

GEORGE SANTAYANA ANTE LOS LÍMITES DEL SENTIDO COMÚN EN JOHN LOCKE

George Santayana on the Frontiers of Common Sense in John Locke

Daniel MORENO MORENO
I.E.S. Miguel Servet, Zaragoza

BIBLID [(0213-356)9,2007,179-200]

Fecha de aceptación definitiva: 20 de febrero de 2007

RESUMEN

El análisis detallado de la conferencia de Santayana «Locke y los límites del sentido común» (1932) y el estudio de su relación con el resto de la obra santayaniana que se recogen en este estudio desarrollan tres aspectos: *i)* el vínculo que une «Locke y los límites del sentido común» con «Religión última», *ii)* la relación del escepticismo de Locke con el escepticismo último de Santayana, *iii)* las implicaciones ontológicas y gnoseológicas. Se aprecia de este modo que es una conferencia donde se condensan todas las facetas del pensamiento de Santayana.

Palabras clave: George Santayana, John Locke, empirismo, sentido común, escepticismo, idea, conocimiento, intuición, naturalismo, materialismo, psicología literaria.

ABSTRACT

The conspicuous analysis of Santayana's lecture «Locke and the Frontiers of Common Sense» (1932) and the study of its relationship with other works of Santayana carried out in this paper develop three aspects: *i)* the tie between «Locke and the Frontiers of Common Sense» and «Ultimate Religion», *ii)* the link between Locke's scepticism and Santayana's ultimate scepticism, *iii)* the ontological and epistemolo-

gical consequences. Its relationship with the whole Santayanian philosophic system is thus manifested.

Key words: George Santayana, John Locke, empiricism, common sense, scepticism, idea, knowledge, intuition, naturalism, materialism, literary psychology.

1. «LA COMEDIA DESPUÉS DE LA GRAN TRAGEDIA»¹

El año 1932 vivió la conmemoración de dos efemérides filosóficas relevantes: el tricentenario del nacimiento de John Locke y el tricentenario del nacimiento de Baruch Spinoza. George Santayana, ya casi septuagenario, se encontraba en ese momento en plena elaboración de su sistema filosófico y cercano al cénit de su reconocimiento como filósofo. Atrás había quedado su brillante carrera académica en Harvard, que explica que sea considerado un filósofo clásico norteamericano, cortada voluntariamente en 1912, atrás habían quedado también sus innumerables viajes que unieron, entre otros lugares, Londres, París, Ávila, Venecia, Fiesole, Cortina d'Ampezzo y Roma. Desde 1923 había elegido esta última ciudad como residencia preferente y había ido reduciendo progresivamente sus movimientos. No pudo rechazar, sin embargo, como tenía ya casi por costumbre, las invitaciones que le llegaron para participar en ambas conmemoraciones. De Locke se sentía discípulo directo a través de su maestro William James y Spinoza jugó un importante papel en su pensamiento desde su juventud. Pocos filósofos podían unir en el mismo trayecto, físico e intelectual, al empirista Locke y al racionalista Spinoza. Santayana preparó, por tanto, dos conferencias: la primera, que leería a comienzos de septiembre en La Haya, titulada «Religión última»²; la segunda, dada el 19 de octubre ante la *Royal Society of Literature* en Londres, con el título «Locke y los límites del sentido común»³.

¹ El presente estudio es fruto, en última instancia, de mi tesis doctoral, titulada *La falacia patética: una pieza clave en el pensamiento de George Santayana*, dirigida por la Prof.^a María del Carmen Paredes Martín y defendida en la Universidad de Salamanca en el año 2003. Agradezco vivamente el apoyo incondicional de María del Carmen desde los difíciles comienzos hasta la redacción del presente artículo. Los textos de Santayana citados se presentan en traducción propia, aunque, en su caso, indico las traducciones que hay disponibles.

² El título original es «Ultimate Religion». Fue recogida en las actas del congreso *Septimana Spinozana*, Hague Comitatus, Martines Nijhoff, 1933, pp. 105-115 y posteriormente en BUCHLER, J. y SCHWARTZ, B. (eds.), *Obiter Scripta. Lectures, Essays and Reviews by George Santayana*, Londres, Constable, 1936, pp. 212-224. Fue inmediatamente traducida por Antonio Marichalar para *Revista de Occidente*, 126 (1933), pp. 274-292 y ha sido reeditada en numerosas ocasiones.

³ El título original es «Locke and the Frontiers of Common Sense». La conferencia apareció, con el añadido de ocho importantes «notas suplementarias», como primer capítulo de su libro *Some Turns of Thoughts in Modern Philosophy* (Cambridge, University Press, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1933), y fue recogida en sus obras completas: *The Works of George Santayana*,

La diferencia entre ambas es notable. En torno a la figura de Spinoza cristaliza la propuesta de vida espiritual que ocupa a Santayana en sus últimos años. Cuando reflexiona sobre Locke, sin embargo, se centra en los aspectos gnoseológicos y ontológicos y lo hace desde un sistema propio ya presentado en su obra anterior. «Religión última» enlaza con «El filántropo», uno de los diálogos de *Diálogos en el limbo* (1925), con *Platonismo y vida espiritual* (1927), con *El reino del espíritu* (1940) y con *La idea de Cristo en los Evangelios* (1946); «Locke y los límites del sentido común» recoge su lectura del empirismo inglés ya manifiesta en «Sobre algunos críticos de este descubrimiento», capítulo IV de *La vida de la razón. Introducción y La razón en el sentido común* (1905), desarrollada en varios soliloquios de *Soliloquios en Inglaterra y soliloquios posteriores* (1922) y convertida en la puerta de entrada a su propio sistema filosófico en *Escepticismo y fe animal* (1923). Y es que Santayana construye su testamento espiritual sobre la base de su particular lectura de la filosofía moderna. De modo que el viaje que le llevó desde Roma a La Haya y de aquí a Londres recorrió en sentido inverso la trayectoria de su filosofía, que le había llevado desde el naturalismo anglonorteamericano de *La vida de la razón* hasta su creciente interés por lo espiritual asociado a autores europeos como el mismo Spinoza, la mística castellana o los judíos helenizantes que escribieron los Evangelios. Dos fuentes de su filosofía se unían así por un hecho casual en sí mismo, la coincidencia de ambos tricentenarios. Se trata, en el fondo, de un solo tema, la filosofía de Santayana, aunque a dos voces y dada a conocer en dos lugares distintos. Para ser bien oído, las voces habrían de sonar al unísono, uniendo las dos orillas del Atlántico.

La diferencia entre las cuestiones tratadas se refleja en el distinto tono de cada conferencia. En mayo de 1932 le escribe Santayana a su amiga Nancy Saunder Toy, anunciándole su viaje: «Locke es un terrible bajón después de Spinoza; pero es un tema más sencillo y placentero; [...] será la comedia después de la gran tragedia de Spinoza»⁴. Ciertamente, «Religión última» enfrenta la cuestión trágica por excelencia: «¿Qué lealtad íntima, qué religión última, sería la apropiada a un espíritu completamente libre y desilusionado?»⁵. ¿En qué creer, a qué agarrarse en tiempos de barbarie, tal como Santayana califica su época?, ¿a qué mostrar lealtad si el mundo es ajeno, diverso, irracional y es lo único que hay? Su ateísmo le impide contar con Dios. La situación en que se siente es aún más extrema, a su juicio, que la de Spinoza porque éste aún conservó «su convicción de que toda la realidad se encontraba

Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1937, vol. VII, pp. 153-177, de donde proceden las citas. Será abreviada en adelante como LFCS.

⁴ SANTAYANA, G., *The Letters of George Santayana*, ed. D. Cory, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1955, p. 271-272 y SANTAYANA, G., *The Letters of George Santayana. Book Four (1928-1932)*, ed. W. G. Holzberger y H. J. Saatkamp, Cambridge/Londres, The MIT Press, 2003, p. 335.

⁵ SANTAYANA, G., «Ultimate Religion», *art. cit.*, p. 212. El título de la conferencia, por cierto, es engañoso porque Santayana tiene en mente más que la religión la filosofía tal como era concebida en la Grecia helenística, como camino de salvación personal desde la honestidad.

dentro del acceso fácil de su pensamiento⁶, no se planteó el abismo entre el mundo y la razón en su carácter esencial, aún podía sentirse orgulloso y feliz ante el mundo visto desde la eternidad. Santayana considera, sin embargo, que en su época no se pueden mantener tales seguridades:

Cualquier persona en cualquier lugar, si no desea construir un sistema verosímil, sino recusar sus propias presunciones y llegar al autoconocimiento espiritual, tiene que comenzar por abstenerse de toda fácil fe, a no ser que quiera llenar locamente el universo con imágenes de su propia razón y sus propios deseos⁷.

