

# limbo

Boletín internacional de estudios sobre Santayana

REVISTA FUNDADA POR MANUEL GARRIDO

N.º 39

KRK EDICIONES · 2019

#### CONSEJO EDITORIAL

---

R. DE LA CALLE, Universidad de Valencia. R. DEL CASTILLO, UNED, Madrid. M. COLEMAN, The Santayana Edition (IUPUI). C. ESTÉBANEZ, Universidad de Valladolid. A. FAERNA, Universidad de Castilla-La Mancha. G. FANTINI, Universidad de Valladolid, Campus de Soria. P. GARCÍA MARTÍN, IES Alonso de Madrigal, Ávila. † A. KERR-LAWSON, Universidad de Waterloo. J. LACHS, Universidad de Vanderbilt. J. NUBIOLA, Universidad de Navarra. CH. PADRÓN, Independent Scholar. G. PATELLA, Università di Roma Tor Vergata. D. PINKAS, Haute École d'Art et de Design, Ginebra. H.J. SAATKAMP Jr., The Richard Stockton College. F. SAVATER, Universidad Complutense de Madrid. C. THIEBAUT, Universidad Carlos III. K.P. SKOWROŃSKI, Universidad de Opole. LUIS M. VALDÉS, Universidad de Oviedo.

#### CONSEJO DE REDACCIÓN

---

*Secretarios:*

CARMEN GARCÍA-TREVIJANO, Universidad Complutense de Madrid  
JOSÉ BELTRÁN, Universidad de Valencia  
DANIEL MORENO, IES Miguel Servet, Zaragoza

*Envío de originales:*

Jose.Beltran@uv.es  
dmoreno@unizar.es

© Revista Teorema

ISSN: 0210-1602

Dep. legal: AS.4584.2007

Impreso en Grafinsa, Oviedo

Krk Ediciones, Álvarez Lorenzana, 27. 33006 Oviedo

www.revistateorema.com · www.krkediciones.com

# Índice

## SIMPOSIO SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE SANTAYANA

Presentación / Presentation. . . . .	5
JUAN ARNAU	
Santayana y el <i>sāṃkhya</i> . . . . .	11
PETER R. ANSTEY	
Santayana's Locke. . . . .	27
VICENTE SERRANO	
Spinoza en Santayana . . . . .	47
RICHARD BROOK	
George Santayana on Bishop Berkeley. Immaterialism and Life	65
ANTHONY FENEUIL	
Quelques remarques, entre gentlemen, sur la critique de Bergson par Santayana . . . . .	77
JAQUELYN ANN K. KEGLEY	
Santayana on Josiah Royce: Differing Conceptions of Philosophy and Differing Styles of Criticism . . . . .	85

## DOCUMENTOS

GEORGE SANTAYANA

Tres cartas sobre Historia de la Filosofía (fragmentos) Three Letters on History of Philosophy (excerpts). . . . .	102
---	-----

## NOTAS CRÍTICAS

JESSICA WAHMAN

The Insinuated Self: Krempleska's Interpretation of Santayana	111
---	-----

## INFORMES

JOSÉ AGUILERA MORENA	
Santayana, <i>Pro domo sua</i> . . . . .	123
ALEJANDRO RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ	
Santayana, simbolismo y pragmatismo . . . . .	131
Bibliografía reciente de y sobre George Santayana . . . . .	137

## Presentación

En la extensa *oeuvre* de Santayana, hay una faceta menos conocida, o acaso la menos reconocida: la de Santayana como historiador de la filosofía, que ahora queremos recuperar. En varios ensayos sobre otros filósofos, Santayana da a conocer toda una historia de la filosofía alternativa a la habitual en nuestros manuales de gran originalidad y profundidad. De hecho, su último proyecto, que dejó inconcluso, fue una revisión general de las doctrinas filosóficas bajo el intencionado título de «Sobre los pasos en falso de la filosofía», que el lector encontrará, en traducción de Carmen García Trevijano, en el número 10 de *Limbo*. Si algo nutre la filosofía de Santayana es la conversación permanente que mantuvo con tantos y tan distintos pensadores de Occidente y de Oriente, desde la más remota historia de la filosofía hasta su más próxima actualidad. Buena parte de sus textos incorporan, además, el nombre de estos filósofos a los que prestó atención preferente y que fueron una compañía constante.

Para este número hemos pedido a seis expertos en otros tantos filósofos que evalúen los ensayos de Santayana desde nuestra época y desde su profundo conocimiento de los autores sobre los que Santayana escribe. Todos ellos, a pesar de su densa agenda académica, aceptaron colaborar sin ningún tipo de reserva. *Limbo* agradece vivamente su colaboración. Los temas abordados son: el budismo, John Locke, Baruch Spinoza, George Berkeley, Henri Bergson y Josiah Royce. Estos autores no agotan el inventario, pero sin duda son una muestra muy representativa de sus preferencias sobre los maestros pensadores. El próximo número estará dedicado a H. Spencer, F. Nietzsche, W. James, B. Russell, la tradición gentil y el liberalismo.

Los participantes son:

JUAN ARNAU, escritor, astrofísico y doctor en filosofía sánscrita. Es experto en las filosofías de la India, fundamentalmente el budismo. Actualmente es profesor de Filosofía moral en la Universidad de Granada. Entre sus libros destacan *Manual de filosofía portátil* (2014), finalista del Premio Nacional de Ensayo y Premio de la Crítica Literaria Valenciana, y *Cosmologías de India. Védica, sāmkhya y budista* (2012).

PETER R. ANSTEY, profesor de filosofía de la Universidad de Sidney, Australia. Es experto en filosofía experimental del pensamiento moderno temprano y en las filosofía de John Locke, R. Boyle, F. Bacon y los filósofos franceses; entre sus obras destacan *John Locke and Natural Philosophy* (2011) y *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century* (2013). Su último libro es *Experiment, Speculation and Religion in Early Modern Philosophy* (2019).

VICENTE SERRANO pertenece al Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad Austral de Chile). Su tema de estudio actual es la ética y poética de la facticidad en las filosofías de la historia de J. G. Fichte y F. Schlegel. Entre sus obras destacan *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna* (2011), que fue premio Anagrama de Ensayo en 2011, y *El orden biopolítico* (2017).

RICHARD BROOK, profesor emérito de la Universidad de Bloomsburg, Pennsylvania, USA. Es experto en filosofía moderna, siglos XVII y XVIII, filosofía moral y filosofía de la ciencia, en especial, la causalidad. Entre sus numerosas publicaciones destaca el libro *Berkeley's Philosophy of Science* (1973). Recientemente ha editado *The Bloomsbury Companion to Berkeley* (2017).

ANTHONY FENEUIL, profesor de la Universidad de Lorena, Francia. Es experto en teología, filosofía y filosofía de la religión, Karl Barth y Henri Bergson. Sobre Bergson ha escrito numerosos artículos y los libros *Bergson. Mystique et philosophie* (2011) y *Le serpent d'Aaron : sur l'expérience religieuse chez K. Barth et H. Bergson*

(2015). Su último libro es: Anthony Feneuil & Igor Krtolica (dir.), *L'expérience de l'éternité. Philosophie, mystique, clinique* (2018).

JACQUELYN ANN K. KEGLEY, formada en la Universidad de Columbia, es profesora de la *California State University-Bakersfield*, USA. Especialista en filosofía de la ciencia, de la tecnología, bioética y filosofía de la mente. En 2006 recibió el premio *Herbert W. Schneider* de la SAAP por su contribución a la filosofía norteamericana. Su último libro es *Josiah Royce in Focus* (2008).

En la sección DOCUMENTOS, hemos incluido, en inglés y en traducción de Daniel Moreno, fragmentos de tres cartas donde Santayana habla de su proyecto de una Historia de la filosofía: (1) carta del 12 de febrero de 1911 a Charles A. Strong; (2) carta del 2 de agosto de 1912 a George H. Palmer; (3) carta del 29 de febrero de 1914 a Horace M. Kallen.

Si algo revela este conjunto de textos, es la actualidad del pensamiento de Santayana, que ya forma parte de lo que Aldous Huxley denominó «la filosofía perenne».

**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 8-10

ISSN: 0210-1602

## Presentation

In Santayana's extensive *oeuvre*, his less known, or perhaps his least recognized facet is that of a historian of philosophy. In several essays on other philosophers, Santayana traces a whole history of philosophy alternative to others of rather conventional handbooks, one which is profound and profoundly original. In fact, his last project, which he left unfinished, was a general revision of philosophical doctrines under the intentional title of «On the False Steps of Philosophy», [*Journal of Philosophy* 61 (1964): pp. 6-19.] If anything nourishes Santayana's philosophy, it is his permanent conversation with so many and so different Eastern and Western thinkers, from the most distant past to his closest present. Many of his texts also include the names of these philosophers to whom he gave preferential attention and who would become his constant companions.

For this issue we have asked six experts in six other philosophers to reassess Santayana's essays, from the perspective of our time and from their profound knowledge of the authors on whom Santayana writes. All of them, in spite of their pressing academic agendas, accepted to collaborate without any kind of reservation. *Limbo* warmly thanks them for their collaboration. The topics covered are: Buddhism, John Locke, Baruch Spinoza, George Berkeley, Henri Bergson and Josiah Royce. These authors do not exhaust the inventory, but they undoubtedly constitute a highly relevant selection of his preferences on these master thinkers. The next issue will deal with H. Spencer, F. Nietzsche, W. James, B. Russell, the genteel tradition and liberalism.



The participants are:

JUAN ARNAU, writer, astrophysicist and doctor in Sanskrit philosophy. He is an expert in Indian philosophies, fundamentally Buddhism. He is currently a professor of Moral Philosophy at the University of Granada. His books include *Manual de filosofía portátil* (2014), finalist of the national and regional essay and literary criticism awards Premio Nacional de Ensayo and Premio de la Crítica Literaria Valenciana, and *Cosmologías de India. Védica, sāmkhya y budista* (2012).

PETER R. ANSTEY, Professor of Philosophy, University of Sydney, Australia. His research interests focus on expert on early modern experimental philosophy, the nature and status of principles in early modern thought and the philosophy of Locke, Boyle, Bacon, and the French Philosophers; his works include *John Locke and Natural Philosophy* (2011) and *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century* (2013). His latest book is *Experiment, Speculation and Religion in Early Modern Philosophy* (2019).

VICENTE SERRANO belongs to the Institute of Philosophy of the Faculty of Philosophy and Humanities (Universidad Austral de Chile). His current subject of study is the ethics and poetics of facticity in J. G. Fichte's and F. Schlegel's philosophies of history. His works include *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna* (2011), which was awarded the Anagram Essay Prize in 2011, and *El orden biopolítico* (2017).

RICHARD BROOK, Professor emeritus at Bloomsburg University, Pennsylvania, USA. He is an expert in modern philosophy, the seventeenth and the eighteenth centuries, moral philosophy and philosophy of science, particularly causality. Among his numerous publications we would like to highlight his seminal book *Berkeley's Philosophy of Science* (1973). He has recently published *The Bloomsbury Companion to Berkeley* (2017).

ANTHONY FENEUIL, Professor at the University of Lorraine, France. His interests are about Theology and Philosophy, Philosophy of religion, Karl Barth and Henri Bergson. About Bergson he

has written numerous articles and the books *Bergson. Mystique et philosophie* (2011) and *Le serpent d'Aaron : sur l'expérience religieuse chez K. Barth et H. Bergson* (2015). His latest book is: Anthony Feneuil & Igor Krtolica (dir.), *L'expérience de l'éternité. Philosophie, mystique, clinique* (2018).

JACQUELYN ANN K. KEGLEY studied at Columbia University and is currently a professor at California State University-Bakersfield, USA. She is a specialist in Philosophy of Science, Technology, Bioethics and Philosophy of the mind. In 2006 she received the Herbert W. Schneider Award from SAAP for her contribution to North American philosophy. Her latest book is *Josiah Royce in Focus* (2008).

In the DOCUMENTOS section, we have included, in English and in translation by Daniel Moreno, excerpts from three letters where Santayana talks about his project of a History of Philosophy: (1) letter of February 12, 1911 to Charles A. Strong; (2) letter of August 2, 1912 to George H. Palmer; (3) letter of February 29, 1914 to Horace M. Kallen.

If this set of texts reveals anything, it is the actuality of Santayana's thought, which has become part and parcel of what Aldous Huxley called "perennial philosophy".

**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 11-26

ISSN: 0210-1602

## Santayana y el *sāṃkhya*

JUAN ARNAU

### RESUMEN

El artículo parte de la temprana relación de Santayana con la filosofía *sāṃkhya* ya en 1894. Esto le permite rastrear la influencia del *sāṃkhya* en la filosofía de Santayana, centrándose tanto en las similitudes como en las diferencias respectivas. El contexto es el de un Santayana alejado de la idea del progreso, cuya «felicidad es la de comprender a los antiguos». Una filosofía que trata de iluminar el proceso diario del vivir y que se distancia de los grandes relatos idealistas y reformadores, del positivismo y del rechazo militante de la religión.

*Palabras clave:* Santayana, materia, alma, espíritu, *sāṃkhya*

### ABSTRACT

The article starts from Santayana's early relationship with *Sāṃkhya* philosophy in 1894. This allows him to trace the influence of *sāṃkhya* on the philosophy of Santayana, focusing on both the similarities and the respective differences. The context is that of a Santayana away from the idea of progress, whose «happiness is to understand the ancients». A philosophy that tries to illuminate the daily process of living and that distances itself from the great idealist and reforming projects, positivism and the militant rejection of religion.

*Key Words:* Santayana, matter, soul, spirit, *sāṃkhya*

. . .

¿En qué sentido pueden ser falsos o verdaderos los mitos y las metáforas? En el sentido en que —en términos desprendidos de los predicamentos morales o de la psicología literaria— pueden atestiguar el movimiento general y el resultado pertinente de los hechos materiales y pueden inspirarnos un sentimiento ecuánime en su presencia. En este sentido yo diría que la mitología griega era verdadera, y era falsa la teología calvinista.

*Largo rodeo hacia el nirvana*

Nosotros éramos una familia de mar, nuestro mundo era el de los funcionarios coloniales y los grandes comerciantes. Desde el principio aprendí a pensar la tierra como un globo, con su superficie de agua salada, un yermo estéril, traicionero y difícil de trabajar.

*Personas y lugares*

La conciencia disfruta del alimento de la naturaleza. El alma elemental de los seres es su alimento, un alimento preparado por la naturaleza para la conciencia. Así, los ingredientes de los que se nutre ésta son los tres tipos de impresiones de los seres vivos (la lúcida, la inquieta y la estúpida). La observación empírica lo demuestra. El hecho de que los animales nazcan del semen demuestra ese gozo. Así, la conciencia es la que goza y la naturaleza lo gozado. El alimento que produce de la Naturaleza, resultado de la transformación continua de los tres tipos de impresiones, se convierte en «cuerpo sutil», constituido por todas las categorías, desde la inteligencia a la materia elemental.

*Maitrī-upaniṣad* 6. 10.

## 1. INTRODUCCIÓN

Se encuentra bien documentado el conocimiento de Santayana del pensamiento védico y budista. No es difícil encontrar elocuentes pasajes que glosan algunas de sus ideas fundamentales, co-

mo el concepto de karma o la idea de la liberación. El *Reino del espíritu* es, en este sentido, la obra de referencia y se abre con una cita de la *Kausitaki upaniṣad* (una de las más antiguas). Sabemos también que en la biblioteca de Santayana había un ejemplar de *A History of Indian Philosophy* (1922), de Surendranath Dasgupta, probablemente la mejor historia del pensamiento indio que se ha escrito en inglés (y quizá en todas las lenguas). Santayana alude indirectamente a un mito védico cuando sugiere que la unidad ejerce un hechizo maléfico sobre los metafísicos. «Admitido que, en la vida humana, no le conviene a uno estar solo, creo que la pura unidad no es menos estéril y desdichada en metafísica» [Santayana (1960), p. 84]. Se trata del miedo a la soledad del *Puruṣa*, según el poema védico, que lo induce a sacrificarse (dividirse) por el deseo de compañía. «En todo comienzo se requiere la pluralidad, la trinidad o por lo menos la dualidad, cada vez que se quiere alcanzar algo —hasta en el caso en que aquello que se apetece alcanzar sea el seno mismo de la Unidad, a costa de abandonar la existencia propia» [*idem.*].

De todo el vasto corpus de textos de la filosofía sánscrita, en este artículo me centraré en una escuela hacia la cual Santayana sentía una especial afinidad: el *sāṃkhya*. Poco después de su publicación en Leipzig en 1894, un poeta de Harvard, Trumbull Stickney, le presta un ejemplar de *Die Sāṃkhyaphilosophie*, obra del matemático e indólogo Richard Garbe. De 1885 a 1887, Garbe había viajado a la India con el apoyo financiero del estado prusiano, recorriendo diferentes parajes de India y Ceilán (que consignó en un libro), y estudiando los textos del *sāṃkhya* bajo la dirección de eruditos brahmanes. El volumen analiza las fuentes del pensamiento *sāṃkhya* y llega a la conclusión de que el mundo espiritual helénico fue influenciado por esta antigua filosofía. En concreto, Garbe sostenía que el sistema de Plotino era un calco del *sāṃkhya*, que pudo haber conocido en su viaje a Persia.

