

SANTAYANA, G. (2023). *Winds of Doctrine: Studies in Contemporary Opinion*. Edición crítica a cargo de David E. Spiech, Martin A. Coleman y Faedra L. Weiss, con Introducción de Paul Forster. Cambridge (MA): MIT Press.

Sin prisa pero sin pausa van apareciendo los volúmenes de la edición crítica de *The Works of George Santayana*, publicadas por MIT Press desde 1986. Acaba de salir, en julio de 2023, el volumen IX, que recoge *Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion*, libro publicado en 1913, cuando fue incluido por *The Times* entre los mejores 100 libros del año (p. xii). Las «opiniones contemporáneas» de las que habla el subtítulo son: 1. el talante pragmatista de la época; 2. el modernismo católico; 3. H. Bergson; 4. B. Russell; 5. P. B. Shelley, y 6. la tradición gentil norteamericana.

Resulta sorprendente el rango de los temas abordados por Santayana, que van desde la teología a la literatura, pasando por la filosofía, anglosajona y continental. Sin olvidar que su estilo también es de amplio alcance puesto que aúna la fuerza del incisivo argumento filosófico y la pulida expresión del poeta que él mismo también fue. Pero más sorprendente puede resultar la ironía del propio título, perfectamente evidente para sus contemporáneos, aunque se le escapa al propio Paul Foster, autor de la Introducción. Santayana alude en él a la *Carta a los efesios* de san Pablo: «Para que no seamos ya niños, llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina, a merced de la malicia humana y de la astucia que conduce engañosamente al error» (*Ef 4: 14*). De modo que Santayana se ve a sí mismo —con ironía, claro— como heredero de un punto de vista clásico en filosofía desde el que poder enjuiciar severamente las modas culturales y filosóficas de su época. El juicio no es tan sumario como

pueda parecer a primera vista puesto que Santayana hace gala de una comprensión profunda de los autores; él es más bien un intérprete que un crítico al uso, su enfoque nunca es unilateral sino que asombra por los penetrantes giros que da. Por ello no se pueden resumir fácilmente sus apreciaciones hermenéuticas. Porque Santayana se revela como un crítico penetrante a la vez que acorado, incómodo aunque iluminador. No deja indiferente desde luego.

En su amplia y minuciosa Introducción, Paul Foster afirma que, aunque aquellas corrientes filosóficas no están ahora tan presentes, sí lo están las grandes cuestiones de fondo: «realismo, idealismo, pragmatismo; hechos y valores; razón y fe; ciencia y arte», por eso «*Winds of Doctrine* contiene grandes intuiciones, no solo importantes para el pensamiento de su época, sino también para el nuestro» (pp. lxxviii-lxxix). Completamente cierto. Veámoslo paso a paso.

El primer texto, «El talante intelectual de la época», va dirigido, se puede decir que *contra*, la moda emergente en ese momento: el pragmatismo, cuyo adalid era precisamente el primero maestro y luego compañero de Santayana en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard: William James. Al oponer el imparable industrialismo —así nombra Santayana al capitalismo— asociado al pragmatismo frente al cristianismo y los usos y costumbres tradicionales en claro declive, Santayana está de algún modo señalando a su propio drama personal. Él, que conocía Estados Unidos de primera mano, pero que se sentía afín a la vieja España y a los valo-

res del catolicismo —a pesar de ser ateo, en el sentido habitual del término—, no puede por menos que verse representado por ese enfrentamiento. Y la decisión es clara: igual que acababa de abandonar en 1912 su puesto de profesor en Harvard y Estados Unidos para volver a Europa, así, las frases más duras van dirigidas a W. James, quiero decir, al pragmatismo.

El segundo texto, «Modernismo y cristianismo», también es algo comprometido para Santayana. En efecto, su propia posición respecto a la religión está muy cerca del modernismo católico. Él acepta que los textos sagrados no son revelaciones de Dios sino del corazón de los profetas y los creyentes, que no se han de entender por tanto de modo literal sino metafórico; sin embargo, a Santayana le encantaba la parafernalia de la Iglesia católica y sus tradiciones, que, a su juicio, enraizaban con lo mejor de la antigüedad y con el rechazo de este mundo y sus riquezas a favor del mundo celestial y lo espiritual, justo lo contrario de lo que defendían los modernistas en su intento de adaptar el catolicismo al industrialismo vigente. Así que su crítica a los modernistas no es a su escrutinio racional de los dogmas ni a su rechazo de los milagros, sino a su pretensión de defender esas ideas y, a la vez, querer ser considerados como católicos. En definitiva, les falta, a su juicio, coraje para abandonar un barco que ven hacer aguas por todos sitios.

