre ambas realidades muy difícil de entender, pues está llena de paradojas, connotaciones y conflictos, producto de la profunda interconexión entre ambas. Quizá para entender la relación entre ambas sea conveniente tener en cuenta lo que dice Izuzquiza: «Pienso que es necesario, para entender lo que Santayana propone, olvidar los rasgos habituales que rodean al concepto de espíritu, considerándolo como una figura poética, como un símbolo, y recordar siempre que el espíritu es, para Santayana, la misma naturaleza material en cuanto se observa a sí misma, en cuanto que alcanza un nivel de flexibilidad particular. Y así como hay una vida de la materia, haya también una vida del espíritu, caracterizada por la observación que la materia hace de sí misma»<sup>8</sup>.

En esta óptica es donde aparece el conflicto ciencia-religión como un caso particular del que existe entre materia y espíritu, lo que nos aclara el fondo modernista del pensamiento de Santayana; es cierto que rechaza el modernismo en cuanto a su interés por racionalizar el catolicismo tradicional, lo que considera una destrucción de su esencia más valiosa, pero al mismo tiempo le da una solución materialista y estética al conflicto, con lo que involuntariamente reintroduce su pensamiento en el clima modernista.

En cualquier caso, un entendimiento preciso de la postura religiosa de Santayana exige que captemos en su máxima profundidad el materialismo de fondo que le caracteriza, muy alejado de lo que se ha entendido por tal en las épocas recientes. Es un materialismo antipositivista y, en cierto modo, antimaterialista, puesto que acepta la existencia del espíritu. Para entenderlo habría que acercarse a los griegos, como él mismo hizo, muy especialmente a atomistas como Lucrecio; es sintomático que dedicara un largo estudio al segundo dentro del libro *Tres poetas filósofos* (1910), junto a Dante y a Goethe. Entendemos, desde luego, que sintonizara con Goethe tan admirador de la cultura griega, pero la referencia a Dante es más compleja, pues está relacionada con su peculiar modo de sentir y profesar el catolicismo, que para él

<sup>8</sup> Izuzquiza, o.c., p. 131.

resultaba perfectamente compatible con el paganismo; por eso se identificaba con los personajes del limbo, es decir, los paganos que, por ser anteriores a Cristo, no habían conocido la revelación. Y esa identificación llega hasta el punto de titular uno de sus libros de autobiografía intelectual más personales como *Diálogos en el limbo* (1925). En el primero de estos diálogos lleva precisamente la voz cantante Demócrito, que predica una *Locura normal* —así se titula el ensayo—, a sus interlocutores; consiste ésta en no ser contrario a la naturaleza, dentro de la cual hay siempre un grado de locura:

Renunciar de pronto a toda locura es perder de vista la verdad acerca de la locura, junto con todo el cómico tumulto de este mundo, que es maravillosamente fértil en comedia<sup>9</sup>.

En efecto, no se puede renunciar a toda locura, pues ésta es producto de la imaginación que resulta consustancial a la vida humana; así lo dice:

La creencia en lo imaginario y el deseo de lo imposible se llamarán justamente locura; pero se llamarán convencionalmente cuerdos aquellos hábitos e ideas que están sancionados por la tradición y que, cuando se siguen, no llevan directamente a la destrucción de sí mismo o de la propia patria. Esta cordura convencional es una *locura normal*, como la de las imágenes en nuestros sentidos, el amor en la juventud y la religión entre los pueblos<sup>10</sup>.

Esa prédica de la normalidad de la locura le lleva a concluir su discurso con estos términos:

Los filósofos son injustos con la locura del vulgo, y el vulgo con la de los locos y filósofos, sin ver qué plausible sustituto es el de la locura propia, porque cada uno se cree cuerdo a sí mismo —en lo cual, precisamente, resplandece su enegadora ilusión—. He querido hasta cierto punto apartar el misterio y el odio de este predicamento universal de los mortales, y mostrar que no es una anomalía. La locura es natural y, como todas las cosas naturales, se ama a sí misma, y a menudo, por su inocencia o por su significación, vive en armonía con el resto de la naturaleza; de lo contrario, por la acción que implica, encuentra su descanso en el castigo y la muerte<sup>11</sup>.