Desnudo bajo el cielo abierto, el hombre tiene que reconocer la contingencia radical del mundo y del propio hombre. El primer reconocimiento de la religión última es, por tanto, que el hombre es impotente frente al mundo. Hay, con todo, un segundo reconocimiento: se descubre el espíritu, el pensamiento, como ámbito vital y natural desde el que gozar y asombrarse ante el milagro permanente del bárbaro mundo. Es un goce intelectual cuyo ejercicio convierte al hombre en filósofo, habitúa el ojo a ampliar el ángulo de la mirada hasta abarcar proporciones cósmicas, más allá de los pequeños conflictos cotidianos, personales o sociales⁸.

No es de extrañar por tanto que, después de enfrentar estas cuestiones, al volver la vista hacia la figura de Locke, Santayana hablara de «comedia tras la tragedia». No supone esto restar importancia a los problemas filosóficos, por supuesto, sino señalar su diferente carácter. Con todo, la sorpresa de Santayana fue mayúscula porque, como recuerda en su autobiografía, había preparado una charla como *jeu d'esprit* pensando en un público libre, sin prejuicios, dispuesto a ver satíricamente las ideologías modernas, ese público que tan bien conocía él por sus visitas a Londres a comienzos de siglo. Se encontró, sin embargo, ante la *Royal Society of Literature*, situada en el número 2 de Bloomsbury Square, con un auditorio que no aceptaba reírse, opaco intelectualmente. Fue una experiencia desagradable. Apenas podía, además, leer el manuscrito y Sir Rennell Rodd, que había sido embajador en Roma y era el encargado de hacer la presentación, dio muestras de conocer a Santayana escasamente⁹.

Llevaba nueve años sin visitar Londres, desde 1923, año que había sido invitado a pronunciar en Oxford la *Herbert Spencer Lecture*, que tituló: «Lo desconocido». En aquella ocasión el público había sido más receptivo, la charla fue recibida amablemente, al menos a Santayana no le dio la impresión de haber perdido el

⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁷ *Ibid.*, p. 214.

⁸ MORENO MORENO, D., «El testamento espiritual de George Santayana», *Estudios Filosóficos*, 55/158 (2006), pp. 83-106.

⁹ SANTAYANA, G., *Persons and Places: Fragment of Autobiography*, ed. W. G. Holzberger y H. J. Saatkamp, Cambridge/Londres, The MIT Press, 1987, pp. 522-523 (*Personas y lugares*, trad. Pedro García Martín, Madrid, Trotta, 2002).

tiempo¹⁰. Pero ya había síntomas de ruptura en sus vínculos con el ambiente filosófico inglés. La tarde anterior había sido invitado por una sociedad filosófica a leer algo de su obra. Santayana sólo tenía disponible el primer capítulo del libro que publicaría cuatro años más tarde, *El reino de la esencia*. El resultado fue desalentador. El auditorio era demasiado profesional, radical y herético, a juicio de Santayana, y, lo que es más importante, desconocían su obra anterior, especialmente *Escepticismo y fe animal*, publicada ese mismo año, por lo cual les fue imposible contextualizar lo que estaban oyendo. Esta fatalidad, no ser leído en su conjunto, por cierto, le acompañó desde que abandonó Estados Unidos y explica en parte los avatares de su recepción tanto en Estados Unidos como en Europa.

Con todo, el objetivo de Santayana estaba cumplido. La ocasión de ir a Londres a recordar el nacimiento de Locke le permitió evaluar y juzgar, con la perspectiva de los trescientos años transcurridos, el desarrollo del idealismo empirista desde su, en cierto modo, ingenuo y razonable origen. He aquí, completa, la caracterización con que dio comienzo su charla, magnífica muestra de su estilo, preciso, punzante y cargado de ironía:

Un buen retrato de Locke requeriría un fondo elaborado. No es una figura para estar como una estatua sobre vacío: la pose podría no ser suficientemente augusta para bronce o mármol. Más bien debería ser pintado a la manera de los maestros holandeses, en un soleado interior, provisto escrupulosamente con todos los utensilios para el confort doméstico y la investigación filosófica: la Santa Biblia majestuosamente abierta ante él y, a su lado, la otra revelación –el globo terrestre. Su mano podría estar señalando a un microscopio para examinar la constitución interna de un escarabajo: pero en ese momento se vería que su mirada se pierde por la ventana abierta para admirar las bendiciones de la frugalidad y libertad manifiestas en la gente tan meritoriamente ocupada en el mercado, aunque sus pobres cabezas pudieran estar preocupadas aún por múltiples nociones frías equivocadas. De ahí, sus amplios pensamientos pasarían fácilmente a las bien labradas naves del río cercano, que despliegan intrépidamente sus velas hacia las Indias o hacia la salvaje América. Sabe cuántas extrañas naciones y falsas religiones pueblan la redonda Tierra y que ella misma es sólo una motita en el universo. Pocos eran los autores de ingenio que él no frecuentara, ni instrumento filosófico que no examinara o comprobara, en lo posible; ningún hombre mejor que él podía entender o valorar los recientes descubrimientos de «el incomparable Sr. Newton». Cierta inquietud, no obstante, cierto fruncimiento de cejas en su aguileño rostro sugeriría que, en medio de la más honesta elocuencia, los pensamientos del filósofo podrían a veces bloquearse. Ciertamente, la escena visible no agotaba la complejidad de su problema porque también había lo que llamaba «escena de las ideas», inmaterial y privada, pero más poblada y apremiante a veces que la escena pública (LFCS, pp. 153-154).

¹⁰ *Ibid.*, p. 520.

Un recorrido por la charla en su conjunto, con la ayuda de otros textos en los que Santayana dialoga con Locke, dejará al descubierto no sólo a Locke mismo sino también a su intérprete. De igual modo que, como recuerda en su autobiografía¹¹, Santayana construyó su filosofía a la vez que daba sus clases sobre la base de los textos mismos de los filósofos, Locke entre ellos, ahora, en 1932, expone a Locke y, a la vez, se da a conocer a sí mismo, en tanto que, en última instancia, está influido por él, es, dicho con sus propias palabras, su pupilo lejano: «Tengo la ventaja de ser el pupilo de un talentoso sucesor y, en muchos aspectos, emulador de Locke, me refiero a William James»¹² (LFCS, p. 166). Dejando en esta ocasión a un lado el aspecto político de su pensamiento, Santayana se centra en el análisis del idealismo psicológico lockeano distinguiendo con claridad entre sus propuestas –que le parecen moderadas y prudentes– y las consecuencias que de ellas extrajeron sus seguidores –ante las que supone que Locke se asustaría–. Y es que Santayana sintonizaba con la rebelión que contra el idealismo encabezaron en Inglaterra George Moore y Bertrand Russell, entre otros y, más tarde, en Alemania, Edmund Husserl.

En particular, Santayana aborda en «Locke y los límites del sentido común» tres cuestiones: *i*) los límites del sentido común tal como lo encarna Locke; *ii*) las implicaciones de su concepción del conocimiento como conocimiento inmediato; *iii*) el desentrañamiento del término *idea*. Respecto a la primera cuestión, Santayana propone su escepticismo último, que lleva, por un lado, a la esencia y, por otro, a la fe animal; respecto a la segunda, ve necesario distinguir entre conocimiento literal y conocimiento simbólico; respecto a la tercera, considera imprescindible distinguir varios significados en la palabra “es”, en concreto, entre ser como *esencia* y ser como *existencia*.

2. LOS LÍMITES DEL SENTIDO COMÚN EN LOCKE

2.1. *Del escepticismo lockeano al escepticismo último santayaniano*

De Locke dijo Bertrand Russell que fue el más afortunado de todos los filósofos en tanto que portavoz filosófico y político de la generación que triunfó en Inglaterra a finales del siglo XVII enarbolando la tolerancia, la prudencia y la democracia parlamentaria. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* se presenta como encarnación del sentido común, siempre razonable y siempre dispuesto a sacrificar la lógica antes de llevar los novedosos principios que expone hasta consecuencias que puedan ser paradójicas. En ninguna de las sucesivas ediciones de su obra, como queda de manifiesto en la «Epístola al lector», sintió la necesidad de

¹¹ Santayana asistió primero al curso que William James impartía sobre Locke, Berkeley y Hume; más tarde, en el año 1889-90, él mismo fue el encargado de darlo. Cfr. SANTAYANA, G., *Persons and Places*, ed. cit., pp. 238-239 y 390-391.