El tercer texto, «La filosofía de M. Henri Bergson», aborda precisamente a uno de los inspiradores del modernismo. Y aquí es tan clara la animosidad del tono del ensayo que aún debe doler a los bergsonianos actuales. Pocas veces se ve a Santayana perder la paciencia como aquí, y con un autor que estaba entonces en la cima de su fama, no solo en Europa, España incluida, sino en Estados Unidos. A Santayana le

molesta especialmente que Bergson se presente como una personal liberal e imparcial pero que sostenga prejuicios irracionales; que defienda la ciencia y, a la vez, el espiritismo. O que entienda el progreso evolutivo en el sentido de que las últimas ideas sean más verdaderas por el mero hecho de ser las más recientes; y la repetida oposición bergsonianiana entre corazón (intuición) y cabeza (ciencia), que es precisamente el prejuicio romántico desmontado pacientemente por Santayana en su ambiciosa *La vida de la razón* (5 vols., 1905-6), donde no renuncia a la ciencia mecanicista. Tampoco es claro Bergson, a juicio de Santayana, respecto al comprometido asunto de la inmortalidad personal. En definitiva el famoso élan *vital* es más oscuro, según Santayana, que los fenómenos que pretende aclarar, como la aparición de ojos en especies distintas. En una de sus cartas, Santayana llega a llamarle «charlatán» (citado en p. xxviii) y en el propio ensayo afirma que él entendería que alguien —que fuera algo rudo, aclara cortésmente— llamase «basura» (p. 62) a la filosofía de Bergson.

En el cuarto texto, «La filosofía de Mr. Bertrand Russell», Santayana aborda las ideas filosóficas de un amigo. En efecto, a través de su gran amistad con el hermano mayor de Bertrand Russell, Santayana entró en contacto con este y estableció una amistad desde 1895 que se tradujo en referencias mutuas, discretas pero constantes, a lo largo de sus obras respectivas. Esas referencias están recogidas en mi artículo «George Santayana y Bertrand Russell: un diálogo» [*Limbo* 23/*Teorema* 25.1 (2006), pp. 1-14].

El primer acto del diálogo lo constituye precisamente este ensayo, donde Santayana evalúa los logros de los *Ensayos filosóficos* y de *Los problemas de la filosofía*, obras que Russell había publicado en 1910 y 1912 respectivamente. Santayana, siempre atento a

las novedades filosóficas, se congratula por la rebelión contra el idealismo dominante entonces en Inglaterra que Russell y G. E. Moore habían enprendido, por la constitución especial que Russell le da al mundo de las matemáticas, que aporta al ser humano la sensación de ser más que humano, y por las críticas al pragmatismo de James. Es de destacar que el ámbito de la lógica y de las matemáticas fue una inspiración clara para la teoría de las esencias del propio Santayana. Hasta ahí el acuerdo. El desacuerdo llega respecto al ensayo «Los elementos de la ética», donde Russell defiende que la bondad es una propiedad intrínseca, indefinible, de ciertas cosas, de la que es posible tener un conocimiento intuitivo. A Santayana, sin embargo, le parece un tremendo error convertir las nociones de bueno y malo en cualidades de las cosas dando pábulo así al dogmatismo y a la intolerancia. El propio Russell confesó que leyó *Winds of Doctrine* y que Santayana le convenció.

El quinto texto, «Shelley o el valor poético de los principios revolucionarios», no aborda obviamente a un contemporáneo sino que está escrito en el verano de 1911, tras haber dedicado el club de lectura con alumnos del curso 1910-1911 a leer a Shelley. Un autor que en aquel momento era criticado por Matthew Arnol, por ejemplo, por su vida personal, sus ideas políticas revolucionarias —contra la monarquía y la iglesia, y a favor del ateísmo y el amor libre—, circunstancias que afectaban a la valoración de su poesía. Santayana, por el contrario, considera que Shelley es un gran poeta a la vez que contextualiza sus ideas revolucionarias en el marco más amplio de la pérdida de valores durante el siglo XIX. Shelley, igual que los santos, místicos y profetas, contempla los ideales espirituales por ellos mismos, independientemente de sus beneficios prácticos.

Bien merece por ello, afirma Santayana, su epitafio, donde se lee: *Cor cordium* (p. 123).