## 2. MATERIALISMO ESPIRITUAL

Santayana repitió en numerosas ocasiones que era un materialista convencido. Pero su idea de la materia, que a veces dice tomar de los hindúes, se aleja del positivismo y, de un modo más general, de lo que habitualmente entendemos por materia. La naturaleza de la materia constituye un gran enigma: «no puede ser revelada nunca, ni en su presunta estructura ni en su íntima y última extensión, a la hipótesis o la sensación: el ropaje de la apariencia tiene que envolverla siempre discretamente, cayendo en pliegues extraños, porque la apariencia es esencialmente una adaptación del hecho a la escala y facultades del observador» [Santayana (2006a), p. 12]. Desde la perspectiva del *sāṃkhya*, espíritu y materia (*puruṣa* y *prakṛti*), no pueden existir uno sin el otro, pero no lo es que el espíritu sea algún tipo de emanación de lo material, como parece hacer Santayana. El materialismo espiritual de Santayana coincide con el *sāṃkhya* en que la «materia» (que sería mejor llamar «principio creativo») tiene como fundamento una naturaleza «psíquica». Lo que llamamos materia es una evolución, un sedimento, de tres principios que difícilmente podrían considerarse materiales en sentido estricto: la inteligencia (*buddhi*), el sentido del yo (*ahaṃkāra*) y la mente (*manas*). Es importante advertir que en ninguno de los tres está el «espíritu» o la «conciencia» (*puruṣa*), que es el *testigo* alrededor del cual orbita este principio creativo y que se encuentra, por así decir, al margen de la naturaleza creativa (*prakṛti*). Esos tres órganos internos forman la psique (o el alma, si se quiere), y de ellos, en una evolución posterior, emana la sensibilidad y sus objetos, y posteriormente, los «elementos materiales» (*mahābhūta*). El alma, tan preocupada por su inmortalidad, no es espíritu sino psique animal, principio de vida impulsiva. Para el *sāṃkhya* y la *Bhagavadgītā*, como para Santayana, lo inmortal es el espíritu, no la identidad psíquica. Lo inmortal no es lo personal sino lo impersonal. En ese punto convergen el pensamiento védico y el budismo. Pero el espíritu es tan inmortal como la evolución creadora de la materia. Y en este senti-

do Santayana (que utiliza una analogía cristiana: el «Padre», que ha enviado a Cristo a este mundo, representa el reino de la materia, en el que el sol brilla igual para el justo que para el injusto [cf. Santayana (2006a), p. 624]), coincide con el *sāṃkhya*. Pero lo esencial del planteamiento no es la cuestión genealógica, ni siquiera la prioridad ontológica, sino la complementariedad entre espíritu y materia. De ahí que, en sentido estricto, no estemos ante algún tipo de dualismo, pues ninguno de estos dos principios es cárcel del otro, o puede existir sin el otro o reducirse al otro. El hechizo esencial entre materia y espíritu (o entre lo creativo y lo contemplativo) hace del mundo lo que es. Así, cuando Santayana afirma que un mundo ideal, conformado según valores humanos, no es el lugar donde buscar la liberación (el espíritu), está adoptando una posición similar a la del *sāṃkhya* (aunque veremos que en ocasiones se distancia de ella). Un mundo así acabará siempre disolviéndose. No es ahí donde un corazón guardaría su tesoro. «El flujo mismo es un compañero más noble. Y el espíritu se mueve a gusto sobre las aguas». No es el espíritu una sustancia o un poder capaz de existir por sí mismo, sino un foco concreto de la vida. Una afirmación que suscribiría el Dante y los *fideli d'Amore*.

### 3. PAGANISMO POLÍTICO

Como Goethe o Spinoza, Santayana cultivaba cierta devoción al mundo natural. Consideraba que el espíritu era una emanación de la vida y que con saber eso bastaba. Le parecían de mal gusto un tipo particular de dioses: los dioses nacionales y aquellos hechos a imagen del hombre y que atienden a sus ruegos. Prefería el naturalismo pagano al ateísmo militante y su metafísica, aunque prescinde de la idea de Dios, alberga numerosas energías espirituales. El materialismo del que hacía gala dista mucho de ser beligerante, es deportivo y tiene sentido del humor. Asocia la naturaleza con una energía viva y creativa, el arte y la ciencia son sus productos, también la religión.<sup>1</sup> Pocas cosas son tan naturales y humanas como la religión. Ese

naturalismo pagano, como el budista, tiene sus rituales (que cultiva con esmero), su literatura sagrada (la biblioteca) y su comunidad sagrada (Lucrecio, Spinoza, Leibniz). Hay una función moral de la imaginación. «Sin poesía y religión, la historia de la humanidad sería más oscura de lo que es. No sólo la vida emocional sería más pobre, también la conciencia pública y el espíritu nacional y familiar» [Santayana (1993), p. 48]. Un pluralismo que compartía con William James. Ningún conjunto de valores ni ninguna religión valen para todo el mundo. Los grandes proyectos de sociedad, las grandes reformas impulsadas por los ideales de justicia y libertad, que aspiran a cierta uniformidad del género humano (en los deseos y las costumbres), siempre acaban produciendo más dolor del que pretenden erradicar. Esos sueños uniformadores, asumidos en el pasado por jacobinos y bolcheviques, vuelven ahora con la globalización del consumo, la tecnolatría y el capitalismo financiero. Reformas globales que pretenden imponer al género humano un nuevo monoteísmo. Santayana advirtió contra esas actitudes militantes, de dogmatismo congénito, que siguen el cencerro de ciertos educadores de la humanidad: nadie puede decidir *a priori* cuáles son las capacidades y necesidades del género humano. Su desconfianza de los grandes edificios conceptuales se extendía a los grandes proyectos políticos (en este sentido anticipó el avance de la insignificancia que se había cruzado «en el sano desarrollo del comercio y la ciencia» [Santayana (2002), p. 575]). Era muy consciente de que las mentes vehementes volverían a entrar en los callejones sin salida de los grandes proyectos políticos y, como los agravios y las desgracias nunca faltan, sus ingeniosos dirigentes «encontrarán las palabras adecuadas para soplar en el descontento, siempre en ascuas, y provocar la repentina llama» [Santayana (2002), p. 576].<sup>2</sup> La idea de que la civilización estaba mejorando le resultaba absurda. No hay progreso en las emociones ni en los sentimientos, en las intuiciones o la imaginación. El progreso sólo concierne a la técnica, pero la magnitud de ese crecimiento es subsidiaria de nuestros intereses (tiene un trasfondo mental). Guardaba distancias, como Schopenhauer, con los



presuntos mejoradores del mundo. La historia carecía de sentido y le parecía ingenua (una teodicea cristiana disfrazada) la idea hegeliana de la historia como proceso de emancipación del espíritu. Hegel abría con ella las puertas a todas las filosofías modernas de redención a través de la historia (el lugar que antes ocupaba Dios lo ocupaba ahora la Sociedad). Al igual que el Dios del monoteísmo, la Humanidad era una creación de la imaginación y, lo más humano en este sentido, ante las múltiples sociedades y grupos humanos con valores y modos de vida contradictorios, era renunciar a prescribir un modo de vida universal. Es un prejuicio dogmático pensar que a todos los hombres les conviene la misma moral, el mismo régimen político o científico (ya sea el comunismo, el liberalismo o la religión verdadera). El valor es algo relativo a la vida y no a la inversa.<sup>3</sup> Los valores no pueden derivarse de los hechos pues sin ellos no seríamos ni siquiera capaces de distinguirlos. No pueden ser objetivos porque no es posible abstraerlos de los organismos que los sostienen. En este sentido, la ironía y el humor son eficaces ante ruidosos dogmas.

#### 4. ELOGIO DE LA DISTANCIA

El sentimiento de ser un extranjero acompañó a Santayana a lo largo de su vida y, como diría él mismo, lo cultivó y fue motivo de orgullo. Ese no estar en el lugar propio despertó una vocación más especulativa y libre. La sensación de ser de otro lugar fácilmente se desliza en la sensación de ser en otro lugar. Hay elementos fundamentales de la experiencia humana (la memoria, la imaginación o el sueño) que escapan continuamente de la retícula del espacio y el tiempo donde se inscribe la vigilia del organismo. La atención al aquí y ahora (esa forma de oración para Simone Weil) trata de resistirse a ese hechizo, tan humano, que huye de la falacia de la ubicación simple. Los seres vivos nunca están donde están, y no sólo cuando duermen o recuerdan, también cuando perciben o proyectan. Una sensación que en el filósofo de Boston (Ávila o Roma) se hizo epidérmica. No estamos hablando de la sensación gnóstica de verse

arrojado a un mundo hostil, sino de otra sensación según la cual la conciencia no está donde se encuentra el cuerpo físico.

La imaginación de Santayana es demasiado espontánea, como él mismo confiesa, y estorba la exposición exacta y ordenada de los hechos. Durante un tiempo se debate entre el trabajo erudito que exige del ámbito académico y la reflexión literaria, siempre acompañada de «la sensación de belleza, el espíritu de aventura, el código de honor, el refinamiento, el amor a la naturaleza y el humor».<sup>4</sup> Define su metafísica como «una religión laica, una disciplina de la mente y del corazón» [Santayana 2006a, p. 678]. Prefiere el diario proceso del vivir a los grandes sistemas, aunque erige uno, «novelero y extravagantemente metafísico..., tres de los cuatro “reinos” distinguidos no son materiales» [Santayana 2006a, p. 677-678]. Destacan dos factores: su idea de la materia y su idea de la contemplación (esa que encuentra esencias y descubre verdades). Curada de cualquier otro dogma, la filosofía debía dejarse guiar por el escepticismo y el sentido del humor.

Hay una paradoja esencial en la vida del espíritu. El destino del espíritu es vivir en un cuerpo concreto, en un lugar y época determinada y, sin embargo, su vocación es la vida en general, lo viviente en todas las épocas y lugares. Hoy aceptamos con naturalidad la variedad de culturas, tan legítima y natural como la variedad de las especies animales, pero el espíritu sigue soñando con modelos globales y grandes reformas que uniformicen los valores. Una manía del pensamiento que tiende a obviar la atención a lo concreto, cercena la observación del detalle y acaba siendo destructiva para la cultura mental. De ahí la desconfianza de Santayana hacia los logros meramente intelectuales y su preferencia por creencias comunes y corrientes, aunque fueran parciales y sencillas.

## 5. ALMA Y ESPÍRITU

Lo primero que hay que asumir es la distinción entre alma (o psique) y espíritu (o conciencia). Esa distinción, fundamental

en el *sāmkhya*, también es clave en Santayana. El odio o el amor (cualquiera de las pasiones), son una imposición del alma sobre el espíritu. Lo segundo, y en esto se distancia del platonismo, es que ese espíritu no es de «otro mundo». La esencia, la verdad, la materia y el espíritu no son regiones cosmológicas separadas, distinguidas como sustancias y luego yuxtapuestas, sino categorías sumarias de la lógica, destinadas a describir un único proceso dinámico y natural.<sup>5</sup>

Si no se encarnara, el espíritu no podría experimentar la condición de ser «individual». Esa es la magia de la creación. El espíritu adquiere un lugar en el tiempo y en el espacio, asume una «maleta» kármica (o genética) que le confiere una perspectiva singular. El espíritu no sólo es testigo, es «cómplice» de la aventura vital. Pero no hay que confundirlo con el alma, el espíritu es al alma lo que el color a la vista. «Hay un solo mundo, el natural, y una sola verdad acerca del mismo; pero en este mundo es posible una vida espiritual, que no mira a otro mundo, sino a la belleza y la perfección que este mundo sugiere, aborda y pierde» [Santayana (2006a), p. 682].

Gloso a continuación la concepción de Santayana del espíritu, para luego establecer el paralelismo con el *sāmkhya*. El espíritu no es de otro mundo sino culminación de la vida natural. Decir que estamos distraídos porque pertenecemos a una región diferente es contrario a los hechos. La revelaciones prometen la emancipación del espíritu pero el espíritu está ya emancipado. Es su confusión con el alma lo que lo hace creerse preso. La falacia de los paraísos y los infiernos, de los gritos de victoria y los lamentos, no puede tornar sordo al espíritu, que es universal. La escatología hindú no contradice este supuesto. La psique podrá transformarse y «restaurarse a la vida mediante la resurrección o la recreación de un cuerpo correspondiente, pero perdería su identidad en proporción a las transformaciones experimentadas por este cuerpo y por su hábitat» [Santayana (2006a), p. 609]. Santayana, que oscila entre una concepción original y otra final del espíritu, se aleja del *sāmkhya* cuando afirma que «el espíritu dista todo lo posible de ser una sustancia: se halla en el otro extremo de la escala, es la flor misma de la apariencia, la actuali-

dad, la luz y la evanescencia» [Santayana (2006a), p. 610]. El espíritu es ironía respecto a las pasiones del yo. Si nos identificáramos con el yo, si aceptáramos incondicionalmente sus pasiones, podríamos casi olvidar que existen otros yoes y otras pasiones tan reales como las nuestras. El espíritu permite distanciarnos de la fidelidad a nosotros mismos, permite considerar nuestras pasiones como locuras, nuestras opiniones como ilusiones. En este sentido, Santayana sigue la tradición de la *Bhagavadgītā*, cuya tendencia es sustituir la física por la moral. Las criaturas persiguen sus impulsos animales o políticos, el espíritu ayuda a enfriarlos, a verlos desde fuera. No se trata de no desear, sino de ironizar el deseo. «Física, existencial e históricamente, nada será cambiado por este discernimiento [las guerras seguirán siendo guerras], pero moralmente todo el mundo natural, junto con nuestras personas en él, será puesto a una cierta distancia. Se habrá vuelto extranjero» [Santayana (2006a), p. 611]. Santayana interpreta correctamente esa propuesta oriental: «cuando los hindúes nos dicen que sólo la ignorancia nos hace suponer que un mundo existe, o que tenemos un yo natural que vive en ese mundo, yo entendería que hablan sólo de ignorancia moral» [*idem.*]. El error es confundir el alma con el espíritu, el impulso de las pasiones con la observación (en términos del *sāṃkhya*, *prakṛti* con *puruṣa*). Los sufrimientos y los triunfos pesan sobre el espíritu sólo porque lo despiertan (de hecho, no le afectan, afectan al alma y al corazón). Establecer esa distinción, arraigarla en la cultura mental, es para el *sāṃkhya* la llave de la liberación. Y ese camino no es la búsqueda de un éxtasis místico ocasional, sino una tarea de todos los días, de la vida corriente y el modo de vivirla.

Pero hay otros pasajes en los que Santayana no distingue alma y espíritu y en ellos se aleja del *sāṃkhya*, como cuando afirma que la esencia del espíritu es aspirar (para el *sāṃkhya* sería observar) o cuando supone que el espíritu puede sufrir o amar las cosas. Para el filósofo castellano, el espíritu es una emanación de la vida natural, aunque a veces la propia arrogancia del yo lo niegue (Lucifer, la «ridícula independencia» del estoico, el acosmismo de la mística hin-

dú o el egotismo de la filosofía alemana serían los ejemplos clásicos), pero esa ilusión de independencia no debe confundirse con la cuestión genealógica. Para el *sāṃkhya*, naturaleza y espíritu son cómplices, son sustancias eternas e interdependientes (una es creativa, la otra no), pero no hay prioridad cósmica u ontológica de una sobre la otra. Santayana detecta con su olfato oriental cierta actitud puritana en el platonismo, que sólo ama al hombre y la naturaleza cuando se ajusta a sus modelos. La sensibilidad animal accede ocasionalmente a lo eterno, a lo que está fuera del tiempo, y la moralidad tiende a proteger la mirada, a posarla únicamente en objetos nobles. Pero queda en el aire la cuestión de si la moralidad es un enemigo mayor del espíritu que la inmoralidad. Pone como ejemplos a ciertos poetas románticos, niños del espíritu, desamparados, que revolotean inconscientemente en torno al espíritu sin llegar a ser ese oyente sosegado y sobrio que se presupone que es. En este sentido, el espíritu no postula nada, no exige nada de aquello que contempla. Ni siquiera puede decirse que para él, como para el místico, todas las cosas son símbolos. El espíritu se recrea en lo natural sin juzgarlo, no experimenta, como el alma, la presión de las cosas externas o los cambios del organismo vivo. El espíritu no ansía dominar y poseer, como hace el alma hostigada por el miedo y la curiosidad. Sobrevuela sobre las exigencias de la voluntad animal y, en los poetas y en los niños, adquiere una naturaleza lúdica que con el tiempo se transforma en irónica.