¹² Cfr. HUYLER, J., *Locke in America*, Kansas, University Press of Kansas, 1995.

afrontar las contradicciones entre, por ejemplo, sus dos concepciones del conocimiento y de la conciencia o su inexplicado recurso a la causalidad y a Dios. A la vez que define el conocimiento como conocimiento de ideas y de su acuerdo o desacuerdo, admite el conocimiento de nuestra existencia, de Dios y el conocimiento sensorial de la existencia de cosas fuera del sujeto que corresponden a las ideas. Mientras que respecto a las ideas simples la conciencia es completamente pasiva, no puede obviar la actividad del entendimiento cuando compone las ideas complejas. El recurso al sentido común le permite una suerte de equilibrio entre nociones indiscutidas que puede utilizar sin provocar sorpresa –el supremo y bondadoso Arquitecto o Hacedor, la causalidad, la existencia del mundo, la ley natural– porque tienen el apoyo de la tradición y, a la vez, introducir los nuevos principios del empirismo como si fueran también expresión del mismo sentido común. En cualquier caso, su actitud, cuando es consciente de su labilidad, queda bien reflejada en las siguientes reflexiones:

En una edición anterior de este tratado, expuse mi pensar respecto a esos asuntos, de acuerdo con las luces que por entonces tuve; pero ahora, como amante de la verdad y no como adorador de mis propias doctrinas, confieso alguna mudanza en mis opiniones, para la cual creo haber encontrado un fundamento. En lo que escribí al principio, seguí, con una indiferencia sin prejuicios, a la verdad allí donde quiso llevarme. Pero como no soy tan vanidoso como para pretender la infalibilidad, ni tan falaz como para disimular mis yerros por el temor a manchar mi reputación, no he tenido vergüenza en publicar lo que sugirió un examen más severo¹³.

Santayana no puede beneficiarse de la ingenuidad de los comienzos. Aunque presta su voz también al sentido común –«En filosofía me encuentro exactamente en la misma posición en que me encuentro en la vida diaria»¹⁴– es más consciente de las contradicciones lockeanas, por lo que busca otro equilibrio entre credibilidad y coherencia, dos criterios siempre difíciles de cumplir porque de alguna manera toda filosofía incluye tensiones entre principios que no encajan del todo. Su actitud, por otro lado, es también diferente. Uno de sus aforismos reza: «El compromiso es, de todas las cosas, la más inestable y la menos filosófica»¹⁵. A la prudencia y eclecticismo de Locke, que le hace ser, en palabras de Santayana, «un

¹³ LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O’Gorman, México, FCE, 1956, p. 265. En adelante EEH.

¹⁴ SANTAYANA, G., *Scepticism and Animal Faith*, Nueva York, Dover, 1955, p. vi (*Escepticismo y fe animal*, Buenos Aires, Losada, 2002).

¹⁵ SANTAYANA, G., «A General Confesion» en: SCHILPP, P. A. (ed.), *The Philosophy of George Santayana*, La Salle, Open Court, 1971, p. 30.

victoriano en esencia, doscientos años antes de la Reina Victoria» (LFCS, p. 155)¹⁶, contrapone su propio candor y coraje.

De modo que cuando Locke analiza y casi niega las presuposiciones de la razón humana en tanto que le parecen arbitrarias y dogmáticas, lo puede hacer porque la reflexión es un cómodo lugar que permite ignorar sus causas naturales. El sentido común le permite mostrar con orgullo su crítica a la vez que le impide sacar todas las conclusiones. Santayana sí lleva, como continuador coherente de Locke, el escepticismo a enfrentarse con él mismo y a reconocer que no hay ningún comienzo absoluto para el escepticismo, que un verdadero escéptico acabará detectando en sus propios presupuestos dogmatismo y arbitrariedad¹⁷. Su candor le hace mirar la relación del hombre con el mundo desde el naturalismo y su coraje le permite distinguir entre los hechos en sí mismos y lo que el sujeto, sea empirista o trascendentalista, les añade. Si el escepticismo no se detuviera a medio camino, como hace habitualmente, llegaría al escepticismo último¹⁸ propuesto por Santayana. Todos los escepticismos anteriores llevan dentro de sí inadvertidamente algún dogma que les asegura la vuelta al sentido común. Si Locke, por ejemplo, fuera honesto, dudaría también del pasado, de la constancia de sus percepciones y de la memoria, es decir, llegaría a la etapa realmente última de su escepticismo, la etapa más difícil porque quedaría reducido a lo visto en el momento presente y nada más, donde no hay lenguaje ni conciencia de sí mismo. Santayana utiliza, para nombrar esta fase última, expresiones propias de la mística como: éxtasis, tensión extrema, libertad, vacío que es la luz más intensa, abstracción extática, trance. El escepticismo de raíz lockeana llega así a su conclusión lógica: puesto que ha llevado a dudar de la existencia de Dios, del mundo, y de los objetos tras las apariencias, no puede detenerse ya ante la últimas víctimas, el yo y la existencia misma. Ante la imposibilidad real de eliminar la existencia salvo con la muerte, Santayana habla de un momento en que ésta se *olvida*, se *suspende*, un momento en que el hombre está como muerto. En la fase inmediatamente anterior o posterior al éxtasis es cuando se recupera la memoria y se puede filosofar. En el trance se está ante la *esencia*, toda superficie, sin error, precisa, luminosa, obvia, estéticamente inmediata, lógicamente definida. Todo lo que queda fuera de las esencias –las relaciones entre ellas, la experiencia, el yo, la memoria, la sustancia y la naturaleza– es objeto de la *fe animal*. Si los empiristas fueran más escépticos tendrían que admitir que, a menudo, cuando dicen *ver* en realidad están *creyendo* porque es difícil quedarse ante el objeto de la intuición reducido a sí mismo, sin añadirle nada¹⁹.

¹⁶ Los títulos que Santayana le reconoce a Locke son: padre de la psicología, padre del criticismo epistemológico, padre del liberalismo teórico, al menos, del sistema político norteamericano, de Voltaire y de la Enciclopedia, capaz de unir el cristianismo liberal con la ciencia mecanicista y el idealismo psicológico. Cfr. LFCS, p. 154.

¹⁷ SANTAYANA, G., *Scepticism and Animal Faith*, ed. cit., pp. 4-5.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 33-41.

¹⁹ *Ibid.*, p. 201.

En una obra anterior, Santayana había dejado al descubierto el carácter «malicioso» de la psicología de Locke: dar por supuesto que si muestra cómo surgen las ideas metafísicas, éstas pierden su valor, es decir, que al reducir y clarificar cada idea compleja en sus elementos componentes se destruye su valor. Fue este método «histórico» el que le llevó a adelgazar la consistencia ontológica de la sustancia o del alma escolásticas y aún le hubiera obligado a cuestionar la creencia en la materia y en Dios. Si no sacó estas conclusiones fue por inadvertencia o por falta de coraje²⁰. El enfoque empirista posibilitó ciertamente despejar la esfera filosófica de tantos dogmas y tantas confusiones como había acumulado la escolástica. Facilitó así la implantación del moderno mecanicismo que, en el ámbito de la psicología, prefiguró el estudio de la relación entre los procesos mentales y sus órganos externos. Este aspecto naturalista, casi materialista, de Locke es del agrado de Santayana, pero rechaza que eche por la borda también la función del entendimiento como capaz de realidad y de verdad²¹. En su sistema, es la fe animal la encargada de suplir esa función. No es ya el alma platónica ni la razón cartesiana, sino, más humildemente, como pensador posterior a Darwin, la parte animal del hombre la que lo dota de un cuerpo con funciones mentales y lo sitúa, antes de que pueda surgir la reflexión, ante un mundo en torno lleno de amenazas y tentaciones.