Desde el punto de vista así expresado, materialismo y naturalismo se confunden en Santayana, que viene a expresar su pensamiento en estos términos:

Por vivir en una época en que la fe humana se halla de nuevo en estado de disolución, he imitado a los escépticos griegos, llamando dudoso a todo

<sup>9</sup> G. Santayana: *Diálogos en el limbo*, p. 135.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

aquello que, a pesar del sentido común, puede ponerse en duda. Pero, dado que la vida y aun el razonamiento me obliga a evitar un escepticismo completo, he determinado no hacerlo en forma subrepticia o casual, parapetándome ignominiosamente tras un prejuicio u otro. Por el contrario he tomado francamente de la mano a la naturaleza, aceptando como una regla en mis especulaciones últimas la fe animal de la que vivo día tras día. Hay muchas opiniones que, aun cuestionables, son inevitables para un pensamiento que esté atento a las apariencias y exprese correctamente la acción. Estas opiniones naturales no están dispersas como las que los sofistas manipulaban en la discusión. Están superpuestas en un orden biológico, orden que constituye la estratificación de la vida de la razón. Al surgir de la intuición pasiva, accedo, por una vital necesidad constitucional, a la creencia en el razonamiento, en la experiencia, en la sustancia, en la verdad y en el espíritu. Todos estos objetos pueden, presumiblemente, ser ilusorios. Sin embargo, la creencia en ellos no se funda en una probabilidad anterior, sino que todos los juicios de probabilidad radican en ellos<sup>12</sup>.

Materialismo, paganismo, naturalismo, fe animal y escepticismo se confunden de tal manera en Santayana que vienen a identificarse con un catolicismo del que sólo conserva su valor estético, poniendo en práctica un principio de moral pragmática, que enuncia así:

*El deber de un auténtico moralista hubiera sido, más bien, distinguir, por entre esta perversa o turbia realidad, la parte digna de ser amada, por pequeña que fuese, eligiéndola de entre el remanente despreciable. Era el universo, en verdad, dinámico, fluente, pero este fluir fatal podía cuidar de sí mismo, y no era tan fluido como para que no hubiera la posibilidad de que formasen en él islotes de relativa permanencia, en los cuales naciera la belleza. Una de estas islas era la conformidad ascética, risco difícilmente habitable, del cual habían sido excluidas todas las pasiones y todas las actividades humanas. Los griegos, cuya ética deliberada era racional, no negaron jamás los dioses primitivos y el caos circundante, que acaso vuelva a la postre<sup>13</sup>.*

Confirma esta opinión en su libro de memorias *Persons and Places* (1941), donde confiesa que desde muy joven se daba cuenta, «al principio intuitivamente y pronto con toda claridad, basándose en la historia y en la psicología, de que la religión y todas esas filosofías eran invenciones. Todo ello estaba concebido y funcionaba hacia dentro, imaginativamente, por razones morales; yo mismo lo habría podido inventar, o ayudar a inventarlo, si me hubiera puesto a ello; y, si me hubiera creído inspirado, como todas las almas espirituales y religiosas, lo habría podido aceptar y ampliar con mi propia penetración»<sup>14</sup>. La conclusión, que para nosotros es central en nuestro trabajo,

<sup>12</sup> *Scepticism and animal faith*. New York, 1923, pp. 308-309.

<sup>13</sup> *Diálogos en el limbo*, p. 135.

<sup>14</sup> G. Santayana: *Personas y lugares*. Edit. Sudamericana. Buenos Aires, 1944, p. 123.

la extrae el propio Santayana unas líneas más abajo: «*En una palabra, yo era en teología y en filosofía, un modernista espontáneo*»<sup>15</sup>.

Sólo desde esta perspectiva puede entenderse esta descripción del catolicismo:

El catolicismo, tomado humanamente, es la más humana de las religiones: es paganismo espiritualmente transformado y hecho metafísica. Corresponde muy adecuadamente a las varias exigencias de la vida moral, con las dosis exactamente necesarias de conocimiento, sublimidad e ilusión. Sólo que debería ser aceptado humanamente, tradicionalmente, como parte de un orden indiscutible, como una herencia moral semejante al idioma propio y a la vida familiar propia, dejando la controversia religiosa a los símbolos y la especulación metafísica a las escuelas<sup>16</sup>.