## 6. ORIGEN Y PRESENCIA

Empleo la palabra «espíritu», nos dice Santayana, para nombrar algo actual, para nombrar el hecho mismo de la actualidad. El destello de la intuición o el sentimiento. Un destello que ilumina la vida material [cf. Santayana (2006b), p. 49]. Para el *sāṃkhya*, sin embargo, el espíritu no es un efecto del mundo natural (aunque lo parece). La diferencia entre el crimen y la piedad le es desconocida. Sí, en cambio, es fundamental para la naturaleza, que según el *sāṃkhya* se encuentra etificada por la interacción constante de las

«cualidades» (*guṇa*), responsables de las transformaciones del mundo y de los alejamientos o acercamientos a la sabiduría. Es la naturaleza la que, en su condición *sattvica*, puede aproximarse al espíritu y reflejarlo, y entonces parece que ella misma es espiritual, y que el espíritu puede hallarse atrapado en sus redes, pero se trata sólo de una ilusión, un efecto de la inteligencia cósmica y de su proximidad a la conciencia original (*puruṣa*).

El apóstol debe tener una mente mundana, no así el verdadero amigo del espíritu, que carece de agenda política y es indiferente a la fortuna o la reputación. Carece de motivos para meditar sobre otros mundos mejores que éste, no se ata a las marañas del lenguaje o al prestigio de los santos, se recrea en las idiosincrasias, pero sin identificarse con ellas. Podría estar igual de cómodo en la piel de otro, siempre y cuando esa nueva alma no lo oscureciera con sus requerimientos. Prefiere la oración a la argumentación porque es más contemplativa y afín (no hay que esperar el desenlace) y todo se resuelve en el ahora.

Todo esto tiene consecuencias epistemológicas. El corazón (o la memoria) rebosa de aspiraciones. La imaginación prepara las condiciones para la aparición de los fenómenos. Ya hablemos de la cosmovisión platónica, de la cristiana o de la ciencia moderna, cada una de ellas mostrará sus hechos al espíritu, que no se adhiere a sus suposiciones ni asume sus valores. Las bellas artes son anteriores a la ciencia y la presuponen. Todo discurso es poesía más o menos significativa. La fantasía poética «no es ciertamente una forma secundaria de la sensibilidad sino, por el contrario, su forma prístina y única» [Santayana (1960), p. 98]. Desde la perspectiva *sāṃkhya*, esa visión poética tiene sus raíces en el magnetismo original entre la conciencia y la naturaleza, *puruṣa* y *prakṛti*, el «enlace» que erige el mundo. Dos factores trabajan en él: la contemplación (ese proyector de imágenes) y la naturaleza creativa, ese repertorio de hechos materiales que llamamos naturaleza. Pero esta misma «teoría» puede ironizarse, de otro modo, caeríamos en el idealismo, en ese hechizo en el que los símbolos abigarrados de las lenguas llegan a ser objetos

en sí mismos, oscureciendo las cosas. «Si ciertos mitos declinan, no es tanto en virtud de la falta de ajuste, sino porque la imaginación, en libertad, abandona esos errores a cambio de otros» [Santayana (1960), p. 99].

## 7. LA MADRE Y EL HIJO

Lo espiritual aparece cuando se abandona la arrogancia animal, la confianza instintiva de lo vivo. No necesita de habilidades discursivas, ni conocer la precisa disposición de las palabras y las imágenes. La vida espiritual es simple y directa, prescinde de la adoración de valores, aparece en la mirada franca de las cosas sencillas, ante el árbol o el vaso de agua fresca. Ese juego entre la naturaleza y el espíritu, Santayana lo describe mediante la metáfora de la madre y el hijo. La madre es la materia, el hijo el espíritu. En este sentido, se distancia de Dante y se aproxima a Freud. El mundo erigido no es el juego erótico de la contemplación, del espectador y la bailarina (como en el *sāmkhya*), sino más bien un amor incestuoso en el que materia y espíritu se complacen mutuamente pero son, al mismo tiempo, mutuamente ininteligibles. No se entienden (nunca podrían hacerlo) pero se necesitan; «porque así como al crearlo no supo cómo lo hizo, simplemente sonriendo en sus ensueños, así al despertar y devolver la sonrisa de alguna manera él la comprende; por lo menos, él es todo lo que ella comprende de sí misma» [Santayana (2006a), p. 18].

La filosofía de Santayana no es nueva (se le ha acusado de repetir lo que dijeron Platón y Leibniz), de hecho, es muy antigua, pero el modo de formularla es genuino. Ello se debe, en parte, a su hondura castellana y, aunque en diversas ocasiones fue duro con la mística y los planteamientos de los místicos (recordemos que tanto la mística cristiana, como la judía y la sufí tiene su centro en Castilla, Girona y Andalucía), fue especialmente sensible a lo que éstos pudieran decir de sus experiencias. Santayana prefiere la piedad antigua y al don griego de pensar con los mitos (condición singular del humanismo), pero sin abandonar las cosas terrenas «secas y vacías»

para adorar las formas puras. Reproduce en cierto sentido la postura de Spinoza, a caballo entre dos mundos. Una piedad antigua le dicta una jerarquía en lo creado, una energía divina inagotable que se derrama perpetuamente sobre el caos de la materia. Y sin embargo, es moderno al considerar que la vida material irradia desde centros, que es doméstica y local, que es impulso interior expansivo y no mera inercia ciega y mecánica. La ineludible pregunta es: ¿hacia dónde proyecta esa creatividad?, ¿busca algo allí arriba, en las esferas celestes? Santayana oscila entre la perspectiva neoplatónica («en la mente de Plotino cristalizó el más bello de los sistemas» [Santayana 2006b, p. 31]) y otra, más moderna y bergsoniana. «Una Idea platónica no podría ser nunca la causa completa de sus expresiones temporales, es necesario un elemento femenino o material que pueda recibir esa influencia y hacerla fructífera» [Santayana (2006b), p. 26].

Hay algo védico en estos planteamientos. Para el *sāṃkhya*, ese algo que busca lo vivo, que está fuera, no sólo del propio organismo sino fuera del mundo natural, es la conciencia original. La inteligencia de las esferas transfiere al alma su vocación psiconauta, el itinerario de un viaje imaginal. El drama de la existencia consiste en que el fuego del espíritu sustenta y al mismo tiempo consume al alma animal. Ello permite que la vida y la belleza puedan renovarse continuamente (a costa del sacrificio de las identidades), haciendo posible la espontaneidad y la inocencia, el vigoroso impulso de la juventud. El espíritu continúa su vuelo mientras el alma, transitiva, debe desaparecer para vivir otras aventuras, siendo otra, olvidando viejas identidades. Donde hay vida hay juventud y muerte, y cada mordisco sobre la memoria restablece la inocencia y la espontaneidad.

Y hay también, una enseñanza moral en todo esto. Los valores presuponen seres vivos. Lo bueno está enraizado en la naturaleza, una naturaleza que distingue el alimento del veneno, la inquietud de la serenidad, la dicha de la miseria. El espíritu tiene sus triunfos en la niñez y en la vida sencilla, en la música dulce y la confianza piadosa. La carne es necesaria para el espíritu y el espíritu para la carne, para que ésta no se degrade o deforme. El espíritu puede recrearse o dis-



traerse, pero es mediante el estudio y la simpatía atentos como transfiere su poder a la carne. Y la carne como poder puede librnos de la carne como obsesión. El ermitaño que huye del mundo de los hombres reniega de la religión de la sociedad pero no por ello del mundo natural. El espíritu no puede vivir aparte del mundo, ni siquiera tiene un mundo propio al margen de lo natural, ni es liberación para el espíritu que se le aparte de lo natural (pues ya está liberado). Santayana insiste: «ser liberado no es perder o destruir las posesiones positivas a que el espíritu estaba atado. Es tan sólo desinfectarlas, verlas como accidentes, disfrutarlas sin reclamarlas, trascenderlas sin despreciarlas» [Santayana (2006a), p. 621].

*Departamento de Filosofía 1  
Universidad de Granada  
Campus Universitario de Cartuja  
18071 Granada  
E-mail: arnaujuan@ugr.es*

## NOTAS

<sup>1</sup> Aunque la ciencia moderna es opaca pues «la técnica del investigador lleva la delantera, no las exigencias de la elocuencia popularizadora». De ahí su «ceguera moral y pictórica» que «trabaja al servicio del industrialismo, que no necesita comprender sino manipular» [Santayana (2006a), pp. 679-680]. «La ciencia podría corregirse si los datos y las teorías se reconocieran sólo como símbolos, engañosos para el idólatra, que los toma por sustancia, mientras que son indicaciones verdaderas para el hombre ilustrado que los toma como signos. Una actitud que emancipa el espíritu de una enorme red de pretensiones y contradicciones» [Santayana (2006a), pp. 679-684].

<sup>2</sup> En otros lugares confirma esta impresión: «Siempre ha habido mendigos y pobres en el mundo, porque siempre va a haber un margen de inadaptados — demasiado malos o demasiado buenos para seguir el paso de cualquier sociedad bien organizada—. [...] Desde los tiempos más remotos ha habido siempre espíritus militantes no contentos con cambios inevitables y con guerras ocasionales entre estados vecinos... El método militante de reformar a la humanidad, tergiversando sus capacidades y su lugar en el universo, no es simplemente un

engaño antiguo o medieval. Es el método oficial e intolerante de nuestros más entusiastas profetas y reformadores contemporáneos. La barbarie ha adoptado las armas de la adulación y la profecía. La implacable e irracional ambición ha adoptado el lenguaje del amor fraternal» [Santayana (2002), pp. 573, 576].

<sup>3</sup> Santayana fue especialmente sensible a las amenazas de una sociedad dominada por la técnica, le preocupaba la ambigüedad moral de un progreso mecánico que aunque parece multiplicar las oportunidades, amenaza la posibilidad de una vida sencilla o independiente.

<sup>4</sup> José Beltrán y Daniel Moreno: «¿Por qué Santayana abandonó Estados Unidos?», en [Santayana (2018), p. 25].

<sup>5</sup> La esencia no es un objeto de fe, sino un sedimento del escepticismo, pero la confianza de la fe animal está comprometida con la acción y el impulso a hacer algo. Se trata «del primer presupuesto de la inteligencia y de la cordura, y cualquier escepticismo que lo niegue, lo afirma» [Santayana (2006a), p. 681].

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNAU, Juan (2012). *Cosmologías de India. Védica, sāmkhya y budista*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LARSON, Gerald J. (1998<sup>2</sup>). *Classical Sāmkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- SANTAYANA, George (1960). «Largo rodeo hacia el Nirvana» y «Prólogo a *Los reinos del ser*», traducción de Antonio Marichalar, en George Santayana, *Diálogos en el limbo*. Buenos Aires, Losada, pp. 82-92, y 93-109.
- (1993). *Interpretaciones de poesía y religión*, traducción de Carmen García Trevijano y Susana Nuccetelli. Madrid, Cátedra.
- (2002). *Personas y lugares*, traducción de Pedro García Martín. Madrid, Trotta.
- (2006a). *Los reinos del ser*, traducción de Francisco González Aramburo. México, FCE.
- (2006b). *Platonismo y vida espiritual*, traducción de Daniel Moreno Moreno. Madrid, Trotta.
- (2018). *La tradición gentil de la filosofía americana*. Introducción de José Beltrán y Daniel Moreno, traducción de Pedro García, Oviedo, Krk Ediciones.

**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 27-46

ISSN: 0210-1602

## Santayana's Locke

PETER R. ANSTEY

### ABSTRACT

In 1932 Santayana delivered a tercentennial lecture on the English philosopher John Locke. It is the longest sustained discussion of Locke's philosophy in Santayana's writings and its interest lies not only in what it reveals about the philosophical reception of Locke in the inter-war period, but also about Santayana's own understanding of the history of philosophy and his own philosophical proclivities. This article sets out the broader context within which the lecture was written and delivered, and provides an analysis of Santayana's interpretation of Locke's views on natural philosophy and the theory of ideas.

*Keywords:* Atomism, Boyle, John Bull, Empiricism, James Gibson, Idealism, Ideas, Locke, Materialism, Naturalism

### RESUMEN

Santayana conmemoró el tercer centenario del nacimiento del filósofo inglés John Locke en 1932. Su conferencia constituye la discusión más larga mantenida sobre la filosofía de Locke que aparece en la obra de Santayana, interesante no solo por lo que revela sobre la recepción filosófica de Locke en el periodo de entreguerras, sino también sobre la historia de la filosofía del propio Santayana y sobre su talante filosófico. El artículo establece el amplio contexto en que fue dada y escrita la conferencia y aporta un análisis de la interpretación por Santayana de las opiniones lockeanas sobre filosofía natural y sobre la teoría de las ideas.

*Palabras clave:* atomismo, Boyle, John Bull, empirismo, James Gibson, idealismo, ideas, Locke, materialismo, naturalismo

. . .

It is rare to find, in any generation, that happy combination of philosophical acumen and literary style. It is rarer still to encounter a mind who speaks with confidence and conveys authority on subjects beyond their own domain of expertise: the authorial voice of a polymath without the presumption of being one. George Santayana had such an authorial voice. He speaks to us as a kind of intellectual-at-large, drawing on his Ivy League education, his pan-European persona and irrepressible prose style. Santayana captures the reader with an intellectual vivacity tempered by a critical, even mischievous, edge.<sup>1</sup> This, no doubt, was part of the reason why he was invited by the Royal Society of Literature in 1932 to give a lecture on the English philosopher John Locke [1632-1704] to mark the tercentenary of Locke's birth.

The circumstances and contents of Santayana's lecture offer us a fascinating window into the final years of Santayana's life as a public intellectual and, equally important, into the place that Locke held in the wider intellectual milieu of the early 1930s. Of course, Santayana's was not the only such lecture: other philosophers and scholars were assigned the task, including S. P. Lamprecht, who was a correspondent of Santayana,<sup>2</sup> the Oxford philosopher Gilbert Ryle<sup>3</sup> and the Locke scholar James Gibson.<sup>4</sup> Any thorough survey of Locke's reception in the period between the two World Wars would have to analyse these lectures as well as other developments within Locke scholarship in the period —not least the publication of Drafts B and A of Locke's *Essay concerning Human Understanding* by Benjamin Rand [1931] and Richard Aaron and Jocelyn Gibb [1936].<sup>5</sup> Nevertheless, Santayana's lecture is worthy of a study in its own right and this is the task that shall concern us here.

The invitation to give a lecture on Locke came on the back of another request for a tercentennial lecture to celebrate the birth of Baruch Spinoza [1632-1677] and the two projects evolved in tandem through the northern summer months of 1932. We first hear of the invitation in a letter to Daniel Cory of 8 May 1632 and it is worth quoting the passage *in extenso* because it set the tone for almost all of Santayana's private comments on the lecture.

You will be surprised to hear that I am going to England too, after [the Spinoza lecture at] The Hague. The Royal Society of Literature (the one that gave me the gold medal)<sup>6</sup> has asked me to address them on the occasion of the tercentenary of Locke. It is a terrible come-down after Spinoza, but a much easier thing to do (I have already written 12 pages of my paper) and pleasanter, since I can count on an audience who will understand fine points and enjoy a little philosophical banter. I can tell them, for instance (what is already down in my lecture) that two hundred years before Queen Victoria, Locke was a Victorian in essence. [*Letters*, 4: 331]

Santayana repeats these sentiments eight days later in a letter to Nancy Toy claiming "Locke is a terrible come-down after Spinoza" and adding "[t]his will be the comedy after the high tragedy of Spinoza" [*Letters*, 4: 335]. His letter to Cory of the very next day reveals that preparations were well under way: "The scheme of the Locke lecture, and a good portion of it, is also done; but I must refresh my mind by rereading the Essay, to get a suitable precision in quotations, epithets, and tone" [*Letters*, 4: 337].<sup>7</sup> And by early June the lecture was "already too voluminous" [*Letters*, 4: 341] and required editing, a problem that he had still not sorted out by 18 August when he wrote of it again to Cory:

The Spinoza lecture was finished long ago but I am still in the middle of the Locke paper: there are a lot of troublesome technical issues that I don't know whether to go into, or leave out, or perhaps relegate to

a sort of appendix, when the addresses are published. It has occurred to me that they might be published together in a little book. The contrast, in style as well as subject, might be illuminating. [*Letters*, 4: 352]

He expressed a similar hope to Wendell Bush a month later, adding his “comedy *post* tragedy” comment:

Eventually I have an idea that it [the Spinoza lecture] might be published in a little book, with my other commemorative address on Locke —tragedy followed by comedy— and with some notes containing developments which I have had to cut out of the lectures, for the sake of brevity and unity of effect, but which might help to clear up certain technical points. [*Letters*, 4: 358]

As it happened, those “troublesome technical issues” were published as a series of notes at the end of the paper, though the lecture never appeared alongside the piece on Spinoza, the “sublime prophet” [Santayana (1936), p. 289], which was published separately.<sup>8</sup>

The lecture was duly given on 19 October of the tercentenary year and the whole event seems to have left a lasting impression him, for Santayana provides an extensive reflection on it, and his feelings towards England, in his memoir *My Host the World*. Again, I quote *in extenso*:

I was suffering from my bronchial catarrh, not severely, but enough to mar the pleasure of mere existence. However, I should have ended my visit in a neutral state of somnambulism, but for the disgusting experience of the day of my lecture.