2.2. *Del naturalismo puritano de Locke al materialismo platónico de Santayana*

Por esto, ante su público londinense, Santayana destaca la doble influencia de Demócrito sobre Locke, base de su naturalismo. Demócríteo es su concepción del universo como compuesto de átomos sólidos moviéndose en un espacio infinito, que explica la constitución intrínseca de las cosas, sus cualidades primarias. Hay que recordar que en este momento la teoría corpuscular era el paradigma científico emergente, el que fundamentaba los estudios sobre las propiedades de los gases que llevaba a cabo su amigo Robert Boyle. Una concepción del mundo que era, para ambos, miembros del *Experimental Philosophy Club*, compatible con sus

²⁰ SANTAYANA, G., *The Life of Reason. I. Introduction and Reason in Common Sense*, Nueva York, Collier Books, 1962, p. 64. El mismo planteamiento es realizado, años más tarde, en otro ámbito cuando afirma, mostrando la consistencia de su filosofía: «¡Qué locura suponer que el éxtasis podría eliminarse al identificar las raíces verdaderas del éxtasis!» (SANTAYANA, G., *Platonism and the Spiritual Life*, Nueva York, Harper & Brothers, 1957, p. 279 –*Platonismo y vida espiritual*, Madrid, Trotta, 2006–). Descartes y Locke iniciaron el culto al origen, que caracteriza la filosofía moderna, entre cuyos fieles se encuentra el mismo Nietzsche. Santayana, por el contrario, considera, en sintonía con la fenomenología, que una vez establecido el origen se está sólo a mitad del camino, aún queda por investigar el nuevo ámbito inaugurado. Las ideas desde su origen son ideas, pero desde sí mismas son esencias y abren un reino: el reino de la esencia. Locke es *malicioso* por no distinguir los dos niveles convenientemente.

²¹ *Ibid.*, p. 68. Para Santayana, la verdad de las creencias depende de lo que afirman, no de su origen. Cfr. SANTAYANA, G., *Scepticism and Animal Faith*, ed. cit., p. 296. Es para él en general un principio axiomático que el origen no agota el ser.

firmes creencias religiosas. Demócrítea es también su teoría del conocimiento, que apoya su filosofía natural: las ideas de las cualidades primarias son semejantes a las propiedades de las cosas, las ideas de las cualidades secundarias no, éstas son producidas por la mente cuando se ve afectada por el volumen, la forma y el movimiento de los corpúsculos que forman las cosas (EEH, p. 115). A Santayana, sin embargo, no le parecen consistentes del todo estas dos partes de la filosofía de Locke (LFCS, p. 157). No en vano, él escribe en una época más escarmentada y más escéptica, en la cual también la ciencia ha cambiado. No necesita ser amigo de Einstein para verse influido por un cambio de paradigma científico que pone de manifiesto el carácter simbólico de *todo* el conocimiento humano²². Para Santayana no sólo el lenguaje de la ciencia sino el lenguaje de los sentidos es un lenguaje humano, de modo que en tanto que tal, aunque esté condicionado por existencias materiales colaterales, sus términos no pueden ser semejantes a las cosas de las que trata porque el sujeto no es pasivo. De igual modo que la duda respecto al carácter natural del color está justificada, también lo está respecto a la materia, al movimiento, al espacio o al tiempo. Por esto afirma, apoyándose en la ciencia de comienzos del siglo XX:

Vemos en la ciencia de hoy en día hasta qué punto el conocimiento más exacto –se prueba que es exacto por sus aplicaciones técnicas– se puede despojar de cualquier elemento representativo y hasta qué punto todo el lenguaje de la experiencia deviene un método puro de cálculo y control (LFCS, p. 159).

Lo que está en cuestión, en el fondo, es otro de los presupuestos cartesianos que Locke acepta: el carácter inmediato del conocimiento. A desmontar este principio ya había dedicado Santayana en 1918 el artículo «Conocimiento literal y conocimiento simbólico». En él considera que la pretensión de que el conocimiento sea literal, si se adopta radicalmente, lleva inexcusablemente a un escepticismo completo, bien sea afirmando que la idea de una realidad externa por conocer es auto-contradictoria, o bien que la realidad es de tal manera que no cabe ser pensada o percibida por el hombre, o bien que el entendimiento humano es tan limitado, tan desproporcionado respecto a la realidad que no la puede expresar. Si se buscara el ideal de un conocimiento infalible y literal en el contacto del sujeto con el mundo se llegaría a la catástrofe filosófica de negar que haya un mundo más allá

²² El estatuto epistemológico de la ciencia, en su conexión con la religión y la poesía, le preocupaba a Santayana desde su juventud. Para su sorpresa, ve que la revolución de Einstein confirma la equiparación de la física con la literatura. En los dos ámbitos, el hombre se encuentra con sistemas de representación simbólicos, alternativos, convencionales y cambiantes. El hombre para la poesía y el cosmos para la ciencia quedan, en ambos casos, siempre un paso más allá de donde llegan las redes teóricas que intentan atraparlos. Cfr. «Revolutions in Science» (1928), artículo que acompañó a «Locke and the Frontiers of Common Sense» en el libro *Some Turns of Thought in Modern Philosophy: Five Essays*, ed. cit., pp. 71-86 [«Revolución en la ciencia» *Teorema*, 24/3 (2005) (*Limbo*, 23, pp. 1-8)].

de los datos de los sentidos o un mundo que sea mínimamente proporcionado al pensamiento humano. Por esto establece dos niveles de conocimiento: *i*) la intuición de esencias, donde se consigue el ideal de la literalidad; *ii*) el conocimiento del mundo, que es transitivo y relevante, aunque de forma esencial es simbólico, perspectivista e inseguro. En sus palabras: «Podríamos casi decir que el conocimiento seguro, al ser inmediato e intransitivo, no es conocimiento real, mientras que el conocimiento real, al ser transitivo y aventurado, no es nunca seguro»²³. Esta confusión nace de no distinguir entre el objeto de conocimiento y el acto de conocer –que pertenecen al nivel de la existencia– y las ideas, palabras o *data* –que pertenecen al ámbito de la esencia–²⁴. El primer tipo de conocimiento es fuente de felicidad y momentos espirituales, es propio de la estética pura o de la lógica pura, el segundo asegura la adaptación del hombre al medio y su dominio entre enemigos ocultos y oportunidades apuntadas.

El naturalismo de Locke acierta al señalar la imposibilidad de que las representaciones del sujeto reflejen especularmente la naturaleza de la realidad en el caso de las cualidades secundarias, acierta también al encontrar la infalibilidad en el conocimiento que el sujeto tiene de las apariencias. Yerra, sin embargo, al suponer que la inmediatez de las cualidades primarias asegura su realidad. En última instancia, se llegaría a negar precisamente la realidad tras los *data*, a olvidar que el hombre es impulsado por la realidad misma al conocer el mundo que le rodea, aunque sea mediado por símbolos²⁵. Así Santayana defiende la transitividad o intencionalidad del conocimiento humano, aunque mantiene una postura equilibrada entre el agnosticismo radical y el dogmatismo al afirmar que el conocimiento es tentativo, que nos desvela sólo el funcionamiento de la realidad, no su naturaleza intrínseca. Los fenómenos o ideas no son copias exactas, sino *signos* que señalan más o menos adecuadamente las cosas, tal como, desde su prudencia, afirma el propio Locke (LFCS, p. 158). De este hecho no se sigue la renuncia a la investigación o al pensamiento, sino, al contrario, el esfuerzo por ampliar humildemente su adecuación a la realidad eliminando alucinaciones, locuras o sueños. La clave está en no pedir literalidad para el tipo de conocimiento que no puede garantizarla. De este modo se evitan el agnosticismo y el solipsismo. Las representaciones del sujeto corresponden a otro nivel ontológico, por eso pueden ser símbolos *de* los objetos.

Pero el naturalismo de Locke tiene sus límites. Por un lado, como hombre de ciencia, sabe que para estudiar la naturaleza ya ha dejado de ser eficaz el aparato conceptual escolástico, es decir, que el mejor modo de trazar el movimiento de la materia es el materialista. Pero, por otro lado, es también amigo del grupo de platónicos

²³ SANTAYANA, G., «Literal and Symbolic Knowledge», *Journal of Philosophy*, 15 (1918), p. 433.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 438.