Finalmente, el sexto texto, «La tradición gentil en la filosofía americana», fue la última conferencia que da Santayana en 1911, en la Universidad de California, antes de abandonar definitivamente Estados Unidos. En ella vuelve a hablar de Estados Unidos, como en el primer texto, pero retrotrayéndose al siglo XIX, en especial, a su figura más influyente: Ralph W. Emerson. En este caso, la dificultad para Santayana tiene que ver no tanto con sus vínculos personales sino con la ambigüedad de su relación con el emersonismo. Él mismo fue considerado desde lejos, por Jorge L. Borges, por ejemplo, como emersoniano; pero, leyendo detenidamente este ensayo se percibe que pesan más las diferencias que las afinidades. Porque a Santayana le resultaba irrespirable el moralismo puritano calvinista de Nueva Inglaterra. Por eso deja su puesto de profesor en la Universidad de Harvard y elige la filosofía como forma de vida, no como profesión. En la conferencia, Santayana habla también de Mark Twain y de Walt Whitman, para acabar con William James, como «representante de la genuinamente americana» (p. 136), de modo que enlaza con el primer ensayo. *Winds of Doctrine* adquiere así una circularidad muy à la Emerson.

En la enumeración anterior no ha de pasar desapercibida una sonora ausencia. El santayyanismo español se muestra orgulloso de la vinculación de Santayana con España: oficial, porque mantuvo su nacionalidad hasta el fin de sus días; afectiva, porque visitó a menudo Ávila y mantuvo la relación con su extensa familia política abulense mediante cartas y regalos; y simbólica, porque las alusiones a lo español son constantes en su obra. Pero, con todo, en *Winds of Doctrine* Santayana no incluye ningún

ensayo sobre España, ni sobre la España de la Restauración que tan bien conocía gracias a la relación con su padre, Agustín Ruiz de Santayana, ni sobre el Regeneracionismo, ni sobre Miguel de Unamuno, ya entonces una figura prominente en España aunque es cierto que *Del sentimiento trágico de la vida* es del mismo año 1913, y queda fuera de este libro. Destacar también que Unamuno era un intelectual de la misma generación que Santayana, como H. Bergson. De ahí que aún les faltara a los tres pensadores bastante obra importante que publicar.

Una breve información bibliográfica para terminar. De los seis ensayos que incluye *Winds of Doctrine* están todavía inéditos en castellano —y, por supuesto, reclamando su publicación— el primero, «The Intelectual Temper of The Age», y el quinto, «Shelley:

Or the Poetic Value of Revolutionary Principles». De los otros cuatro, tres de ellos, sobre el modernismo, sobre Bergson y sobre Russell, aparecen en los *Ensayos de Historia de la Filosofía* de Santayana (Tecnos, 2020, pp. 183-287) y el sexto, «La tradición gentil en la filosofía americana», está publicado en Krk (2018) como libro independiente en su colección Cuadernos de Pensamiento. Sus dos últimas frases me parecen un excelente final para esta reseña: «Seamos por tanto humanos con franqueza. Contentémonos con vivir en el intelecto» (p. 143).

Daniel Moreno Moreno
(IES Miguel Servet, Zaragoza, retirado)

GARRAU, M. (2023). *Politiques de la vulnérabilité*. París: CNRS Éditions.

Desde el prefacio, titulado “Pensar la vulnerabilidad en el tiempo del COVID y del resto”, Garrau toma como punto de partida sucesos recientes para argumentar que las políticas de la vulnerabilidad pueden tomar direcciones distintas a las que ella había considerado previamente. Garrau se dirige concretamente a la idea de que, a partir de la crisis desencadenada por la pandemia del SARS-CoV-2, tras largo tiempo de denegación habríamos tomado por fin conciencia de nuestra vulnerabilidad fundamental, común e irreductible. Podría parecer que la vulnerabilidad hubiera ganado un papel heurístico de cara a reconstruir el mundo post-pandémico bajo la promesa de garantizar las condiciones materiales, sociales y políticas que evitasen que una situación similar pudiera repetirse en el futuro.

No obstante, la autora denuncia que el rumbo que han tomado las políticas públicas en Francia desde entonces es contrario a lo que deberían ser a su juicio políticas con poder transformador que estuvieran a la altura de los nuevos retos (se señalan la multiplicación de violaciones a los principios democráticos, la persistencia de violencias de género y raciales, la intensificación de la urgencia climática y delicuescencia de los servicios públicos) y que marcaran una ruptura radical, dando realidad a ese “mundo de después”¹, a esa nueva normalidad. Garrau denuncia igualmente un “uso ideológico” de la vulnerabilidad fundamental que la convierte en un lugar común del lenguaje polí-

1 Esta y las demás referencias al texto son traducciones propias del original en francés.