This lecture was a *jeu d'esprit*, it was gay, it was addressed to the free and unprejudiced mind. It also presupposed a certain familiarity with the quality of modern ideologies, seen satirically. I had counted on an audience like the blessed one at the British Academy in 1918 who laughed merrily when they heard that, for a pragmatist, the real past was the idea of the past that he would have in the future. But I

found a Bloomsbury audience that didn't consent to smile. Nor was it intellectual opacity alone that enveloped me. All the lights in the room were in my eyes and none on the reading desk. I had purposefully brought my own manuscript, written large and clear on alternate lines, but I couldn't see to read it. What was I to do? Finally, by having the lights at the rear of the room put out, I found that I could manage, though with great difficulty and uncertainty. Sir Rennell Rodd (not yet a peer), who had been Ambassador at Rome, pompous and vacuous, introduced me in a vague little speech, saying nothing about Locke and repeatedly calling me a-a-a thinker and a-a-a writer, fortunately not a-a-a professor. It was evident that he knew nothing about me. Disgusted as I was about the lights, and chilled by the chairman and the audience, I couldn't fall into the spirit of my paper, or assume the facile and confidential tone that it demanded. However, I pulled through somehow, and at the end I was surprised that they applauded with some persistence, as if to say: "Your lecture was a bit queer and disconcerting in places, and we haven't quite caught the drift of it; but we realise that it was a superior lecture, as lectures go". Even Sir Rennell Rodd, in his speech of thanks, had a happy thought. He observed, between two little pauses, that perhaps there was subtlety in what I had said. Yes, Sir Rennell; there were insinuations.

When we broke up, an Indian came to ask me some leading questions about Locke. He wished to be confirmed in thinking Locke superficial. When I explained that Locke was a pioneer, more important in his influence than in his insight, my dusky friend showed his white teeth. Yes, he said, Locke wasn't *profound*. [Santayana (1953), pp. 116-117]

In short, the whole event was a bit of a disaster and subsequent his departure from England felt "like burying a wife long ago divorced" [Ibid., pp. 117-118]. He was never to return.

Now, it may seem like all of this is superfluous biographical detail that is delaying us from examining what Santayana actually had to say about Locke and his philosophy. I contend, however, that it

furnishes us with important contextual insights for how Santayana approached his subject. Indeed, there are two more features of the lecture and its aftermath that are worth highlighting. First, Santayana's comment after the lecture to the smiling Indian that Locke was "more important in his influence than in his insight" was, in fact, a long-held view on Santayana's part. For, in the year before his death, he wrote to the student Richard Lyon claiming, "Locke is not a great philosopher, but he had a great influence and cannot be overlooked" [11 November 1951, *Letters*, 8: 395]. This judgment resonates with his "come-down" comments twenty years earlier, as well as his comment in the opening of the lecture itself: "had Locke's mind been more profound, it might have been less influential" (Santayana (1933a), p. 3]. Needless to say, Santayana was also quick to exempt himself from Locke's sphere of influence: "Locke never had any influence on me save perhaps through the early William James" (who lectured him on Locke at Harvard) [*Letters*, 6: 130].

A second anecdote from after the lecture sheds light on another feature of Santayana's attitude to his subject and audience.

A lady also came up who said that she was Mrs. Inge and that her husband had been sorry not to be able to come and hear me. When I spoke of my sympathy with the Dean's views on the history of religion, and my debt to his *Plotinus*, she shifted the subject at once, repeating how much he liked what I had written about *the English character*. Was it entirely as poetry, as description, as analysis that those words of mine in the *Soliloquies* were so often noticed? Are they juster than what I said of other things? I am afraid they were valued a little as testimonials. The English now had begun to relish praise even from an obscure foreigner! I am confirmed in this suspicion by the fact that Bertrand Russell, who retained the old British pride in Baconian England, its science, philosophy, and politics, actually resented my sentimentality about the *boyish* Englishman, and complained that I cared for nothing except undergraduates and the families they come from. Quite so: there I found human virtue pure and not dis-



torted by any fanaticism, intellectual or moral, or by any shams. [Santayana (1953), p. 117]

Santayana seems to have harboured a deep ambivalence towards the English and Englishness. One senses it in “The British Character” to which he refers here and in which he both mocks and embraces them.<sup>9</sup> And it resurfaces in a comment to Henry Abbot in a letter written just two months after the fiasco in Bloomsbury: “My Locke lecture, together with other articles of mine, is to be published later by The Royal Society of Literature: this I will surely send you because it attacks the Anglosaxon mind” [*Letters*, 4: 369]. Santayana was no fan of Locke and had mixed feelings about the English in general.

So much by way of background. We turn now to the lecture itself. Note first the title, “Locke and the frontiers of common sense”. ‘Frontiers’ here connotes boundaries and ‘common sense’ means, roughly, what it is sensible to believe. Santayana had told Daniel Cory, “My Locke paper is to have a sub-title, ‘and the Frontiers (or Boundaries) of Common Sense’. I try to show where Locke went too far, for common sense, in the direction of psychologism” [23 August 1932, *Letters*, 4: 353]. So the general aim of the lecture is to show how Locke transgressed a boundary that philosophers should not cross: a boundary beyond common sense into the territory of psychologism. Just what that entails will become clear later, for now we need to move on to the clever opening vignette.

The lecture begins with a fictive description of Locke at the centre of a delicious Vermeer-style portrait, each detail representing some aspect of Locke’s intellectual persona. Of immediate interest are the symbols of natural philosophy, the terrestrial globe and the microscope which is “set for examining the internal constitution of a beetle” [Santayana (1933a), p. 1]. The window view of ships in the river evokes Locke’s interest in travellers’ reports and a second reference to “philosophical instruments” provides the segue to a reference to “the incomparable Mr Newton” [*Ibid.*, p. 2].

Before venturing into Locke's natural philosophy Santayana comments on what he takes to be a salient feature of Locke's philosophical methodology, his tendency to deny his own presuppositions. It is not clear what Santayana is alluding to here. Perhaps it is his own way of expressing Locke's deep caution over founding knowledge on untested principles, for this is a hallmark of Locke's thought and is the driving force behind the critique of innate principles in Book One of the *Essay* as well as the chapter of 'Maxims' in Book Four. Nevertheless, the lecture moves quickly on to those presuppositions that Locke does embrace, namely, "those of common sense".

'Common sense' is a term of art for Santayana and key to his critique of Locke's philosophy. Here, though, it is illustrated by the fact that Locke adopts a "plain, historical method" [Santayana (1933a), p. 6]. Santayana takes this method to be exemplified in Locke's claims that the ideas gained from sensation and reflection are the only sources of ideas and that these two fountains of ideas give us "an equal view of both parts of nature, the corporeal and the spiritual" [Ibid., p. 6, quoting *Essay* II. xxiii. 15]. This, in turn, allows Santayana to view Locke's natural philosophy as comprising of two parts, "one strictly physical and scientific, the other critical and psychological" [Ibid., pp. 6-7]. And this bifurcation provides the terms of reference for Santayana's subsequent treatment of Locke's philosophy as a whole. He deals first with the "strictly physical" part and then turns to the psychological.

As for the physical part, Santayana claims that Locke adopted the leading matter theory of the day which was a form of atomism deriving ultimately from Democritus. To this Locke, apparently, added the view that space is actually an attribute of God and that, could we "thoroughly examine the cosmic mechanism" [Ibid., p. 7] we would be able to have a demonstrative natural philosophy. Such a demonstrative natural philosophy would even extend to the nature of the mind itself, which, for all Locke knows, may reveal that matter has the power of thought —a clear allusion to Locke's claims about the possibility of thinking matter in *Essay* IV. iii. 6.

What are we to make of all of this? Santayana's approach is concise and very effectively draws our attention to some of the central and distinctive claims in the *Essay*. Yet from the perspective of recent Locke scholarship, it is not very satisfactory. Locke's reference to the "historical, plain method" [*Essay* I. i. 2] is almost certainly an allusion to the method of natural history as theorised by Francis Bacon and practised by many members of the early Royal Society. He is not referring to the method of common sense. As for atomism, Locke was not a follower of Democritus and nor was Democritean atomism "the most advanced theory of his day" [Santayana (1933a), p. 7]. Locke endorsed, though with reservations, Robert Boyle's [1627-1691] corpuscular hypothesis which was formulated explicitly as a kind of *via media* between the atomism of the likes of Pierre Gassendi [1592-1655] and the continuist theories of the Cartesians and Aristotelians.<sup>10</sup> Corpuscularianism was officially neutral on the question of infinite divisibility and the existence of void spaces. To be sure, Locke does use the term 'atom' a number of times throughout the *Essay*, but there it is used as a synonym for 'corpuscle' and doesn't imply indivisibility or partlessness.

Of course Santayana cannot be blamed for this slip up. Three decades later Maurice Mandelbaum made the same error in his important and influential essay on "Locke's Realism".<sup>11</sup> The fact is that the historiography of early modern matter theories, and the central place of corpuscular theories therein, was not sorted out until the late twentieth century, and we should not be too harsh on earlier interpreters of Locke who lacked the fruits of this recent scholarship.<sup>12</sup> It is perhaps surprising that Santayana nowhere mentions Boyle as an influence on Locke, especially since he read James Gibson's *Locke's Theory of Knowledge* [1917/1931] while preparing the lecture and Gibson has a discussion of Boyle's influence on Locke.<sup>13</sup> But from the outset Santayana is upfront about his lack of erudition in these matters: "I wish my erudition allowed me to fill in this picture as the subject deserves, and to trace home the sources of Locke's opinions" [Santayana (1933a), p. 3].<sup>14</sup> Indeed, he seems not to have

ranged beyond the *Essay* and Gibson's book in his preparations for the lecture. There are no references to any other works by Locke, though there is an occasional allusion to his political views and an allusion to Stillingfleet's correspondence with Locke.<sup>15</sup> It is possible, however, that Santayana earlier picked up the latter from his 1825 edition of the *Essay* which contains extended notes extracted from Locke's replies to Stillingfleet.<sup>16</sup>

Santayana then turns to the second part of Locke's natural philosophy, his theories of ideas and perception. The key issue here is scepticism: "How far, if at all, may we trust the images in our minds to reveal the nature of external things?" [Santayana (1933a), p. 8], and the natural entry point into this issue is Locke's primary and secondary quality distinction. All the sensible qualities are "only ideas in us" that we falsely project onto reality. With regard to external objects "these secondary qualities were simply powers, inherent in their atomic constitution" [Ibid., p. 8]. Santayana is right about this; this is Locke's view and it had been nicely put by Reginald Jackson in an article in *Mind* in 1929.<sup>17</sup> Then comes an important claim for the dialectical structure of the lecture: "These two parts of Locke's natural philosophy, however, are not in perfect equilibrium" [Santayana (1933a), p. 9], for all ideas, whether they resemble or represent external objects and qualities or are internally generated by the understanding, all ideas are "conditioned by [our] organs and passions" [Ibid.]. As a result, there is not a clear-cut line between our ideas of primary and our ideas of secondary qualities, nor our ideas of external objects and mathematical ideas generated by the mind.

Lest we fear that this opens the door to solipsism, "to solitary confinement, and to ignorance of the world in which we live" [Ibid., p. 10], Santayana is quick to elaborate and even appends two notes to this passage. Even though there is an ineliminable affective, even moral, dimension to the having of an idea, we cannot avoid "uniting internal moral intensity with external physical reference" [Ibid., p. 11]. We are never estranged from the causal origins of our ideas: "they may inform us most exactly about the order and mechanism

of nature" [Ibid., p. 12]. Locke's "fundamental naturalism" [Ibid., p. 13] is vindicated by a "slight re-arrangement" of his pronouncements [Ibid., p. 12].

Yet in achieving this Santayana is weaving in his own views and he makes a number of claims that are not only foreign to Locke's philosophy, but against which he would object. The most obvious of these is Santayana's claim that our perceptions have a "grammatical quality" [Ibid.] and our mind "by its animal roots ... and by its spiritual actuality ... is a language, from its beginnings; almost, we might say, a biological poetry" [note III, *ibid.*, p. 36]. Locke's theory of ideas runs counter to this. For Locke, perceptual experience is not propositional in structure. Rather, propositions are constructed, out of perceptual experience as a higher order function. Just as we can combine simple ideas to form complex ones, so we can combine ideas to form propositions. To be sure, such acts of proposition formation result from perception —the perceiving or the judging of the agreement or disagreement of two ideas – but this does not render perceptual experience itself grammatical or intrinsically linguistic. Indeed, language comes in at a higher level than propositions, because the mind first forms mental propositions and then verbal ones [*Essay* IV. v].

This "slight re-arrangement" is not enough to absolve Locke, however, and the situation becomes more alarming as Santayana's diagnosis proceeds to the next stage. Perhaps because Locke assumed "the current science to be literally true" he "retrenched somewhat illiberally our [mind's] legitimate possessions" [Santayana (1933a), p. 18]. That is, he transferred "the visible wealth of nature more and more to the mind" [Ibid.]. What does Santayana mean by these fiscal metaphors? They are to be 'cashed out' in terms of a shift in the ontological status of ideas. Instead of being the constituents of thought, "by an insensible shift in the meaning of the word 'idea'" in Locke's hands they became "atoms of mind" [Ibid., p. 19], constituents of experience in the same manner in which "material atoms were conceived to be constituents of natural objects" [Ibid., p. 20]. It was then only a matter of time before "the mate-

rial world was rendered superfluous” [Ibid.] and the project of science was to “construct a universe in terms of analytic psychology” [Ibid.]. Locke, of course, did not go so far, but his British successors followed his natural lead into Idealism “to the confusion of common sense” [Ibid., p. 21]. This is how Locke led us to the precarious frontiers of common sense: this is the message of the title of the lecture. Locke took philosophy to a precipice from which his followers duly leaped.

Scholars of Santayana’s thought will recognise here the full flowering of a thought adumbrated a decade earlier in *Soliloquies in England*. For in one of the later soliloquies, “John Bull and his Philosophers”, Santayana asks:

What false step could bring British philosophy, in its gropings, to conclusions so un-English that even those who feel compelled to propose them do so shamefacedly, with many euphemisms and convenient confusions, or even fail altogether to understand the tremendous paradoxes they are repeating? It was a false step at which Hobbes halted, which Locke took unsuspectingly, and which sent Berkeley and Hume head over heels. [Santayana (1922), p. 193]

That false step is the very one set out in more detail in “Locke and the frontiers of common sense”. Here is how he Santayana summarises it in the soliloquy:

Empiricism in the end must substitute these ideal essences, on the ground that they are the only data, for the facts of nature — facts which animal reactions and the beliefs expressing them are requisite to discover, and which science defines by the cumulative use of reason. In making this substitution empiricism passes against its will into sensualism or idealism. [Santayana (1922), p. 194]

It is worth pausing here to reflect on the nature of and motivations behind this diagnosis. First, a quibble. While Santayana has

a good feel for Locke's conservatism, even diffidence, he has simply missed the fact that Locke was very circumspect about the science of his day and refused to unreservedly endorse the corpuscular hypothesis. The best he could say of it was, "I fear the Weakness of humane Understanding is scarce able to substitute another" [*Essay* IV. iii. 16]. Again, in *Some Thoughts Concerning Education* [1693] he says:

I think the Systems of *Natural Philosophy*, that have obtained in this part of the World, are to be read, more to know the *Hypotheses*, and to understand the Terms and Ways of Talking of the several Sects, than with hopes to gain thereby a comprehensive, scientific, and satisfactory Knowledge of the Works of Nature: Only this may be said, that the Modern *Corpuscularians* talk, in most Things, more intelligibly than the *Peripateticks*, who possessed the Schools immediately before them. [Locke (1989), pp. 247-8]

These are hardly the comments of one who takes the theory to be literally true.

Second, and more importantly, in the historiography of early modern philosophy it is common to find the claim that Locke's theory of ideas led, almost inevitably, to George Berkeley's [1685-1753] Idealism and to David Hume's [1711-1776] scepticism.<sup>18</sup> And normally the dialectic is set out in strongly epistemological terms. The argument goes roughly like this. In order to avoid the threat of scepticism created by the fallibility of the senses and arguments from illusion and hallucination, leading early modern philosophers, such as Descartes [1596-1650] and Locke, adopted the veil of perception (to use Jonathan Bennett's happy term). That is, they denied that we have immediate epistemic access to the external world and claimed that we can only know it mediately through sense perception. But the bulge in the carpet reappeared: How do we know that there even is an external world? And it was but a short step to eliminate it altogether and to claim that physical objects are merely ideas.

Santayana does not take this line. Instead he reconstructs the shift in ontological terms. In “John Bull and his Philosophers” it is the substituting of ideal essences for “the facts of nature”. While there is an epistemological implication of this, namely, “the assumption that facts are known immediately” [ Santayana (1922), p. 193], the key shift is in the ontological status of what is given in experience. This calls for some unpacking.