²⁵ SANTAYANA, G., *Scepticism and Animal Faith*, ed. cit., p. 191.

puritanos de Cambridge²⁶. Como ellos piensa reconciliar la teología cristiana con el humanismo renacentista tomando la razón y la tolerancia como criterios. De Platón, en su versión neoplatónica, acepta que la búsqueda del bien por parte del hombre bueno informa, a la vez, sobre la naturaleza del hombre mismo, es decir, acepta la interpretación teleológica de la naturaleza. Y aquí es donde Santayana se separa de Locke y de la interpretación moralista de Platón, y, ajeno al puritanismo lockeano, prefiere seguir fiel a Demócrito. No le parece razonable interpretar la existencia moralmente, los usos morales de las cosas no son la razón por la que las cosas han sido creadas ni constituyen su naturaleza, pueden ser relevantes desde el propio ámbito moral o poético, pero no pueden sustituir la investigación científica. A juicio de Santayana, por tanto, Locke es un naturalista insuficiente. Por eso, cuando, en el contexto del conocimiento de la existencia de Dios, Locke se plantea si la materia puede originar la sensación, la percepción o el conocimiento o, en sus términos, si un ser no-cogitante puede producir un ser cogitante, la última palabra la tiene Platón y no Demócrito: «Tan imposible es –afirma– concebir que alguna vez la pura materia no-cogitante produzca un ser pensante inteligente, como que la nada produzca por sí la materia» (EEH, p. 625)²⁷. Santayana, sin embargo, considera que el surgimiento del espíritu a partir de la psique, tal como él conceptualiza la cuestión, es un hecho como cualquier otro, contingente y, en cierto sentido, milagroso, pero del mismo modo que otros eventos para los que no se busca una explicación especial. No hay por qué buscar respuestas específicas como si fuera un fenómeno extraño, cuando todo es igualmente extraño²⁸.

La influencia de Platón, sin embargo, encuentra en Locke, al contrario que en Santayana, el límite de su utilitarismo. Así, cuando Locke describe la intuición pura de las ideas en sí mismas, sean cualidades sensibles o relaciones matemáticas (EEH, pp. 528-529), entrevé la posibilidad de cultivar la contemplación de esas ideas en

²⁶ Constituido en torno a Benjamin Whichcote, en él destacan Ralph Cudworth, Henry More, John Smith, Nathanael Culverwel y Richard Cumberland que influyeron en los místicos, Peter Sterry y John Norris. Sus enemigos eran las teorías de Hobbes, la doctrina calvinista de la arbitrariedad del poder divino y el ritualismo del arzobispo de Canterbury William Laud.

²⁷ Unas páginas antes, sin embargo, Locke dejó escrito, causando horror: «Porque no veo contradicción alguna en que el primer eterno Ser pensante dotara, si quisiera, a ciertos sistemas de materia insensible, formados de la manera que Él haya estimado conveniente, de algún grado de sensación, percepción y pensamiento» (EEH, p. 539).

²⁸ Cfr. SANTAYANA, G., *Realms of Being*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1942, p. 564 (*Los reinos del ser*, trad. Francisco González Aramburu, México, FCE, 1959), así como SANTAYANA, G., *Dominations and Powers* (1951), New Brunswick, Transaction Publishers, 1995, pp. 55-56 (*Dominaciones y potestades*, trad. José Antonio Fontanilla, Madrid, Aguilar, 1953). Esta cuestión ocupó insistentemente a Santayana porque su amigo, el también filósofo Charles August Strong, la convirtió en su problema fundamental –*Why the Body has a Mind* (1903), *The Origin of Consciousness; An Attempt to Conceive the Mind as a Product of Evolution* (1918), *Essays on the Natural Origin of the Mind* (1930)–, sin llegar a entusiasmar a Santayana. Cfr. SANTAYANA, G., *The Letters of George Santayana. Book Two (1910-1920)*, ed. W. G. Holzberger y H. J. Saatkamp, Cambridge/Londres, The MIT Press, 2001, p. 287.

sí mismas y desde sí mismas, todo superficie, sin error, precisas, luminosas, obvias, estéticamente inmediatas y lógicamente definidas. Pero les exige ser verdaderas: «Las ideas matemáticas eran no sólo lúcidas, sino verdaderas: [Locke] pedía su verdad, que él llamaba «realidad», a todas las ideas dignas de consideración: las meras ideas no valían» (LFCS, p. 162). De este modo Locke, fiel al moralismo platónico, pide a las ideas que sean verdaderas literalmente. Se aleja así del modo santayano de ser también platónico, que consiste precisamente en desintoxicar las Ideas de todo añadido humano, la pretensión de literalidad incluida, convertidas en esencias, y, en tanto que tales, ajenas al supuesto poder de las Ideas; una vez desinfectadas de adherencias ajenas, las esencias brillan en su propio ámbito, inexpugnables, inútiles²⁹. Explícitamente remite Santayana en este punto a su otra fuente de inspiración, a Spinoza, capaz de calificar la fruición de las cosas no existentes como regalo de la imaginación, no como vicio. Irónicamente comenta: «Es extraño que conforme la filosofía moderna transfiere cada vez más la visible riqueza de la naturaleza a la mente, parece que la mente pierde coraje y se avergüenza de su fertilidad» (LFCS, p. 162).

2.3. *Del uso de «idea» en Locke a la distinción de significados en «es» por parte de Santayana*

Con todo, la cuestión de mayor calado tratada en su conferencia arranca del doble sentido con que Locke utiliza *idea* porque señala a la bifurcación que separa a Locke y a la mayoría de sus seguidores, por un lado, y a Santayana, por otro. Para éste es un matiz tan esencial que es el hilo de oro que recorre el conjunto de su obra, dotándola de unidad³⁰. Conocida es la ambigüedad de estos textos:

Todo aquello que la mente percibe en sí misma, o todo aquello que es el objeto inmediato de percepción, de pensamiento o de entendimiento, a eso llamo idea (EEH, p. 113); Así como la percepción, en cuanto se ocupa de nuestras ideas, es la primera facultad de la mente, así también es la primera y más simple idea que tenemos por vía de la reflexión, y algunos la llaman pensar en general (EEH, p. 122); *Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar [experiencia]*. Éstas son las dos fuentes del conocimiento de donde proceden todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener (EEH, p. 83)³¹.

²⁹ Cfr. SANTAYANA, G., *Realms of Being*, ed. cit., p. 41.

³⁰ Cfr. MORENO MORENO, D., «El hilo de oro de la filosofía de George Santayana», *Teorema*, 21/1-3 (2002), pp. 63-76.

³¹ Esta distinción que, en su formulación moderna, procede de la cartesiana Meditación Tercera dio lugar a la disputa entre Antoine Arnauld y el padre Malebranche que Locke conocía bien. Cfr. YOLTON, J. W., *The Locke Reader: Selections from the works of John Locke with an general intro-*

Santayana, aplicando el método lockeano de buscar el origen de las ideas, encuentra que el origen de esta ambigüedad está en la superposición de dos hechos que son ciertos pero cada uno en su nivel: *i*) es evidente la existencia de la mente, no sólo por el *cogito* cartesiano, sino por cada vez que el hombre piensa y su pensamiento produce una acción (idea₁); *ii*) es evidente que la mente no está vacía, sino ocupada con ideas (idea₂). Al utilizar la misma palabra para dos niveles categoriales tan diferentes, Locke acaba atribuyendo el tipo de existencia de las operaciones de la mente a los contenidos de ésta, sin pensar que estos puedan pertenecer a otro ámbito:

Aquí, por una insensible modificación del significado de la palabra «idea», se ha producido una revolución decisiva en psicología. Las ideas significaban originalmente términos objetivos distinguidos en el pensamiento: imágenes, cualidades, conceptos, proposiciones. Pero ahora las ideas empiezan a significar pensamientos vivos, momentos o estados de conciencia. Se convierten en átomos de la mente, en constituyentes de la experiencia, del mismo modo que los átomos materiales son concebidos como constituyentes de los objetos naturales (LFCS, p. 163).

De aquí a afirmar que las ideas son los únicos objetos de las ideas y que el mundo material es superfluo hay sólo un paso, que el prudente Locke no llegó a dar porque siempre confió en los objetos físicos como causas de las ideas, pero fue un límite que sus seguidores, impulsados por el entusiasmo romántico, no tardaron en cruzar.