En el catolicismo de Santayana se conjugan coherentemente Imaginación y Poesía hasta producir un hondo sentido de religiosidad vivida desde una sensibilidad muy distinta a la del creyente normal que comparte los dogmas y las verdades reveladas por la tradición. Santayana comparte esa tradición, pero sin creer en las realidades últimas que le sirven de inspiración. La vida de Cristo y de los Apóstoles es un bello poema escrito por los evangelistas, y como tal nos lo transmite en su hermoso libro *La idea de Cristo en los Evangelios* (1946), escrito en los últimos años de su vida. En el mismo sentido hay que entender la función de Avila en su pensamiento, que tiene ante todo un carácter simbólico, constituyendo una referencia permanente de su obra y de su biografía. Avila es una ciudad amurallada en lo alto de una colina, construida de piedra y de tierra, habitada por iglesias y templos que, protagonizados por la catedral, aspiran al cielo; de aquí que se convierta en un paradigma de relación entre la materia y el espíritu y un símbolo del sentido místico de la existencia. Ese sentido estaba —en su caso, que carecía de fe positiva— presidido por el carácter estético, como de hecho ocurrió con el conjunto de su pensamiento. Hay un reduccionismo estético en el conjunto de su filosofía al que se acercó desde sus primeros años de profesor en Harvard, cuando es encargado de la cátedra de Estética y publica su primer libro, *El sentido de la belleza* (1896); este es el valor supremo, en el que encontramos fundamento para todos los demás. «*Si intentamos remover de la vida todos los males, como lo ha realizado alguna vez la imaginación popular, apenas si encontramos otra cosa que placeres estéticos, lo único que nos queda para construir una felicidad sin ataduras*»<sup>17</sup>.

En este punto resulta cada vez más obvio el fondo modernista de su pensamiento, pues en todo modernismo la belleza queda siempre privilegiada.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>17</sup> *The sense of Beauty*, p. 24.

Precisamente a través de la belleza logra superar la dimensión unilateralmente positivista de su pensamiento, abriéndole al misterio de la vida humana. «Un vez más —dice Luis Farré— se ha impuesto sobre el filósofo. No se considera metafísico, dispuesto a recrearse, desligado de lo sensible, en reflexiones que le permitan descansar; pero tampoco admite la explicación burdamente sensualista, a su parecer, de los que reducen la valoración a la utilidad o a la practicidad. La belleza de por sí es suficientemente llamativa. De nuevo la atracción de este mundo, que será ilusorio pero en todo caso siempre lleno de colorido, constituye el descanso final para Santayana»<sup>18</sup>.

A través de la recreación filosófico-poética que hemos visto, Avila se convierte en símbolo modernista, escribiendo una bella página de su historia cultural. Junto a la Avila leal y caballescaca, mística y guerrera, teresiana y juanista, habrá que incluir una Avila modernista protagonizada en lo literario por el novelista argentino Enrique Larreta y su famosa novela *La gloria de don Ramiro* (1908), y en lo filosófico por George Santayana y su bella evocación de la ciudad en *Persons and Places* (1941). El estrato modernista convivirá así, a partir de ahora, con el medieval, el renacentista, el místico y el contemporáneo.

En conclusión de todo lo dicho aquí podemos afirmar que George Santayana se convierte —y esa aportación avilense contribuye a ello—, en un filósofo-poeta que decide pasar los últimos treinta años de su vida en una Roma que tenía también mucho de pagana y de cristiana, pues había sido ambas cosas, y en cierto modo lo seguía siendo; desde el convento romano que había convertido en domicilio podía evocar la ciudad de Avila, con la que había perdido contacto físico desde que, con la muerte de su hermana Susana en 1928, desaparecieron los lazos familiares que le unían a aquella ciudad. Avila permaneció, no obstante, en su imaginación, inspirando algunas de las mejores páginas de su obra escrita, que encuentra en esa ciudad uno de los símbolos perdurables de su pensamiento, como puso de manifiesto la celebración en Avila de un Congreso Internacional sobre Santayana en mayo de 1992. El hecho es tanto más memorable por cuanto que la sola enunciación del nombre de Santayana estuvo durante muchos años prohibida —y tengo experiencia personal de ello<sup>19</sup>—, por las autoridades locales.

<sup>18</sup> Luis Farré, o.c., p.

<sup>19</sup> Habiendo empezado mi carrera literaria en Avila y siendo colaborador de *El Diario de Avila* en los años 50, se me ocurrió escribir algo sobre Santayana, pero la dirección del periódico me comunicó que mejor no lo hiciera para no tener que rechazarme el artículo.