‘Essence’ is a technical term in Santayana’s ontology. It is one of four ontological categories, the others being existence, matter and spirit. Essences are at once objects of thought, universal (rather than particular) and concepts. We are conscious of them when the psyche interacts with matter. The deliverances of the senses are ideal (connoting universal and ideational) essences. Locke and his followers, however, reasoned instead that the deliverances of the senses are particular, atomic, and that the understanding needs to get to work to construct from these ‘facts’ an image of the way the world is. Santayana’s conscious psyche has immediate knowledge that the grass is green because essences are experienced as states of affairs; Locke’s conscious mind has to combine ideas of green, shape, texture, and so on, and only then can acquire sensitive knowledge that this grass is green. As Santayana puts it, “The ideas with which Locke operates are simply high lights picked out by attention in this nebulous continuum” [Santayana (1933a), p. 21].<sup>19</sup> The Lockean combinatorial approach to ideas, an analogue of material atomism, in the final analysis renders material reality “superfluous” [Ibid., p. 20]: “the only scientific problem was now to construct a universe in terms of analytic psychology” [Ibid.], a project that Santayana, with his penchant for economic metaphors, had earlier described as bankrupt: “[h]ence the bankruptcy of their enterprise. Immediate data are the counters of experience, but they are the money of empiricism” [Santayana (1922), p. 194].

The term ‘empiricism’ in Santayana’s philosophical vocabulary has a negative loading and it is worth, by way of conclusion, determining just what sort of load it carries. The philosophy of the twentieth century was so taken with the post-Kantian Rational-



ism/Empiricism distinction that many philosophers and historians of philosophy could hardly speak of Descartes or Locke without using the terms 'rationalism' and 'empiricism' respectively. Even as we approach the third decade of the twenty-first century this historiography still widely pervades our undergraduate curricula and provides the dominant terms of reference for interpreting early modern western philosophy. But it has not always been so,<sup>20</sup> and it is important to note that under the tutelage of Francis Bowen and William James at Harvard, Santayana was among the first generation of undergraduates to imbibe the post-Kantian historiography.<sup>21</sup> He recalls his early exposure to Locke in *Persons and Places*:

I also studied Locke, Berkeley, and Hume under William James. Here there was as much honest humanity in the teacher as in the texts, and I think I was not impervious to the wit and wisdom of any of them. [Santayana (1944), pp. 247-248]

And though we need to make allowances for natural anachronisms in Santayana's evaluation of his undergraduate learning, his assessment is illuminating:

Verbally I understood them well enough; they were not superficially obscure; but critically, as to their presuppositions, their categories and their places in history, I understood nothing. Even when four years later I gave that very course, I didn't advance beyond a friendly literary interpretation of their meaning and of the psychological cosmos that they seemed to posit. I hardly questioned their ambiguous units, their "perceptions" or "ideas", but accepted them, as James then accepted them, as representing total scattered moments of "experience" or "life". [Ibid., p. 248]

In 1889 Santayana was asked by James to take over his course on Locke, Berkeley and Hume and within a few days of its commencement another opportunity arose:

On the second day that I met my class of three or four pupils, the door unexpectedly opened and in walked President Eliot, as straight and solemn as *Hamlet's* Ghost. I got up from my chair, confused but without saying audibly: "Angels and ministers of grace, defend me". Eliot said dryly: "Professor Bowen has resigned. Only three students had elected his course on Descartes, Spinoza, and Leibnitz, but we don't like to suppress any course that has been announced in the elective pamphlet. I therefore have come to ask you if you would be able and willing to give that course also, in addition to this [course on Locke, Berkeley and Hume]". [Santayana (1945), p. 153]

Thus, by 1889 Santayana was teaching the two triumvirates that form the backbone of the post-Kantian historiography: Locke, Berkeley and Hume, and Descartes, Spinoza and Leibniz.

Yet it must be said that, while the rationalism/empiricism distinction is present in Santayana's philosophical outlook, in comparison to many of his contemporaries it remains fairly muted. Moreover, of the two 'schools of thought' British Empiricism receives far more treatment. Part of the reason for this lies in Santayana's belief that this approach to philosophy is deeply tied to, indeed arises from, certain features of the English persona. We have already encountered this in his comment to Henry Abbot that the collection containing the Locke lecture will attack the Anglo-Saxon mind, and in the discussion of empiricism in "John Bull and his Philosophers" (John Bull, of course, is the personification of the British cast of mind). There is, however, a more revealing treatment of this theme that dates to 1911, his last year at Harvard (again quoting *in extenso*):

What prevented British empiricism from coming to this obvious conclusion [that experience is a method of discovery that requires materialism] was a peculiarity of the national temperament. The Englishman is not only distrustful of too much reasoning and too much theory (and science and materialism involve a good deal of both), but

his is also fond of musing and of withdrawing into his inner man. Accordingly his empiricism took an introspective form; like Hamlet he stooped at the *how*; he began to think about thinking. His first care was now to arrest experience as he underwent it; though its presence could not be denied, it came in such a questionable shape that it could not be taken at its word. This mere presence of experience, this ghostly apparition to the inner man, was all that empirical philosophy could now profess to discover. Far from being an exercise of intelligence, it retracted all understanding, all interpretation, all instinctive faith; far from furnishing a sure record of the truths of nature, it furnished a set of pathological facts, the passive subject-matter of psychology. These now seemed the only facts admissible, and psychology, for the philosophers, became the only science. Experience could discover nothing, but all discoveries had to be retracted, so that they should revert to the fact of experience and terminate there. Evidently when the naturalistic background and meaning of experience have dropped out in this way, empiricism is a form of idealism, since whatever objects we can come upon will all be *a priori* and *a fortiori* and *sensu eminentiori* ideal in the mind. [Santayana (2009), p. 35]

Santayana was not worried by the fact that Berkeley was Irish and Hume Scottish; the villain in the piece remained the English philosophical persona, and Locke inadvertently had set up this whole sorry turn of thought in modern philosophy. It was he who had led it to that dangerous frontier of common sense.

*School of Philosophical and Historical Inquiry*

*Main Quad A14*

*University of Sydney*

*NSW*

*Australia 2006*

*E-mail: peter.anstey@sydney.edu.au*

## NOTES

<sup>1</sup> In a special issue of the *Journal of Philosophy* on Santayana in 1952 Van Meter Ames wrote of him, “We are proud that he counts as one of us [Americans], that he writes in English and writes superbly, addressing himself more to us in this country than to other readers now or hereafter. Aloof from the reality we are at grips with, he sheds a far light on it. He is not only our critic but our friend practicing the philosophic art”, Ames (1952), p. 208.

<sup>2</sup> Lamprecht (1933). For their correspondence, see, for example, *Letters* 4: 103 and 322.

<sup>3</sup> Ryle (1933).

<sup>4</sup> Gibson (1933).

<sup>5</sup> Locke (1931) and Locke (1936).

<sup>6</sup> Santayana was awarded the Society’s Benson Medal in 1925.

<sup>7</sup> Cory had apparently offered Santayana a copy of the *Essay* that the former had given him: “No: I don’t want my old Locke. In Paris I will send for a school copy, to cut up into parts to carry in my pocket”, *Letters*, 4: 337.

<sup>8</sup> See Santayana (1933b).

<sup>9</sup> “The British Character”, in *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Santayana (1922), pp. 29-32.

<sup>10</sup> See Anstey (2020).

<sup>11</sup> See Mandelbaum (1966), pp. 1-60. For a recent assessment of the question of Locke and atomism, see Hill (2005).

<sup>12</sup> See, for example, Lüthy, Murdoch and Newman (2001).

<sup>13</sup> On 16 July 1632 Santayana wrote to Daniel Cory, “Have just finished Gibson on Locke: expert, but egotistical and sectarian”, *Letters* 4: 349. For Gibson on Boyle and Locke, see Gibson (1931), pp. 255-265.

<sup>14</sup> It is perhaps worth noting that towards the end of his life Santayana had a correspondence with John Yolton who was to emerge as one of the leading Locke scholars of the latter half of the twentieth century. See *Letters* 8: 361-362, 371, 379-380, 384-385 and 440-443.

<sup>15</sup> See note 5, Santayana (1933a), pp. 37-38.

<sup>16</sup> See Locke 1825 and *Letters* 4: 337.

<sup>17</sup> Jackson 1929. Santayana had written to Daniel Cory about the primary and secondary quality distinction on 23 August 1932. See *Letters* 4: 353.

<sup>18</sup> For a classic example of this historiography, see Musgrave (1993).

<sup>19</sup> See also “On the False Steps of Philosophy”, in Santayana (1968), pp. 157-158.

<sup>20</sup> See Vanzo (2016).

<sup>21</sup> Bowen lectured Santayana on Descartes, Spinoza and Leibniz. See Santayana (1944), p. 245.

## REFERENCES

- AMES, Van Meter, (1952) "The Zenith as Ideal", *Journal of Philosophy*, 49: 201-208.
- ANSTEY, Peter R., (2020) "Boyle's Influence on Locke" in J.-E. Jones (ed.), *The Bloomsbury Companion to Robert Boyle*, London: Bloomsbury, 39-63.
- GIBSON, James, (1931) *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge: Cambridge University Press. 1<sup>st</sup> edition 1917.
- , (1933) "John Locke", *Proceedings of the British Academy*, 19: 29-51.
- HILL, James, (2005) "Was Locke an Atomist?", *Locke Studies*, 5: 75-101.
- JACKSON, Reginald, (1929) "Locke's Distinction between Primary and Secondary Qualities", *Mind*, 38: 56-76.
- LAMPRECHT, S. P. (1933) "John Locke and his Essay", *Columbia University Quarterly*, 25: 204-219.
- LOCKE, John, (1825) *An Essay concerning Human Understanding*, 2 vols, New York: Samuel Marks. 1<sup>st</sup> edition 1690. Abbreviated as *Essay*.
- , (1931) *An Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*, ed. B. Rand, Cambridge MA: Harvard University Press.
- , (1936) *An Early Draft of Locke's Essay Together with Excerpts from his Journals*, eds R. I. Aaron and J. Gibb, Oxford: Clarendon Press.
- , (1989) *Some Thoughts Concerning Education*, eds J. W. Yolton and J. S. Yolton, Oxford: Clarendon Press. 1<sup>st</sup> edition 1693.
- LÜTHY, Christoph, MURDOCH, John E. and NEWMAN, William R., (2001) "Introduction: Corpuscles, Atoms, Particles, and Minima" in eds C. Lüthy, J. E. Murdoch and W. R. Newman, *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Leiden: Brill, 1-38.
- MANDELBAUM, Maurice, (1964) *Philosophy, Science and Sense Perception*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- MUSGRAVE, Alan, (1993) *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RYLE, Gilbert, (1933) "John Locke on the Human Understanding" in *John Locke: Tercentenary Addresses delivered in the Hall at Christ Church, October 1932*, London: Oxford University Press, 15-38. Reprinted in *Locke*

and Berkeley: *A Collection of Critical Essays*, eds C. B. Martin and D. M. Armstrong, New York: Anchor Books, 1968, 14-39.

- SANTAYANA, George, (1911) "The Genteel Tradition in American Philosophy: The Annual Public Address Before the Union, August 25, 1911", *University of California Chronicle*, 13.4, 11 October. Reprinted in Santayana 2009, 3-20.
- , (1922) *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, New York: Charles Scribner's Sons.
- , (1933a) "Locke and the Frontiers of Common Sense" in *Some Turns of Thought in Modern Philosophy, Five Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-47.
- , (1933b) "Ultimate Religion" in *Septimana Spinozana: acta conventus oecumenici in memoriam Benedicti de Spinoza diei natalis trecentesimo*, The Hague: Martinus Nijhoff, 105-115. Reprinted in Santayana 1936, 280-297.
- , (1936) *Obiter Scripta: Lectures, Essays and Reviews*, eds J. Buchler and B. Schwartz, New York: Charles Scribner's Sons.
- , (1944) *Persons and Places: The Background of My Life*, New York: Charles Scribner's Sons.
- , (1945) *The Middle Span, vol. II, Persons and Places*, New York: Charles Scribner's Sons.
- , (1953) *My Host the World, vol. III, Persons and Places*, New York: Charles Scribner's Sons.
- , (1968) "On the False Steps of Philosophy" in *The Birth of Reason and Other Essays*, ed. D. Cory, New York: Columbia University Press, 145-174.
- , (2003) *The Letters of George Santayana, Book Four, 1928-1932*, ed. W. G. Holzberger, Massachusetts: MIT Press. Abbreviated as *Letters*, 4.
- , (2004) *The Letters of George Santayana, Book Six, 1937-1940*, ed. W. G. Holzberger, Massachusetts: MIT Press. Abbreviated as *Letters*, 6.
- , (2008) *The Letters of George Santayana, Book Eight, 1948-1952*, ed. W. G. Holzberger, Massachusetts: MIT Press. Abbreviated as *Letters*, 8.
- , (2009) *The Genteel Tradition in American Philosophy and Character and Opinion in the United States*, ed. J. Seaton, New Haven: Yale University Press.
- VANZO, Alberto, (2016) "Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, 77: 253-282.

**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 47-64

ISSN: 0210-1602

## Spinoza en Santayana\*

VICENTE SERRANO

### RESUMEN

El presente artículo trata de indagar en la especial relación y recepción de la filosofía de Spinoza en la obra de Santayana a partir de lo que el propio Santayana llama especulación cósmica que ambos comparten. Esta expresión es contrastada con la noción de naturalismo a fin de determinar hasta qué punto la conexión entre ambos va más allá de los aspectos técnicos y académicos y tiene que ver con un modo de estar en el mundo que ambos representan como una anomalía en la modernidad y que Santayana expresó con la fórmula religión última.

*Palabras Clave:* Filosofía, Escepticismo, Ética, Naturalismo, Modernidad, Religión.

### ABSTRACT

This article analyzes the special reception of Spinoza's philosophy in Santayana's work. The affinity between the two philosophers around what Santayana describes as cosmic speculation is confronted with naturalism. It is concluded that this naturalism goes beyond a technical and academic position and expresses a way of life, as an anomaly in modernity that Santayana defines as ultimate religion.

*Keywords:* Ethics, Naturalism, Modernity, Philosophy, Religion, Skepticism.

Es de sobra conocida la diversidad de interpretaciones a que ha dado lugar la obra de Spinoza, desde el inicial rechazo que provocó ya en vida y la posterior consideración como perro muerto que pesó sobre su memoria durante gran parte del siglo XVIII, pasando por su esplendorosa, y no exenta de paradojas, recepción en la cultura alemana de finales del mismo siglo XVIII, hasta llegar a su recuperación para la tradición liberal o a la peculiar recepción en la tradición marxista del siglo XX, o la lectura que de él ofrece Deleuze y que tanta influencia ha ejercido en las últimas décadas. Esas recepciones han marcado también la lectura que de Spinoza se ha hecho en lengua española, de especial interés a finales del siglo XX, donde una nómina importante de autores con un conocimiento riguroso y preciso se han permitido interpretar tanto su filosofía como sus raíces y relaciones con la tradición judía española. Pero junto a esa recepción estrictamente académica o filosófica hay también una tradición vinculada a la literatura o al impacto que la obra de Spinoza ha causado más allá de los argumentos técnicos en torno a la sustancia, al panteísmo o a los problemas teológicos. Spinoza es en ese sentido un filósofo que, incluso a pesar de la forma áspera de presentar su obra, especialmente en la *Ética*, representa ese tipo de pensamiento que podríamos llamar edificante, criticado explícitamente por Hegel en el prólogo de la *Fenomenología*, es decir expresa como pocos la figura de un sabio cuya palabra reconforta e ilumina. Un filósofo que es capaz de generar un vínculo afectivo, un ateo que nos acerca a un sentimiento religioso, que conmueve y moviliza la vida al margen de la filosofía, algo impensable en Kant o en el mismo Hegel o incluso en Aristóteles. Sirva como primer ejemplo el caso del gran poeta alemán J.W. Goethe, quien afirma que más allá de otras dimensiones, lo que le interesó de Spinoza fue su visión del mundo y la quietud que le transmitía:

Aunque lo que más me interesaba era la expresión poética, que era lo que propiamente se adecuaba a mi naturaleza, no me era extraña la reflexión sobre asuntos de todo género. Este espíritu que tanta influencia había ejercido sobre mí y sobre mi manera de pensar, era Spinoza;



pues ocurrió que, después de haber recorrido en vano todas las fuentes posibles de ilustración, tropecé finalmente con la *Ética* de este hombre. No podía explicar claramente lo que había sacado de la lectura de esta obra y las cosas que me había sugerido; pero el hecho es que hallé en ella un aniquilamiento de mis turbulencias y se abrió para mí un amplio horizonte en el mundo sensible y moral [Goethe (1952), p. 151].

Otro ejemplo significativo de este tipo de recepción, esta vez casi un siglo más tarde, es la del premio nobel Romain Rolland, para quien la obra de Spinoza es como un rayo de luz iluminador. Refiriéndose a ella afirma: «todo lo que es, es en Dios. Y también yo, yo soy en Dios. De mi habitación helada, en la que cae la noche de invierno, me evado al abismo de la Sustancia, en el sol blanco del ser» [Rolland (1959) p. 36]. En lengua española el caso más relevante y notorio es tal vez el de Borges y su confesada admiración por Spinoza. Fue Borges quien acuñó una expresión que me parece especialmente adecuada como pórtico para entrar en las relaciones entre Santayana y Spinoza, o más bien para poder leer a Spinoza en Santayana, poeta él mismo y escritor, cuya admiración a Spinoza no es la única afinidad que comparte con Borges<sup>1</sup> [Savater (2012), p. 113]: la filosofía y la teología son formas admirables de la literatura fantástica.<sup>2</sup> En lo que sigue pretendo mostrar en qué medida esa frase ilustra de modo óptimo el sentido de la presencia de Spinoza en Santayana y desde ella quisiera entrar con prudencia, o más bien asomarme, al gran y hermoso edificio filosófico<sup>3</sup> y literario de Santayana para indagar el papel y el lugar de Spinoza en su obra.