A delimitar los diferentes niveles ontológicos implicados en esta cuestión había dedicado Santayana, por cierto, el artículo «Algunos significados de la palabra “es”», aparecido en *Journal of Philosophy* en 1924. En él había distinguido hasta siete significados de “es” –identidad, equivalencia, definición, predicación, existencia, actualidad (*actuality*) y derivación–, de los cuales tres son relevantes para disipar la confusión lockeana: identidad, existencia y actualidad. La identidad que, en sentido radical, afirma de algo sólo que *es lo que es* se aplica a cada una de las ideas de la mente en tanto que son evidentes, indudables, precisas, todo superficie, diáfanos, sin añadidos de ningún tipo. Estas características son las que han avallado su candidatura a ser el punto de apoyo cognoscitivo que tanto ha buscado el pensamiento moderno. Pero la obviedad no es un lugar que permita construir. Santayana rescata el término *esencia* para las ideas así entendidas, despojadas de todo lo que la mente les añade, es más, sin dependencia ontológica del sujeto que las percibe o concibe. Cuando, por otro lado, Locke afirma que las ideas son las operaciones de la mente ha de referirse a *otro* plano ontológico, al de ser como *existencia*,

duction and commentary, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 109-116. Para una revisión más reciente de las distintas interpretaciones de las ambigüedades lockeanas puede verse CHAPPELL, V., «Locke's theory of ideas» y GUYER, P., «Locke's philosophy of language», en: CHAPPELL, V. (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 26-55 y pp. 115-145.

donde hay acciones y reacciones, choques y encontronazos. Es el ámbito donde *está* aquello con lo que el hombre se encuentra, aquello que se impone al sujeto antes de que empiece a conocer, que lo posibilita tanto a él como a sus actividades. Santayana distingue ambos niveles con claridad porque las ideas₂ *son*, pero no existen y pueden o bien ser contempladas en sí mismas o bien utilizadas para referirse a eventos físicos o psicológicos, mientras que las ideas₁ *están*:

Las esencias presentes a la intuición no se predicarían unas de otras ni se entendería que significan otra cosa salvo lo que obviamente son, si no fueran proyectadas a un lugar y a un tiempo comunes, la sede de una supuesta sustancia, por confusión con la cual se cree que las esencias dadas (en realidad sólo términos ante la intuición) también existen. [...] Pero, puesto que dispongo sólo de las fortuitas intuiciones para describir ese objeto, estoy por el momento tentado de asignar existencia a esa descripción accidental, como si fuera la esencia verdadera de la cosa; la ocasión perpetua y radical para la ilusión humana, el dogmatismo y el error³².

Finalmente, como la percepción de ideas es una acción y, por tanto, una existencia, pero su modo de ser difiere considerablemente del de los objetos materiales o del cuerpo, sin ser tampoco el de las esencias, Santayana habla del ser como *actuality*, inaugurando una ontología de la intuición –de la luz del pensamiento, del espíritu– en la que destaca la apertura que posibilita el estar presente como modo de existencia:

Aquí, seguramente, hay un suceso notable y muy vívido, una existencia que posee tal unidad, alcance y concentración como no posee ninguna otra existencia; claro que el alcance, concentración y unidad no tienen otro principio que la intuición³³.

La naturaleza humana a la que apela Locke queda así como objeto de estudio de dos tipos de psicología, biológica o científica, por un lado, y literaria o filosófica, por otro. La primera estudiará al hombre desde fuera, recogerá todo lo que es observable de su conducta o de su fisiología, la segunda reproducirá la experiencia de la que habla Locke con las únicas armas de la memoria y la imaginación dramática porque es «invisible, inmensurable, fugitiva y privada» (LFCS, p. 177). De

³² SANTAYANA, G., «Some Meanings of the Word “is”», *Journal of Philosophy*, 21 (1924), pp. 372-374 («Algunos significados de la palabra “es”», trad. Daniel Moreno Moreno, *Revista de Occidente*, 298 (2006), pp. 5-26). El énfasis en la distinción entre *estar* y *ser* recoge una indicación de Santayana expuesta en este mismo artículo, donde, para su público anglosajón, habla de la ventaja filosófica del castellano al distinguir entre ser, estar y existir (cfr. *ibid.*, p. 373 nota). Una herramienta que mostró su potencia en el diálogo filosófico que mantuvo con Russell y en sus críticas al neorealismo norteamericano.

³³ *Ibid.*, p. 375. Aún está por estudiar el paralelismo entre Santayana y Husserl a que apuntan, entre otras cuestiones, la concepción santayaniana de la esencia, la suspensión de la fe animal necesaria para alcanzarla y el modo de ser de la intuición. Cfr. SANTAYANA, G., *Realms of Being*, ed. cit., pp. 171-174.

modo que el contenido del *Ensayo sobre el entendimiento humano* pertenece a ésta última aunque, en tanto que el libro físico, es una existencia material y el hombre-Locke mientras lo escribía podría haber sido estudiado por el conductismo o analizado por el psicoanálisis, las dos psicologías científicas de cuyo nacimiento y desarrollo fue Santayana contemporáneo. Las ideas₂ no existen, sólo son identidades lógicas o estéticas, nunca sentimientos autosubsistentes. Para ellas reserva Santayana uno de sus cuatro «reinos», el reino del espíritu³⁴, como ámbito donde habitan las esencias que alimentan y entusiasman al hombre procedentes de la filosofía, la literatura o la religión. Un lugar tan acogedor que puede hacer olvidar a algunos las circunstancias materiales que lo soportan, pero nunca a Santayana:

La intuición humana simplemente vivifica la escena que la naturaleza y las ciencias naturales despliegan ante ella: ellas le dicen qué ha ocurrido y el corazón le dice a ella qué ha sentido (LFCS, p. 165).

3. EL LUGAR DE JOHN LOCKE EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

La constante apelación al sentido común en Locke y su confianza de estar en el comienzo de una época le permiten presentar casi *ex nihilo* su ensayo de conocer el entendimiento humano, de hecho escasean en la obra referencias a pensadores anteriores. Santayana, aunque también apela al sentido común, tiene, sin embargo, una gran formación filosófica. Como parte de su preparación universitaria, fue formado por William James en el empirismo británico y por Josiah Royce en el idealismo alemán, asistió también a las clases de los neokantianos Friedrich Paulsen y Hans Vaihinger en Alemania entre 1886 y 1888 y estudió Platón con H. Jackson durante los cursos 1895-1897. Sus años como profesor los dedicó, por otra parte, no sólo a estética y a Platón, tal como se describe a sí mismo en *El último puritano*, sino a impartir varios cursos sobre historia de la filosofía, en los que trabajaba sobre los textos mismos. Es conocido también su vínculo con Bertrand Russell³⁵ y lo atento que estuvo a novedades filosóficas como el neorrealismo, Henri Bergson o Edmund Husserl. No es de extrañar, por ello, que en sus escritos haya referencias suficientes como para reconstruir la historia de la filosofía que soporta

³⁴ De qué modo traduce Santayana el problema de la relación cuerpo-alma a la relación entre *psique* y *espíritu* quedaba fuera del tema de esta conferencia, pero es aludido en las notas suplementarias. La concepción del alma como sustancia inmaterial le parece una contradicción en los términos (LFCS, p. 170). Para la relación cuerpo-mente propone, tras analizar la naturaleza de los motivos y las intenciones, términos como «sympathetic concomitance», «autoanotación» y «pro-fético darse cuenta de» (LFCS, pp. 173-175).

³⁵ MORENO MORENO, D., «George Santayana y Bertrand Russell: un diálogo», *Teorema*, 25/1 (2006) (*Limbo*, 23, pp. 1-14).

su propia filosofía³⁶, ni que, ante su auditorio londinense, situara a Locke en la posición que le correspondía en su personal historia del pensamiento.

La clasificación elegida para este momento fue forzosamente atrevida. Santayana, fiel a su gusto por el laconismo, dividió las filosofías en dos grupos: ortodoxas y heréticas. Como representantes de las primeras nombró a Aristóteles, por ser el primero, y a Spinoza, por ser el más vigoroso. Tuvo que dar por supuesto que se refería a su personal interpretación de ambos, en la cual quedan cercanos al materialismo. Cercanía que, al menos en el caso de Aristóteles, considera que es su secreto. En el diálogo titulado así, «El secreto de Aristóteles»³⁷, Santayana pone en boca de Avicena la verdad expuesta en la *Metafísica*, que va más allá de la que se consigue con la mera erudición, preocupada por el sentido de las palabras, por cómo una parte de la *Metafísica* apoya o parece contradecir a otra o por cuál fue escrita en primer lugar y cuál añadida como comentario³⁸. El más sabio de los hombres, Aristóteles, no pudo entender, a juicio de Santayana, las causas eficiente, formal, final y material tal como las interpretan ciertos aristotélicos, como fuerzas mutuamente suplementarias que producen las cosas; no pudo estar ciego, como naturalista que era, para la verdad: que la única verdadera *causa*, el único principio de génesis o cambio es la causa eficiente, el hábito «en la existencia por el que toda cosa está obligada a producir alguna otra cosa sin el menor respiro»³⁹, el resto de causas no son más que principios de interpretación, la causa material de la sensación, la causa formal de la lógica, la causa final de la moral; pero no se han de tomar las categorías humanas por causas materiales. Con todo, la filosofía aristotélica no se agota en la investigación de las causas, sino que su interés primordial se dirige hacia las formas de las cosas, que son las que pueden traer felicidad al hombre. De modo que es éste el Aristóteles que Santayana considera *ortodoxo*.

Spinoza, por su parte, fue uno de los autores que acompañaron a Santayana durante toda su vida. Lo frecuentó desde su juventud como prueba el hecho de

³⁶ Uno de los proyectos que dejó sólo bosquejado fue precisamente la redacción de una historia de la filosofía cuyo título habría de ser «De los pasos en falso de la filosofía». Cfr. «On the False Steps of Philosophy», *Journal of Philosophy*, 61 (1964), pp. 6-19 («De los pasos en falso en filosofía», trad. Carmen García Trevijano, *Teorema*, 19/1 (2000) (*Limbo*, 10, pp. 3-15).

³⁷ No es el Aristóteles contra el que luchaba Locke en tanto que atenazaba el despliegue de la ciencia moderna, sino el Aristóteles que permite rescatar aspectos, como la vida espiritual, que el voraz positivismo había desechado.

³⁸ Cfr. «The Secret of Aristotle», en: SANTAYANA, G., *Dialogues in Limbo*, Michigan, Ann Arbor Books, 1957, p. 231 (*Diálogos en el limbo*, trad. Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 1996). La ironía de Santayana hacia los estudios academicistas es evidente. En este mismo diálogo le hace decir a Avicena «yo tenía alma de filósofo y tal tipo de comprensión no era comprensión para mí». Ya desde joven era tan importante esta doble concepción de la filosofía, como forma de vida y como erudición, que convirtió en lema personal el verso 395 de *Las Bacantes* de Eurípides traducido como «It is not wisdom only to be wise». Cfr. SANTAYANA, G., *The Letters of George Santayana*, ed. D. Cory, ed. cit., pp. 372, 436.

³⁹ SANTAYANA, G., «The Secret of Aristotle», *art. cit.*, p. 240.

que el primer artículo que publicó, en 1886, con sólo 23 años, llevaba como título «La doctrina ética de Spinoza». En él ya destaca tres principios que fueron siempre axiomáticos para él: *i*) «Todas las cosas son igualmente necesarias y por ello igualmente razonables», *ii*) «En Dios todas las ideas son adecuadas y para él todas las cosas son racionales», *iii*) «Bueno y malo no son de aplicación a las cosas de forma absoluta»⁴⁰. Las dos primeras afirmaciones anuncian el indiferentismo que caracteriza la vida espiritual de Santayana en el sentido de igualar en valor todas las cosas desde el punto de vista del espíritu. La tercera afirmación obliga a distinguir entre las cosas, ajenas a los valores humanos, y el aspecto que muestran al hombre, desde donde sí se puede hablar de bien y de mal. Como el hombre no desea algo porque sea bueno, sino que se convierte en bueno porque el hombre lo desea, todos los valores son arbitrarios en el sentido de ser válidos únicamente para la persona o grupo que los considera valores. Y en la introducción que escribió en 1910 para la traducción inglesa de A. Boyle de la *Ética* y de *De la reforma del entendimiento* Santayana muestra tal nivel de compenetración con Spinoza que gran parte de las afirmaciones spinozianas forman parte también de su propio sistema—por ejemplo, la identificación entre Dios y la Naturaleza o la separación entre Dios y la moral—y sus juicios sobre Spinoza se le pueden aplicar a él perfectamente—por ejemplo, la libertad conseguida al ser separado de la sinagoga y al rechazar los ofrecimientos de Heidelberg y la libertad alcanzada por él mismo al abandonar Harvard—. Y fue a Spinoza, como filósofo vigorosamente *ortodoxo*, al que dedicó la importante conferencia «Religión última» ya comentada.

Del segundo grupo de filosofías, las heréticas, sólo dice en su charla que son más interesantes que las ortodoxas y que «constituyen la *chronique scandaleuse* de la mente, o de la historia de la filosofía» (LFCS, p. 165), pero en 1915, desde Londres y en plena Gran Guerra, había publicado un artículo titulado precisamente «Herejía filosófica» donde contraponen, de nuevo, la ortodoxia y las filosofías heréticas. Aquella vendría dada por el conocimiento procedente de la vida diaria, quizás tradicional, convencional, incoherente o erróneo, pero compartido por todos antes o independientemente de la religión o filosofía que acepten y, por ello, ingenuo, aceptable prácticamente, razonable y capaz de corregir sus errores⁴¹. La herejía surge cuando se elige una de las verdades de ese fondo de certezas cotidianas y se convierte en el centro de un sistema, en la única verdad. En especial a Santayana le preocupa la herejía filosófica romántica que «sostendría que el pensamiento humano era algo absoluto, que existía y se desarrollaba sobre sus propios principios y recursos internos, sin ningún contexto. De donde parte esta filosofía y a lo que llama conocimiento, de acuerdo con su descripción, no es conocimiento en

⁴⁰ SANTAYANA, G., *The Idler and His Works, and Others Essays by George Santayana*, ed. D. Cory, Nueva York, George Braziller, 1957, p. 79. Cfr. SANTAYANA, G., «A General Confesion», *art. cit.*, p. 10.

⁴¹ Cfr. SANTAYANA, G., «Philosophical Heresy», *Journal of Philosophy*, 12 (1915), p. 561.

absoluto, sino sólo imaginación absoluta, una experiencia autogenerada que no expresa ninguna existencia anterior ni contempla ningún objeto externo, ni material ni ideal⁴². Un punto de vista egotista y subjetivista que «confunde la gramática de la expresión humana –en lenguaje, lógica o estimación moral– con la estructura sustancial de las cosas»⁴³ y que tiene entre sus precedentes nada menos que al mismo Locke.

El lugar de éste en la historia del pensamiento queda finalmente establecido entre ambos grupos:

Locke pertenece a ambos campos: estaba inquieto en su ortodoxia y era tímido en sus herejías; como tantos otros imitadores de revoluciones, se habría desmayado ante el resultado de su obra. Locke ocupa, en intención, una posición filosófica casi normal, convertida en precaria no por lo que era tradicional en él, como las categorías de sustancia y poder, sino más bien por ciertos errores fortuitos (LFCS, p. 165)⁴⁴.

En las notas añadidas con vistas a la publicación de la conferencia, Santayana aborda también la relación de Locke con su predecesor Descartes. Respecto a las conocidas críticas lockeanas a las ideas innatas, Santayana piensa que Locke acierta si las ideas innatas se entienden como pensamientos explícitos, tal como Descartes mismo dio a entender al utilizar un lenguaje tradicional, pero que yerra al descartar también el punto de vista trascendental implícito en el planteamiento cartesiano: «Las ideas innatas no eran pensamientos explícitos, sino categorías empleadas inconscientemente, igual que la gente cuando habla adopta la gramática de su lengua sin darse cuenta de que lo hace» (LFCS, p. 169). Como seguidores posibles ante los que Locke se habría desmayado Santayana cita a Napoleón como heredero político y a Fichte como sucesor filosófico, pero se centra en la figura de Berkeley. Su idealismo le parece prometedor, pero inconsecuente. Prometedor porque es un sistema que podría presentar al espíritu desintoxicado de todo lo mundano y de todo egotismo, pero inconsecuente porque lo que efectivamente hace es convertir ciertos intereses mundanos en absolutos. Santayana descubre así el materialismo que recorre todo idealismo: el orden de la experiencia no puede proceder de la misma experiencia, sino de los hábitos de la materia y de las propensiones del cuerpo: «Así, al repudiar el mundo material, esta filosofía retiene la noción de varios agentes o sujetos que reúnen experiencias, y no se espera que

⁴² *Ibid.*, p. 566. El desarrollo de esta crítica al idealismo alemán dio lugar a la obra *Egotism in German Philosophy* (1915), que fue traducida rápidamente al francés y al italiano, en el contexto de la guerra de ideas que generó la Gran Guerra. Cuando ésta se repitió, el libro fue reeditado.