Autor heterodoxo, aunque se considere a sí mismo perteneciente a lo que llama la ortodoxia del hombre corriente [Santayana (2011) p. 9], procedente de la academia, pero con la distancia suficiente para retirarse de ella en pleno reconocimiento y hacerse *pastor* de su pensamiento, las referencias a Spinoza son constantes a lo largo de toda la obra de Santayana. De él llega a decirnos en su autobiografía que es su héroe [Santayana (1987), p. 522], su modelo y maestro. Sin embargo, en la primera mención que recoge de Spinoza en esa

autobiografía, y aludiendo a una analogía hecha por Antonio Mari-chalar, mitad cumplido mitad broma, nos dice, entre su procedencia ancestral y la de Spinoza, afirma que la afinidad entre ambos depende más de lo que llama una pura especulación cósmica que de sus respectivos sistemas, respecto de los cuales reconoce diferencias y distancias:

A través del cristianismo y de la cultura del comercio, si no la sangre, algo fluyó sin duda hacia esa mitad de mi ascendencia desde la ascendencia y el verdadero hogar de Spinoza; y hay más afinidad entre nuestras mentes en la pura especulación cósmica que en cualquier vínculo local o ancestral: a pesar de mi profundo apego a su sistema de la naturaleza [Santayana (1987) pp. 11 y 12].<sup>4</sup>

Aunque en otro momento, yendo más allá de esa afinidad en la especulación cósmica, reconoce también la importante deuda que ha contraído con él para la construcción de su propia filosofía:

No intentaré describir aquí las muchas lecciones que aprendí en el estudio de Spinoza, lecciones que en varios aspectos sentaron las bases de mi filosofía. Solo diré que los aprendí del mismo Spinoza, de su *ipsissima verba*, estudiado en el original en todos los pasajes cruciales [Santayana (1987), pp. 233-234].

El núcleo de esa afinidad y de esa *pura especulación cósmica* que comparte con Spinoza lo ha denominado reiteradamente naturalismo, del cual Spinoza no es, sin embargo, el único ni el principal representante, sino solo la versión moderna de un modelo naturalista inspirado en Demócrito y Lucrecio:

Como he dicho en otra parte, considero a Spinoza como el único filósofo moderno. En la línea de la física ortodoxa, la línea que comienza con Tales. y culmina, para la filosofía griega, en Demócrito [Santayana (1987) p. 234].

Referencia esta última que remite a una obra relativamente temprana, si tenemos en cuenta su larga trayectoria, como *Tres poetas filósofos*. Allí, refiriéndose a Lucrecio, describe Santayana ese naturalismo en los siguientes términos:

Se trata de un sistema completo de filosofía: el materialismo en la ciencia natural, el humanismo en la ética. Tal fue la sustancia de toda la filosofía griega anterior a Sócrates, de aquella filosofía que era verdaderamente helénica y correspondía al movimiento que produjo las costumbres griegas, el poder griego, el arte griego —un movimiento que tendía a la simplicidad, a la autonomía y a la moderación en todas las cosas, desde el modo de vestir hasta la religión... Tal es también la sustancia de lo que puede llamarse la filosofía del Renacimiento, la reafirmación de la ciencia y la libertad en el mundo moderno realizada por Bacon, por Spinoza, por toda la corriente contemporánea que estima la ciencia por su examen de los hechos y que concibe como su ideal la felicidad del hombre sobre la tierra. Este sistema es llamado naturalismo [Santayana (1943), p. 15)].

Se trata, pues, de una noción de naturalismo que rebasa una mera posición epistemológica relativa a la ciencia natural. Y si en el texto recién citado Spinoza es mencionado junto a Bacon, unas páginas más abajo, enfatizando esa dimensión ética del naturalismo, aparece ya individualizado como máximo representante moderno de ese naturalismo:

La naturaleza no distingue entre lo mejor y lo peor, pero sí lo hace el amante de la naturaleza. Éste llama mejor a lo que, siendo análogo a su propia vida, aumenta su vitalidad y posee probablemente alguna vitalidad propia. Es el sentimiento ético de Spinoza, el más grande de los naturalistas modernos en filosofía. Y veremos cómo Lucrecio, a pesar de su fidelidad al ascético Epicuro, es arrastrado por su éxtasis poético en la misma dirección [Santayana (1943), pp. 38 y 39].

Y sin embargo con el tiempo Santayana pondrá reparos al pensamiento moral de Spinoza, a quien ve también incapaz de una aproximación estética e incluso, como veremos más adelante, los pondrá, también, a esa visión naturalista de Spinoza con la que se identifica, que le resulta insatisfactoria en el detalle. En efecto, respecto de su ética, nos dice en su autobiografía que le parece plebeya y demasiado quietista y le niega la condición de un completo humanista:

Sin embargo, Spinoza no era un completo humanista. No tenía idea de la grandeza humana ni empatía con el dolor humano. Su noción del alma era demasiado plebeya y demasiado quietista. No dejaba de ser un judío, no del Éxodo o de Los reyes, pero sí de Ámsterdam. Era demasiado holandés, demasiado mercader y artesano, con muy poco de soldado, de poeta, de príncipe o de amante [Santayana (1987), p. 235].

Un rechazo de su ética que va acompañado, además, de una reiterada crítica a una supuesta incapacidad o insensibilidad spinoziana hacia la estética [Faerna (2017) p. 382, nota 29], en un reproche que resulta inseparable del exceso de formalismo y del carácter racionalista y en el que deja constancia de una obviedad: «no es poeta por naturaleza» [Santayana (1947), p. 17].

Pero incluso desde el punto de vista de la ciencia natural y de la representación de la naturaleza, es decir, del aparente núcleo y raíz de ese naturalismo, la distancia entre Santayana y Spinoza es más grande de la que uno esperaría. En una obra coetánea de *Tres poetas filósofos*, como lo es la introducción que hace en 1910 de la edición inglesa de la *Ética*, puede leerse lo siguiente:

Al parecer, para Spinoza, había dos regiones donde la ciencia podía entrar en contacto con la naturaleza y describirla tal como, en parte, realmente es; esas dos regiones eran la física matemática y la autoconciencia. La extensión y el pensamiento (utilizando el lenguaje de Descartes que Spinoza adoptó) eran las dos provincias de la naturaleza cuyas partes podíamos examinar. La ciencia de Spinoza consistía en describir

ambas regiones del ser, estudiar la relación entre ellas y pensar cuál podría ser su relación con las demás cosas posibles. Los detalles de su especulación científica resultan ahora, aunque interesantes y magistrales, algo anticuados puesto que es difícil, para un filósofo crítico, que el rango de la física matemática sea el mismo que el de la autoconciencia; y la atrevida afirmación, que Spinoza hace por mor del sistema y de la simetría, de que hay conciencia allí donde hay extensión es tan indiscriminada y tan paradójica que no puede ser aceptada por una mente científica [Santayana, en prensa].

Ya estando en posesión de su propio sistema, la descripción que hace de la sustancia de Spinoza, que debería ser el núcleo de ese naturalismo compartido, muestra el carácter ambiguo, insuficiente y en último término inadecuado de la sustancia de Spinoza para captar en su interior la materia que está a la base del naturalismo y se muestra incapaz de encajar en la ontología de Santayana. En efecto, por un lado parece que la sustancia spinoziana debería identificarse con el reino de la materia, con la materia fundamental, en términos naturalistas, como aquello de lo que todo procede y a lo que en el fondo todo pertenece. Y así lo da a entender Santayana en el volumen de los *Reinos del ser* dedicado al *Reino de la materia*, al afirmar que, en efecto, la materia sería «algo como el universo de Spinoza, que, aunque forzado en exceso por su lógica dogmática e idealizada por su piedad tradicional es esencialmente el mundo natural, el reino de la materia» [Santayana (1930), p. 204]. Y sin embargo el exceso de lógica dogmática le impide a la sustancia spinoziana representar adecuadamente la materia, verdadero sustrato epistemológico del naturalismo, y frente a ella Santayana opta por la construcción de Aristóteles.

El lenguaje de Spinoza sobre la sustancia debe ceder, en física, al de Aristóteles [...] fue Aristóteles quien le dio el nombre de sustancia a las cosas naturales compuestas que realmente existen, mientras que Spinoza se lo otorgó a un objeto metafísico ambiguo, ahora ser puro, ahora el universo en su infinitud, en cualquier caso una unidad ideal y una

esencia incapaz de materializarse de una vez, si es que existe, en cualquier objeto natural [Santayana (1930), p. 20].

Si bien, paradójicamente esa infinitud de la sustancia spinoziana la permite comprender mucho mejor la infinitud de lo que Santayana llama el reino de las esencias:

Pero la audaz definición de Spinoza de lo que él llama sustancia como absolutamente infinita, me parece una definición perfecta y autojustificadora del reino de la esencia: porque mediante una concepción y definición como esa de un objeto probamos que es el único ser al que le atribuimos esa condición. Pero al negarle la infinitud, o negando que en él exista ningún otro objeto, entonces estamos dando nombre a esos elementos desaparecidos y a su infinitud ausente, estamos instituyendo su condición ideal y reconociéndolos como esencias [Santayana (1927), p. 21].

Todo ello parece confirmar, al menos desde un punto de vista que podríamos llamar técnico, la distancia que el propio Santayana ya confesaba en su autobiografía respecto de la obra de Spinoza. Y sin embargo un lector atento de Santayana y de Spinoza sabe que esa afinidad existe más allá de esas diferencias y que las afirmaciones acerca de su admiración a Spinoza están lejos de ser una impostura o la simple búsqueda retórica de una filiación. Y lo sabe desde una instancia que va más allá de la filosofía académica, de la que el propio Santayana tomó distancia, como sabe que eso que Santayana llama especulación cósmica compartida con Spinoza se mueve en la dirección de una recepción que no es solo estrictamente técnica y que más bien, como la filosofía misma de Santayana, tiene una dimensión que trasciende la filosofía académica y lo sitúa, como recuerda Fernando Savater, en la estirpe de Kierkegaard, Spinoza o Séneca [Savater (2012), p. 15], en una filosofía para la vida, según el subtítulo de la obra de Daniel Moreno (2007).

Y es a aquí donde creo que la frase de Borges acerca de la filosofía como género literario cobra su pleno sentido, especialmente consi-

derando que en este caso este tipo de recepción de Spinoza lo es por parte de un filósofo y si asumimos, desde esta perspectiva, que la diferencia fundamental y decisiva para la comprensión tanto de lo que les separa como de lo que comparten Santayana y Spinoza está en la palabra imaginación.<sup>5</sup> Por decirlo de una manera abrupta y directa: Santayana no es racionalista y como hemos visto rechaza la idea de una correspondencia entre extensión y pensamiento en los términos que la plantea Spinoza, como en general rechaza todo lo que vincula a la forma racionalista que adopta el sistema de Spinoza. Es por ello por lo que otorga un papel algo distinto a la imaginación en sus relaciones con la razón, siendo esta última sólo una forma de imaginación: «Al tipo de imaginación capaz de examinar todos esos intereses en su conjunto y de entender cómo se estorban o se apoyan entre sí se le llama razón» [Santayana, en prensa]. Y en otro lugar, de entre los muchos que podría, citarse: «Tanto la religión como la ciencia residen en el raciocinio imaginativo, siendo la una aspiración y la otra una hipótesis» [Santayana (2005), p. 192].

A partir de esa diferencia se hace más comprensible el modo en que Santayana se aparta desde su ontología del mismo Spinoza con el que comparte esa especulación cósmica. Para Santayana la filosofía, la poesía, el arte, la religión e incluso la ciencia no son sino distintas formas simbólicas que habitan lo que él llama el reino del espíritu y mediante las que el animal humano da forma a su *locura normal* a partir del mundo natural al que pertenece y del que depende en todo [Santayana (1996), pp. 42-49]. De este modo su materialismo y su escepticismo se combinan con un profundo y armónico respeto hacia el arte, la filosofía y la religión y todos ellos al servicio de la tolerancia y de una deseada armonía. En cierto modo y a partir de esa pertenencia común se podría decir que la filosofía, la religión y la ciencia no dejan de ser formas simbólicas diversas del animal humano mediante las que la materia se contempla a sí misma y a partir de una facultad fundamental que es la imaginación.

En *Tres poetas filósofos* expresará una articulación profunda entre la poesía y la filosofía, considerando que Lucrecio, Dante y Goethe

describen mediante una poesía excelsa sus épocas respectivas. En cierto modo el gran poema expresa en cada caso la filosofía, entendida como expresión simbólica, de cada una de esas tres épocas y parece acercarse con ello al sentido de esa frase de Borges que nos sirvió de umbral para acercarnos a la relación entre Spinoza y Santayana:

En la filosofía misma los razonamientos y las investigaciones no son sino partes preparatorias y subordinadas, medios para alcanzar un fin. Culminan en la intuición o en lo que, en el más noble sentido de la palabra, puede llamarse teoría, es decir, una firme contemplación de las cosas según su orden y valor. Tal contemplación es de tipo imaginativo. No puede alcanzarla nadie que no haya ensanchado su espíritu y amansado su corazón. El filósofo que llega a ella es, por el momento, un poeta. Y el poeta que dirige su apasionada imaginación hacia el orden de todas las cosas o hacia algo que se refiere al conjunto es, por el momento, un filósofo [Santayana (1943), pp. 19-20].

Aunque se trata de un texto de 1910, no contradice lo escrito posteriormente por él en su epistemología y en su ontología. Más bien parece contener *in nuce* lo que se desarrollará y matizará en una obra ya madura como *Escepticismo y fe animal* al establecer la distinción entre lo que llama la psicología científica y la psicología literaria y al situar a la filosofía como una forma de psicología literaria —cf. Santayana (2011), p. 293—, siendo esta última el territorio en el que habría que situar entonces su propio naturalismo, pero entonces también el de Spinoza. De ser esto así, una característica esencial de ese naturalismo descansaría en el hecho de que se reconoce igualmente ilusorio, de que se reconoce como ficción frente a ese fondo inasible en sentido literal que es el reino de la materia.

Pero esa dimensión ilusoria y a la vez inevitable sólo es pensable en una cierta condición paradójica, la de un prudente escepticismo frente a las creaciones humanas, que se combina a la vez que con una afirmación radical de la materia y de la naturaleza como un sustrato más allá de lo humano. Expresado de otro modo, ese natura-



lismo compartido con Spinoza dependería en último término de la afirmación de una ontología en sentido fuerte capaz de convivir con una versión del escepticismo en ambos. Y, en efecto, un rasgo común de los dos filósofos parece descansar en que, a partir de un sano escepticismo ante las elaboraciones de la imaginación humana, son capaces de alcanzar una afirmación radical del ser, afirmación y reconocimiento que en Spinoza es condición para cultivar el afecto de la alegría y en Santayana lo es para celebrar el mundo, por hacer uso del título de la obra de Beltrán Llavador sobre el filósofo madrileño.

Estamos acostumbrados a considerar a Spinoza el filósofo duro, que construye o reconstruye el universo mediante un modo geométrico y en forma de evidencia incontestable: habla de un tercer grado de conocimiento, de evidencia geométrica o toma su punto de partida de Dios mismo. Y sin embargo tales esas afirmaciones, procedentes de un ilustrado como él, solo cobran un sentido pleno si las aplicamos al espejismo de lo que era el conocimiento en su época, y no solo frente a la religión. En un ejercicio de escepticismo sólido y sin concesiones, en el apéndice de la parte primera de la *Ética*, Spinoza destruye la creencia en las principales herramientas de la tradición del saber que llega hasta él. Y, sin embargo, como sabemos, lejos de ser un escéptico, es autor de una de las más duras refutaciones del escepticismo. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, obra cuya versión en inglés junto a la *Ética*, introdujo Santayana en 1910, nos dice:

Esos tales, en efecto, ni siquiera se sienten a sí mismos; si algo afirman o de algo dudan, ignoran que afirman o que dudan. Dicen que no saben nada; e incluso dicen ignorar eso, que no saben nada. Y ni esto lo dicen en sentido absoluto, ya que temen confesar que existen, mientras nada saben. Por eso deben permanecer definitivamente mudos, no sea que supongan algo que tenga visos de verdad. Con ellos, pues, no se debe hablar de ciencias. Claro que, en lo concerniente a la forma de vida y a las prácticas sociales, la necesidad los ha forzado a suponer que existen y a buscar su propia utilidad e incluso a afirmar y negar muchas cosas bajo juramento [Spinoza (1988), p. 93].

Se trata de un argumento que lleva al escepticismo hasta su refutación a partir de la evidencia de lo existente. Esa es también la posición de Santayana, solo que donde Spinoza habla de la existencia de Dios o Naturaleza como una evidencia, y distingue entre un Dios filosófico, que es también Naturaleza, fuente de toda verdad y baluarte frente a cualquier escepticismo, y un Dios bíblico, producto de la imaginación y expuesto al error, porque depende de la imaginación, Santayana, no distingue entre ese Dios filosófico y el bíblico y ve en ambos un producto de la imaginación, como hemos señalado.

Situados en contextos históricos diferentes, el racionalismo ilustrado del XVIII en el caso de Spinoza, y el clima pragmatista y a la vez existencialista e igualmente ilustrado en el caso de Santayana, frente al escepticismo plantean un distinto nombre para la evidencia: Dios o la naturaleza en Spinoza, una instancia natural última que constituye el reino de la materia o de la naturaleza, en el caso de Santayana. Lo que hay detrás como freno del escepticismo es esa especulación cósmica que vimos reconocía en Spinoza y que Santayana llamaba naturalismo:

El dato es una idea, una descripción, puedo contemplarlo sin creencia, pero cuando afirmo que tal cosa existe estoy hipostasiando ese dato en presuntas relaciones que no son internas a él y adorándolo como a un ídolo o una cosa. Ni su existencia, ni la mía ni la de mi creencia ni ningún dato pueden darse en ningún dato. Todo eso son incidentes involucrados en aquel orden de la naturaleza del que me he desprendido. No son parte de lo que queda ante mí [Santayana (2005), p. 56].

La expresión «orden de la naturaleza del que me he desprendido» podría servir como condensación de ese naturalismo, un naturalismo que bien podemos llamar también materialismo existencial o pragmático, del que a su vez depende la fe animal como uno de los integrantes de esa mirada cósmica que comparte con Spinoza. Un escepticismo que no lo es únicamente respecto de la imagi-

nación religiosa, sino también respecto de la imaginación filosófica, que incluye la del positivismo de los datos o la del egotismo de la conciencia, es decir, las dos grandes corrientes de la filosofía moderna de las que se aparta Santayana y que no dejarían de ser nuevas expresiones de lo que Spinoza llamó asilo de ignorancia en el apéndice de la parte I de la *Ética*. Lo decisivo es entonces no darle un valor más allá del reconocimiento de que son fruto de la imaginación. Es decir, situarse en la *locura normal* de la que nos habla poéticamente en *Diálogos en el limbo*, que es el territorio del naturalismo y el freno al delirio, del mismo modo que la idea de Dios, entendido como naturaleza, es también el límite y el freno al delirio en el naturalismo de Spinoza. Ese es el papel y a la vez el límite del escepticismo que expresa con precisión Santayana en *Escepticismo y fe animal*. Él mismo nos recuerda, como vimos, que desde ese punto de vista naturalista Spinoza es su maestro y su modelo y el único filósofo moderno que se aproxima a su visión, por lo demás coincidente con la tradición griega que va de Tales a Demócrito, el filósofo que expresa la posición naturalista en *Diálogos en el limbo*.

Como he dicho en otra parte, considero a Spinoza como el único filósofo moderno. En la línea de la física ortodoxa, la línea que comienza con Tales y culmina, para la filosofía griega, en Demócrito [Santayana (1987), p. 234].

Pero ese naturalismo no puede entenderse entonces como una doctrina académica más basada en un naturalismo materialista [Izuzquiza (1989), p. 95]. Enmarcado en un escepticismo preventivo frente a cualquier forma de delirio y de dogmatismo, y cuyo territorio es el reino de la materia, su naturalismo se completa con una dimensión simbólica a la que se accede a través de distintas formas de la imaginación y en la que la ciencia, la poesía, el arte, la filosofía, lejos de contraponerse contribuyen a una vida espiritual mediante la que los humanos asientan y resuelven su relación con la naturaleza. De ahí que su naturalismo, lejos de consistir en una lectura re-

duccionista y cientifista posea a la vez una dimensión ética, sin duda una de sus principales deudas con el pragmatismo, y estética, y sea antes que nada una posición ante la existencia. Pero una posición, y esto me parece de especial peso para comprender su énfasis en la obra de Spinoza, que expresa en abierta contraposición a la tendencia dominante de la modernidad filosófica.

Como tal la obra de Santayana en su conjunto aparece en cierto modo como una anomalía en su contexto y lo que posee de afín con Spinoza es esa condición anómala de ambos a partir de una refutación de lo dominante en la tradición moderna asentada en la conciencia. Es lo que Santayana denomina egotismo, cuya máxima expresión ve reflejada en la tradición alemana, con la única excepción de Goethe y Schopenhauer, el primero sólo por lo que tiene de spinoziano. Y si el rasgo esencial de esa filosofía moderna es el exceso de la conciencia y la imposibilidad de encontrar el lugar del hombre en el cosmos, Spinoza constituye en esto una verdadera excepción en el seno de la modernidad:

Los primeros filósofos, los observadores originales de la vida y la naturaleza, fueron los mejores; y pienso que sólo los indios y los naturalistas griegos, junto con Spinoza, han acertado sobre la cuestión principal, la relación del hombre y de su espíritu con el universo [Santayana (2011), pp. 12-13].

Y en otro lugar:

Mi única Sion está en la cuarta dimensión, en el cielo, y está compuesta por la galaxia de todas las alegrías fugitivas y los éxtasis sinceros: un cielo que se esconde en el corazón de la tierra. Y quedo contento, como Spinoza, con mi pequeña cuota. Por eso me disgustan todas las peleas y panaceas de los moralistas políticos. Doy la espalda a los defectores y a los fanáticos de cada secta, y a esa engreída *intelligentsia* que a veces, bajo una completa incompreensión, me pide que entre en su sala [Santayana (1987), p. 253].

Es esta una posición reiterada que ya había asumido en otros términos en la introducción a la obra inglesa de Spinoza:

Todo depende de no temer la confesión de que el universo es no-humano y de que el ser humano es dependiente. El hombre que venza una vez el terror egoísta por su propia finitud, vencerá, en cierto sentido, su misma finitud. Una parte de su alma ha aceptado, por simpatía con lo infinito, el rango natural del resto de su ser. Acaso la única dignidad verdadera del ser humano sea su capacidad de despreciarse a sí mismo. Cuando obtiene esa dignidad, todas las cosas pierden su carácter amenazador y siniestro sin tener que cambiar su forma material ni su influencia material. La parte intelectual del hombre y su parte devota han hecho las paces con el mundo [Santayana, en prensa].

Llegados aquí y despejado el aparente *delirio* del racionalismo spinoziano, y las consecuencias técnicas que tiene ese modo racionalista, escolástico y mecánico de entender la sustancia, la imaginación, lejos de ser fuente de error, sería la facultad primordial del reino del espíritu. Y entonces paradójicamente esta diferencia con respecto a Spinoza sería la que mejor permite expresar en qué sentido se puede decir de Santayana que admira a Spinoza y comparte con él esa mirada cósmica y la poesía esencial que se oculta bajo el conjunto de símbolos que constituyen su sistema. Esa expresión final de la teoría como una forma de contemplación me parece el punto culminante en el que el Spinoza de Santayana reaparece de nuevo en la parte final de la *Ética* mediante el amor intelectual a Dios, recuperando la visión griega en el seno de la modernidad y siendo a la vez la expresión de una libertad consistente en el reconocimiento del lugar de lo humano en la infinitud del cosmos. Es lo que Santayana expresa en su conferencia en honor de Spinoza y con el título de «Religión última»:

Henos aquí en el ápice de la filosofía de Spinoza: ese amor intelectual de Dios, donde el espíritu ha de reconciliarse al fin con el poder univer-

sal y la verdad universal. Este amor aporta a la consciencia una intrínseca armonía para la existencia: no una armonía postulada tal como la que puede proponer una de aquellas filosofía o religiones que reposan en la fe, sino más bien una armonía auténtica y patente, en la medida en que esto es posible [Santayana (1997), p. 18].

Sorprende, sin embargo, que el mismo Santayana no pareciera reconocer plenamente lo que sí hizo Borges, posiblemente al hilo de su lectura y estudio de Santayana, a saber: la dimensión poética esencial encerrada en esa aproximación al mundo y en esa mirada cuasi mística contenida en el amor intelectual a Dios. Tal vez ante Spinoza le faltó algo de esa ironía y esa distancia que le caracterizaron frente al mundo y frente a casi todos los filósofos y no pudo evitar tomar en serio esa forma geométrica y ese racionalismo que, fruto de una época, envolvían la mirada spinoziana. O acaso fue Spinoza el que no supo ver que su razón, o incluso su Dios, tenían más de poesía que de geometría. Borges, más poeta que filósofo, nos cuenta en cambio que encontró en Estados Unidos un libro titulado *On God* en el que estaba todo Spinoza, pero sin el andamio geométrico.

*Instituto de Filosofía*  
*Facultad de Filosofía y Humanidades*  
*Universidad Austral de Chile*  
*Campus Isla Teja SN*  
*5090000-Valdivia (Chile)*  
*E-mail: vicente.serrano@uach.cl*

#### NOTAS

\* El presente trabajo se enmarca en el proyecto Fondecyt Regular 323445 Poesía y sistema. La doble recepción de Spinoza en los inicios del idealismo alemán

<sup>1</sup> Una frase esa a la que tal vez no sea ajeno su conocimiento de la obra de Santayana y de aspectos de la misma que la harían comprensible, incluida su admiración común a Spinoza o el paralelismo que se puede encontrar entre lo que Santayana llama el reino de la esencia y el relato de Borges *Pierre Menard, autor del Quijote* —cf. Beltrán (2002) pp.190-191—, o incluso también el titulado *La*

*Biblioteca de Babel* —cf. Faerna, «Santayana, o la ilusión de la mirada», en Beltrán, Garrido, Sevilla (2011), pp. 133-134—. Para una aproximación panorámica y detallada de las relaciones entre Borges y Santayana remito a Vicente Cervera Salinas «El *Sur* de Santayana» en Beltrán, Garrido, Sevilla (2011), pp. 69-91.

<sup>2</sup> Esta frase aparece también en un breve texto bajo el título *Unas notas* en el que la idea de infinitud de la sustancia es puesta en estrecha relación con el universo platónico, en un cruce que evoca en un lector atento una cierta analogía con el reino de las esencias de Santayana: «La filosofía y la teología son, lo sospecho, dos especies de la literatura fantástica. Dos especies espléndidas. En efecto, ¿qué son las noches de Sherezade o el hombre invisible, al lado de la infinita sustancia, dotada de infinitos atributos, de Baruch Spinoza o de los arquetipos platónicos?» [Borges (1989) p. 340].

<sup>3</sup> Para un acercamiento sistemático y preciso de la no siempre fácil obra de Santayana remito a tres monografías que parecen ineludibles, la de Izuzquiza (1989), la de Beltrán Llavador (2002) y la de Moreno (2007), además de a dos libros colectivos que recogen un amplio espectro de temas y perspectivas como son los de Muñoz, J. y Martínez, J.M. (2008) y de Beltrán, Garrido y Sevilla (2011).

<sup>4</sup> La traducción de este pasaje es nuestra, como la de todas aquellas citas en las que la referencia remita a alguna edición en lengua inglesa de las obras de Santayana.

<sup>5</sup> Esa discrepancia en torno a la imaginación es la que le lleva incluso a afirmar, sorprendentemente, que no se considera un seguidor de Spinoza en lo referente a su ideal de la vida humana [Anderson (2009), p. 14].

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, D. (2009) «Santayana and Spinoza on Philosophic Liberty», *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society* 27, 2009, pp. 9-17.
- BELTRÁN LLAVADOR, J. (2002) *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana*. Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- BELTRÁN, J. GARRIDO, M. y SEVILLA, S. (eds.) (2011) *Santayana: un pensador universal*. Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- BORGES, J.L. (1989). *Obras completas*. Buenos Aires, Emecé.
- FAERNA, A. (2017) «La huella de Spinoza en George Santayana» en CÁMARA, M.L. y CARVAJAL, J. (eds.) (2017). *Spinoza y la antropología en la modernidad*. Hildesheim, Olms, pp. 375-384.
- GOETHE, J.W. (1952) *Memorias del joven escritor*. Madrid, Espasa Calpe.

- IZUZQUIZA, I. (1989) *George Santayana o la ironía de la materia*. Barcelona, Anthropos.
- MORENO, D. (2007) *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida*. Madrid, Trotta.
- MUÑOZ, J. y MARTINEZ, FJ. (eds.) (2008) *El animal humano*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- ROLLAND, R. (1959) *Le voyage intérieur (Songe d'une vie)*, París, Albin Michel.
- SANTAYANA, G. (1927) *The Realm of Essence*. New York, Scribner's Sons.
- (1930) *The Realm of Matter*. New York, Scribner's Sons.
- (1942) *El egotismo en la filosofía alemana*. Edición y notas de Vicente P. Quintero. Buenos Aires, Imán.
- (1943) *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe*. Traducción de José Ferrater Mora. Buenos Aires, Losada.
- (1947) *La idea de Cristo en los evangelios*. Traducción de Demetrio Náñez. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- (1987) *Persons and Places: Critical Edition*. Cambridge, The MIT Press.
- (1996) *Diálogos en el Limbo*. Traducción de Carmen García Trevijano y Prólogo de Manuel Garrido. Madrid, Tecnos.
- (1997) «Religión última». En *Limbo. Boletín Internacional de Estudios sobre Santayana* 3, 1997, 13-23.
- (2005) *La vida de la razón o fases del progreso humano*. Adaptación, notas y anexos de José Beltrán Llavador. Traducción de Aida A. De Kogan. Madrid, Tecnos.
- (2011) *Escepticismo y fe animal*. Traducción de Ángel Faerna. Madrid, Machado Libros.
- (en prensa) Introducción a Baruch Spinoza, *Ethics and «De Intellectus Emendatione»*, en *Ensayos de historia de la filosofía*. Selección y traducción de Daniel Moreno. Madrid, Tecnos.
- SAVATER, F. (2012) *Acerca de Santayana*. Valencia, Universidad de Valencia.
- SPINOZA, B. (1988) *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Edición y traducción a cargo de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza.



**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 65-75

ISSN: 0210-1602

## George Santayana on Bishop Berkeley Immaterialism and Embodiment<sup>1</sup>

RICHARD BROOK

### ABSTRACT

The recent revival of Berkeley studies in the last three decades or so make it interesting to look back at George Santayana's discussion of Berkeley. Though Santayana understood the latter's arguments for immaterialism, he claimed no one could both seriously accept immaterialism, and live, as Berkeley certainly did, an embodied life. As he writes of Berkeley, "This idealist was no hermit" (205). Santayana claimed that without matter there was nothing ("no machinery") for the soul to work on. For a soul (mind) the machinery consists of material objects including one's body.

In this, paper, after some introductory comments, particularly on some aspects of early modern philosophy, e.g. the theory of ideas, which Berkeley largely accepts, and the metaphysics of indirect realism which he rejects, I look at the issue of human embodiment, and conclude, although Santayana perhaps misread important aspects of Berkeley's discussion, he is largely correct in noting that Berkeley's idealism/immaterialism can't capture the special relation we have to our bodies.

*Keywords:* Immaterialism, Matter, Mind, Ideas, embodiment, Berkeley, Santayana

### RESUMEN

El auge reciente de los estudios sobre Berkeley en las últimas tres décadas hace que sea interesante volver a la discusión sobre Berkeley por parte de

George Santayana. Aunque Santayana entendió los argumentos berkeleyanos del inmaterialismo, sostuvo que nadie puede aceptarlos en serio y a la vez vivir una vida encarnada. La maquinaria para el alma (mente) consiste en objetos materiales, incluido el cuerpo propio.

En este artículo, tras los comentarios introductorios, en especial sobre ciertos aspectos de la filosofía moderna temprana, por ejemplo, la teoría de las ideas, que Berkeley acepta totalmente, y la metafísica del realismo indirecto, que rechaza, me centro en la cuestión de la encarnación humana, y concluyo que, aunque Santayana seguramente malinterpreta aspectos importantes del planteamiento berkeleyano, acierta en gran medida al destacar que el idealismo/inmaterialismo de Berkeley es incapaz de captar la característica relación que mantenemos con nuestros cuerpos.

*Palabras clave:* inmaterialismo, materia, mente, ideas, encarnación, Berkeley, Santayana

. . .

Santayana writes of Berkeley: “This idealist was no hermit” [Santayana (1937), p. 205.] In a quite truncated way this quote expresses an argument which might go as follows. (1) Without a body it makes no sense to talk of eating, drinking, playing music etc. (2) Berkeley did eat drink, and sometimes played music. (3) Therefore, Berkeley must have believed he had a body. In a fuller passage on the same theme Santayana says:

For anyone with a speculative turn of mind this simplicity and depth in Berkeley render him an approachable and exciting writer. He stimulates attention at once by a tremendous paradox, telling us that we all are bodiless spirits, and that material things are nothing but images in our minds. At the same time, he partly reassures us, in what might seem our sudden visionary solitude, by a religious revelation. These images—including that image of our own bodies to which we seem so mercilessly tied—though unsubstantial in themselves are full of significance.