⁴³ *Ibid.*, p. 561.

⁴⁴ El mismo Santayana está situado también entre dos mundos y entre dos tradiciones culturales, es educado en los excesos del tardorromanticismo y vuelve la vista a los griegos buscando cordura.

dudemos de que hay justo tantas corrientes de conciencia sin mundo como personas había en el mundo cuando éste existía» (LFCS, p. 176).

La caracterización final de Locke lo convierte en el prototipo de filósofo inglés: ecléctico, prudente, de genio inquieto, inquisitivo y espontáneo, tan interesado por la inteligencia de un animal como por la obstinación de algún predicador de la Iglesia de Inglaterra como Edward Stillingfleet⁴⁵, de convicciones eternamente vigorosas y gran ardor reformista, unas veces con gran finura de juicio y otras con lagunas y opiniones impulsivas, con cierto recelo hacia la tradición, las palabras y los argumentos escolásticos, que se convierte en horror respecto a los intereses a los que éstos sirven, encantado de navegar solo y de explorar terrenos que otros ya han explorado, manteniendo el equilibrio entre su romanticismo, su conciencia científica y su potente análisis destructivo, sólo moderado por su entusiasmo moral (LFCS, p. 166). En cuanto a su sistema filosófico, calificado como habitable y no demasiado estridente, Santayana se reserva para el final otra metáfora donde concentra lo esencial de su interpretación:

Su sistema no era un castillo metafísico, ni una acrópolis teológica; era más bien una casa señorial ancestral construida en varios estilos arquitectónicos: una capilla Tudor, una fachada palladiana hacia el nuevo jardín geométrico, un salón georgiano para consultas políticas y disputas eruditas e, incluso, –puesto que estamos casi en el siglo dieciocho– un armario chino lleno de curiosidades (LFCS, p. 166).

4. CONCLUSIÓN

Santayana es, como se ha visto, un heredero, aunque díscolo, de Locke. No es un crítico externo, no procede de los que ya en tiempos de Locke lo criticaban, sino de los que siguieron su estela. Como fiel discípulo, va varios pasos más allá de su maestro, salta por encima de los límites de su sentido común. Unos límites que en Locke venían marcados por sus intereses prácticos:

⁴⁵ Santayana alude en varias ocasiones a la intensa polémica que Locke mantuvo con Edward Stillingfleet, obispo de Worcester, entre 1697 y 1699 con la disputa antitrinitaria de los socinianos ingleses como fondo. Se muestra así bien informado de las consecuencias religiosas de los planteamientos de Locke, que, éstas sí, motivaron sucesivos añadidos a su *Ensayo* y publicaciones como *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures* o *A Letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester, Concerning some Passages relating to Mr. Locke's Essay of humane Understanding: In a late Discourse of his Lordship's, in Vindication of the Trinity*. Merece citar completo el título de la última réplica de Locke a Stillingfleet porque da el índice de las cuestiones abordadas: *Mr. Locke's Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to his Second Letter: Wherein, besides other incident Matters, what his Lordship has said concerning Certainty by Reason, Certainty by Ideas, and Certainty by Faith. The Resurrection of the Same Body. The Immateriality of the Soul. The Inconsistency of Mr. Locke's Notions with the Articles of the Christian Faith, and their Tendancy to Scepticism, is Examined*.

Un filósofo británico se hace idealista para reformar la fe, para desembarazarse de fantasmas peligrosos o dogmas antipáticos, no por el gusto de la pura intuición o certeza instantánea. Quiere eliminar impedimentos para la acción, odia los grandes objetos remotos como odia el papismo y la política; las cosas imponentes le parecen imposiciones. Mejor desembarazarse, si es posible, de la sustancia, la causalidad, la necesidad, las abstracciones, el yo y la conciencia. El fin es reducir todo a la simple experiencia de hechos, sin holgarse en la pura intuición ni en las existencias externas⁴⁶.

Santayana, por el contrario, es contemporáneo de Einstein, es materialista, por lo que tiene otra relación con la religión y, además, para desesperación de ciertos intérpretes, es también platónico, es decir, no es utilitarista sino que celebra las esencias.

Desde este planteamiento adquiere otra dimensión la nota en la que Santayana alude al famoso capítulo «De los nombres de las sustancias» del *Ensayo* lockeano. En él analiza Locke pormenorizadamente las dificultades para encontrar nombres exactos para las siempre sorprendentes especies naturales, para los monstruos y rarezas que desbordan las clasificaciones aristotélicas:

Resulta, pues, que en vano pretendemos ordenar las cosas en clases, y disponerlas en especies, bajo nombres, en razón de sus esencias reales, que tan lejanas están de ser descubiertas y tan remotas están del alcance de nuestra comprensión (EEH, p. 436).

Santayana acepta la liberación de trabas tradicionales que tal enfoque supone, pero detecta en Locke cierto miedo ante el reconocimiento del carácter totalmente fluido de la naturaleza:

El júbilo de Locke al ver a la naturaleza eludir las convenciones escolásticas perdería entonces su atractivo, puesto que las mismas rígidas convenciones quedarían obsoletas. La naturaleza sería a partir de entonces sólo metamorfosis constante, irresponsable y sin fin (LFCS, p. 168).

Por esto Locke recurre al designio del Creador que procura una dirección. Santayana, por el contrario, acepta la fluidez y sorpresa constante de la naturaleza sin reinstaurar ningún orden previo, del mismo modo que disfruta de todas las esencias sin establecer jerarquías entre ella. Su misma filosofía, que es, con naturalidad, materialista y platónica, nihilista e irónica, atea y espiritual, puede resultar inclasificable o, incluso, monstruosa, para desesperación de algún historiador.

La diferencia está, en definitiva, en el cambio de tono de dos épocas, marcado por los trescientos años que separan el nacimiento de Locke y su conmemoración. Locke vivió en un momento glorioso, como se llamó la revolución a la que el *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Dos ensayos sobre el gobierno civil* dieron

⁴⁶ SANTAYANA, G., *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Londres, Constable, 1922, p. 235.

cobertura. Santayana, sin embargo, describe a menudo su época como bárbara. En esta misma charla afirma, a modo de conclusión:

Empobrecidos como nos encontramos, moral y humanamente, no podemos vivir por más tiempo en un mansión tan prolija. Se ha convertido en un monumento nacional. En los días en que está abierta, la visitamos admirados, tales habitaciones y tales paseos ajardinados nos repiten los claros dogmas y la deliciosa dicción del sabio –omnívoro, ingenuo, locuaz– al que pertenece (LFCS, p. 167)⁴⁷.

Para los tiempos en que vive él, que no son heroicos, es mejor guía, como se ha visto, Spinoza. En vez de abanderar una generación triunfante y optimista, Santayana no tiene compromisos con nada ni con nadie, deja la universidad a los cincuenta años, no milita en ningún partido, no tiene casa ni familia, elige la filosofía como forma de vida, se queda al margen, cultivando la rara flor del desasimiento.

* * *

Todo esto se podía leer entrelíneas en su conferencia. La fría reacción del público muestra que no estaba preparado para semejante ejercicio. Ignoraba posiblemente las claves para interpretarla. Aunque Santayana la llamara, para sus amigos, «comedia», está lejos de ser ligera. Santayana, que se encontraba en pleno proceso creativo, había preparado una charla donde se condensaban *todas* las facetas de su pensamiento. No es de extrañar que la mayoría del público asistiera atónito a su exposición. Ante sus ojos se dibujaba un trazo del que desconocían el resto del conjunto, que es el que lo dota de sentido. Una vez publicada, la conferencia se convierte en una pieza más del sistema santayaniano, gana en coherencia. Los lectores actuales sí estamos capacitados para entenderla, las claves ahora son públicas, están en la obra de Santayana. Mostrar este hecho ha sido el objetivo del presente estudio.

⁴⁷ Cuando, en esta misma conferencia, Santayana caracteriza a Lord Balfour –Arthur James Balfour (1848-1930)– como lockeano hace la siguiente matización: «Si somos comprensivos con [su] falta de confianza en sí mismo y [su] perplejidad, inevitables en la actual anarquía moral del mundo» (LFCS 166).