They are visible or tangible words, in which God is continually speaking to us with an overwhelming eloquence, marshalling them in irresistible cohorts, in order to manifest his power, guide our affections, and prove his love [Santayana (1937), p. 206] (my italics).

The passage raises a number of issues. Berkeley indeed claimed we are bodiless spirits. What exists in his spare ontology are minds (spirits) and ideas. Those ideas that constitute the material world, including our bodies are objects of sense; both elementary sensory objects, colors, sounds, tastes, smells, tactile and kinesthetic sensations, and material objects, coats, cherries, trees, tulips, animal and human bodies (among those he mentions). These latter are complexes, or ‘congeries’ of elementary sense objects that hang together, and as Berkeley puts it, “given one name.”

Though scholars differ on how much Berkeley’s Anglicanism motivated his immaterialism, (certainly it was important) there are, as Santayana recognized, arguments Berkeley gave defending it.<sup>2</sup> Those arguments depend in part on Berkeley’s conception of (1) material substance, (2) the relation of ideas (objects of sense) to minds, and (3) the metaphysics of indirect realism (IR) he inherited. I begin with the third. Berkeley shared with Descartes, Locke, Malebranche, and others the view that in perception we are only immediately acquainted with mind-dependent objects, “ideas” in the parlance of the early moderns, “sense-data” for later philosophers, for example, Bertrand Russell, C.D. Broad, and A.J. Ayer. Berkeley’s critique of IR is in my view quite trenchant. Though Locke and others thought ideas, both simple sensory ideas, colors, sounds, tastes, etc., and complex ideas of sense (ships, coats, sealing wax) represented a mind-independent world (hence realism) Berkeley’s maintained there was no way of demonstrating a representative function for ideas, since, as indirect realists admitted, we had no independent access to the world allegedly represented. In this sense Berkeley simply makes manifest confusions inherent in IR.

Santayana to some extent notes this confusion in IR when he writes, “that [for Berkeley] material things are nothing but images in our minds” [Santayana (1937), p. 206.] This is misleading since Berkeley doesn’t think—and is at pains to make clear—ideas are not in minds, as apples in a barrel or the impression of a seal in wax. Berkeley, represented by Philonous, says to Hylas (a Lockean indirect realist) in *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*.

Look you, Hylas, when I speak of Objects, as existing in the Mind, or imprinted on the senses; I wou’d not be understood in the gross, literal Sense, as when Bodies are said to exist in a place, or a Seal to make an Impression upon Wax. My Meaning is only, that the Mind comprehends, or *perceives* them... [Berkeley (1948/2), p. 250] (my emphasis.)

Ideas, then, are in our minds by way of perception. And Berkeley thinks complexes of ideas, (material objects) like elementary ideas themselves (sounds, colors, etc.) are mind-dependent in the sense they couldn’t exist without minds. For Berkeley finite minds don’t create sensible ideas, simple or complex; they are created by God (in some fashion) and communicated to us. We apprehend them, again, by perception. On the other hand, we allegedly strictly cause ideas of imagination. The coherence of this contrast has generated much discussion, but I don’t pursue it.

Santayana does recognize the conflict, alluded to by Berkeley, between IR and an alleged representative function of ideas of sense, writing:

In order to escape such evil omens and prevent the collapse of his mystical paradoxes, Berkeley keeps in reserve a much more insidious weapon, the sceptical doubt as to the *representative character* of anything mental, the possible illusiveness of all knowledge. This doubt he invokes in all those turns of thought and phrase in which he suggests that if an idea is in the mind it cannot have its counterpart elsewhere, and that a given cognition exhausts and contains its object [Santayana (2011), p. 72, my itaclics].<sup>3</sup>

Leaving aside comments about “evil omens” and “mystical paradoxes,” Santayana does grasp the philosophical problem of how indirect realism, held, again, by Descartes, Malebranche, and Locke—the thesis we are, in sense experience, only directly acquainted with ineluctably mental sense data—can square with a representative function for perception. The issue became known as the “veil of perception” problem, shared even by Hume who, however, chose essentially to ignore it.

But what of Matter? Berkeley’s argument against the existence of matter is that the concept hides a contradiction, both not referring to a property like the color or shape of things, but to a property which allegedly underlies and supports those other properties. Somewhat like Aristotelian prime matter, although Berkeley doesn’t pursue historical connections. For him, Matter, referring to a property of things which supports all other properties, can’t in principle exist. If it is a property of material things, it too would, *qua* property, need support (“turtles all the way down”). Berkeley has his sights on Locke here, who thought of Matter in that Aristotelian sense; some unknown substance which underlies properties, but other than having that character, can’t be described. But regardless of Berkeley’s argument, which is perhaps a cheap shot at Locke, Santayana takes Berkeley, in denying material substance, to have removed the resistance, or materiality of the world. He (Santayana) writes:

It sufficed him to have shattered the illusion that we are living in an obdurate material world, and to feel instead that this world was nothing but a beautiful picture-book, a book of fables, in which God was teaching our childish minds his admirable ways [Santayana (1937), p. 203].

Santayana’s criticism echoes Samuel Johnson’s well-known poke at Berkeley made in 1791. Boswell, Johnson’s biographer, writes:

After we came out of the church, we stood talking for some time together of Bishop Berkeley’s ingenious sophistry to prove the non-ex-

istence of matter, and that everything in the universe is merely ideal. I observed, that though we are satisfied his doctrine is not true, it is impossible to refute it. I never shall forget the alacrity with which Johnson answered, striking his foot with mighty force against a large stone, till he rebounded from it, 'I refute it thus.'<sup>4</sup>

This criticism of Berkeley—that he denies the “obdurateness” of the world—though polemically attractive, misunderstands him. Tactile experiences including pain from kicking stones are objects of sense, or ideas. Assuming all ideas are mind-dependent, (require minds to exist) tactile sensations can't exist without minds. The roughness and relative impenetrability of the world, at least for Berkeley, remains.

But Boswell's claim immaterialism is irrefutable is too quick. In the *Principles of Human Knowledge*, and more particularly in the *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1732), Berkeley develops arguments for immaterialism that most later philosophers find wanting. In the *Three Dialogues* Berkeley considers pain sensations the central example to illustrate the mind-dependence of objects of sense. Pain is necessarily linked to perception. If sense properties like sounds, colors, tastes etc., were like pain, the contention all sense-data are mind-dependent gains credence. But the analogy is weak, and Berkeley later uses other arguments for the mind-dependence of color and extension (shape). None of them are decisive, but considering them in detail here isn't useful. Yet, the argument from the obvious mind-dependence of pain to the mind-dependence of all ideas of sense, though false, is crucial for Berkeley, and he develops it in *The Three Dialogues Between Hylas* (materialist) and *Philonous* (lover of wisdom who represents Berkeley). But again, we might agree some objects of perception, like pain, can't exist without minds but not others like shape. And if the analogy to pain doesn't hold up, an ontological distinction between perceiver and perceived is much more difficult to refute. In *Reason and Common-Sense* Santayana writes:

It is a truism to say that I am the only seat or locus of my ideas, and that whatever I know is known by me; it is an absurdity to say that I am the only object of my thought and perception [Santayana (2011), pp. 69-70].

Berkeley would have put the point somewhat differently; not that I am the object of my perceptions, but rather there can't be any perceptions without minds to have them.

In any case, aside from arguments for and against the mind-dependence of the world, Santayana recognized the significant issue of embodiment. Berkeley does acknowledge the special relation we have to our own bodies.<sup>5</sup> Against Malebranche's occasionalism, he claims we "move our limbs ourselves." My actions, for example, moving my arm "at will" exemplify, for Berkeley, sufficient freedom for actions to be morally assessed. Berkeley knew and rejected Locke's arguments for the compatibility of freedom and determinism. Freedom, exhibited in action, Berkeley believed, demonstrated an agent causality so basic to our conception of ourselves as persons, no argument for it, he thought, is required beyond introspection. He makes much of this interior ("from what I find within") sense of freedom when acting. I would stress the (perhaps equivalent) phenomenological character of continuous control. Not simply that I could begin and end behavior at will. I could do that, after all, passively riding a lawnmower I stop and start with a switch. Rather it's to start or stop something without an instrument. For human agents, that something is their limb motions, what others have called "basic actions." Berkeley recognized I couldn't move my hand simply by willing it to move, as I couldn't so move your hand. But I can move my hand at will, and this basic action expresses our freedom. In the late work, *Alciphron, or the Minute Philosopher*, (1732) Berkeley (as Euphranor) says, "Man, therefore, acting in accordance with his will is to be accounted free" [Berkeley (1901), p. 353]. In fact, in the earlier work, the *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, Berkeley (as Philonous) uses human action to illustrate how God creates

a world without tools by willing it into existence. “I never use an instrument to move my finger, because it is done by volition” [Berkeley (1948/2), p. 218].

But, as Santayana suggests, there is a fundamental mystery concerning that special relation to our bodies that grounds basic actions. My hand as a material object like coats or oranges is, in Berkeley’s philosophy, a congeries or bundle of mind-dependent sense-data.

How can I move *at will* the bundle constituting my hand, and to do it without an intermediary instrument, but I can’t move anything else that way? Even if I move my shoe by moving my foot, then moving my foot is the instrument. But there is no comparable intermediate instrument for basic actions, like moving my foot. I simply move it. The difficulty here stems from Berkeley’s spare ontology; the only things that exist are minds (spirits, souls) and ideas. Ideas constituting perceived objects (as opposed to ideas of imagination) are created, Berkeley claims, by God. And the order of those ideas are natural laws He institutes. Yet Berkeley thinks I have control over some complexes of ideas, e.g., my hand when, for example, I raise it to salute the flag.

As critics of Berkeley remarked, in moving by limbs at will, I seem to have God-like powers. This is not just a theological problem for him, but raises the deeper question of embodiment. I interact with the material world through my body, but in Berkeley’s ontology human bodies like chairs or coats are complexes of ideas created by God. If God moves the material world, then the special dominion a finite mind has over its body—“we move our legs ourselves” (Berkeley’s response again to Malebranche)—remains a mystery.

Berkeley’s immaterialist cum idealist perspective is anathema to Santayana. He writes:

The *Life of Reason* is not concerned with speculation about unthinkable and gratuitous “realities”; it seeks merely to attain those conceptions which are necessary and appropriate to man in his acting and thinking. The first among these, underlying all arts and philosophies



alike, is the indispensable conception of permanent external objects, forming in their congeries, shifts, and secret animation the system and life of nature [Santayana (2011), p. 71].

Santayana then is a realist, though of a pragmatist bent. That is, realism, since it posits mind-independent objects, including our bodies, is essential to our practical and intellectual life. However, interpreting Berkeley, he writes:

These images—including that image of our own bodies to which we seem so mercilessly tied—though unsubstantial in themselves are full of significance. They are visible or tangible words, in which God is continually speaking to us with an overwhelming eloquence, marshalling them in irresistible cohorts, in order to manifest his power, guide our affections, and prove his love [Santayana (1937), p. 206.]

Berkeley does, in the *Alciphron*, claim vision is a divine language, which, through its association with tangible experience—associations themselves established by God—makes human life possible. It is ultimately, then, also a pragmatic conception. And, as I mentioned above, Berkeley distinguishes sense perceptions from images. But even allowing Santayana's conflation of percept and image in interpreting Berkeley, the former's phrase (mentioned above), "including that image of our own bodies to which we seem so mercilessly tied," is interesting. Translated into less excessive language it means that even for an immaterialist like Berkeley we are connected to our bodies in a way we are not connected to other objects, including the bodies of others. That's true for materialist/realists as well as idealists/immaterialists. Making sense of embodiment is crucial. Santayana, I believe, grasps that Berkeley's philosophy fails here. But not because ideas of sense, including those that constitute our bodies, are somehow ethereal, but rather because all ideas (objects) of sense are caused by God, as opposed to ideas of imagination which we cause in some mysterious way. Berkeley's philoso-

phy fails here, I think, because it makes no room for an unconscious (essentially material) storage place where those associations occur required to make sense of memory, anticipation, and other mental states for which association is central. Santayana recognizes this, commenting:

No idealist can go so far as to deny that his memory represents his past experience by inward similarity and conscious intention, or, if he prefers this language, that the moments or aspects of the divine mind represent one another and their general system. Else the idealist's philosophy itself would be an insignificant and momentary illusion [Santayana (2911), p. 72.]

Berkeley claims association takes place in imagination. But that connecting process would often be unconscious, making mind substantial, a view of mind/spirit/soul incompatible with his immaterialism. If Santayana's comments above mean this, I believe he is right. The ontology of spirits and ideas, isn't compatible with unconscious mental processes. Santayana both somewhat misreads Berkeley, and exaggerates when he writes of his immaterialism:

[He presents a] paradox, telling us that we are bodiless spirits, and that material things are nothing but images in our minds [Santayana (1937), p. 206].

But he is ultimately correct to recognize that the special relation to our own bodies excludes simply *passive* perception ("images in our minds") of those bundles of sense ideas that constitute our own limbs, perception that would unfortunately be like our passive perception of chairs, trees, and the bodies of others. When I raise my hand at will, however, I produce rather than simply perceive things in the world. Santayana's worry about embodiment, which I think on the mark, is that Berkeley can't account for this contrast.

17 West 11<sup>th</sup> St  
Bloomsburg PA, 17815 USA  
E-mail: richardb@ptd.net

## NOTES

- <sup>1</sup> In my discussion Concept names begin with a capital letter.
- <sup>2</sup> Most of Berkeley's contemporaries didn't share his view that mind-independent material objects couldn't exist; ironic perhaps as he often claimed to be a philosopher of common sense.
- <sup>3</sup> I thank Professor Coleman for recommending this work.
- <sup>4</sup> James Boswell, *Life of Johnson*, quoted from Wikipedia.
- <sup>5</sup> On the difficulties of embodiment for Berkeley, see Stoneham (2017).

## REFERENCES

- BERKELEY, George (1948). *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. A. A. Luce and T. E. Jessop eds., Thomas Nelson and Sons Ltd, London, Volumes 1, 2, and 4, 1948.
- (1901). *Alciphron, or the Minute Philosopher* (1732), ed. Alexander Campbell Fraser, volume 2, 1901, reprinted Elibron Classics. [www.elibron.com](http://www.elibron.com).
- SANTAYANA, George (1937). "Bishop Berkeley (1685-1733)", in *From Anne to Victoria: Essays by Various Hands*, ed. Bonamy Dobrée, 1937, 75-88; and reprinted in *The Works of George Santayana*, Triton Edition, Vol 7, 1937, 203-216.
- (2011). *The Life of Reason, Reason in Common Sense*, co-edited by Marianne S. Wokeck and Martin A. Coleman with an Introduction by James Gouinlock, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- STONEHAM, Tom (2017). "Action, knowledge and embodiment in Berkeley and Locke," *Philosophical Explorations*, 21:1, 41-59, DOI: 10.1080/13869795.2017.1421690.

“OGNI COSA CHIAMATA  
A INTRATTENERE  
L’IMMAGINAZIONE  
DEVE PRIMA AVER  
SOLLECITATO

**GEORGE  
SANTAYANA**  
CHE COS’È L’ESTETICA?

I SENSI; DEVE PRIMA  
AVER PROVOCATO  
QUALCHE REAZIONE  
ANIMALE, IMPEGNATO  
L’ATTENZIONE ED  
ESSERSI INSERITA NEL  
PROCESSO VITALE”

**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 77-84

ISSN: 0210-1602

## Quelques remarques, entre gentlemen, sur la critique de Bergson par Santayana

ANTHONY FENEUIL

### ABSTRACT

In 1913, Santayana gave a very critical account of Bergson's philosophy. In this paper, the reader will find some critical comments on this account, focusing on two main objections. First, Santayana argued that Bergson was an anti-scientific thinker who projected on reality his own psychological observations. I show that this critique is based on a misunderstanding concerning the relationship between philosophical and scientific assertions in Bergson's thought. The second objection is deeper, and closely related to Bergson's main project of overcoming space as a form of representation. I show that this objection does hit something very important in Bergson's undertaking. But it is an objection Bergson himself struggled with and that was crucial for the development of this thought.

*Keywords:* irrationalism, vitalism, intuition, Bergson, Santayana

### RESUMEN

En 1913, Santayana dio a conocer su fuerte crítica a la filosofía de Bergson. El lector encontrará en este artículo algunos comentarios críticos sobre ella, centrados en dos de sus objeciones principales. Santayana, en primer lugar, sostuvo que Bergson era un pensador anti-científico que proyectaba sus propias observaciones psicológicas sobre la realidad. Esa crítica se basa, a mi juicio, en una mala comprensión de la relación que Bergson establece

entre las afirmaciones científicas y filosóficas. Su segunda objeción iba más al fondo y enlazaba claramente con el importante proyecto bergsoniano de superar el espacio como forma de representación. Muestro que esa objeción señala algo muy importante en el planteamiento de Bergson. Pero Bergson mismo luchó con ella y fue crucial para el desarrollo de su pensamiento.

*Palabras clave:* irracionalismo, vitalismo, intuición, Bergson, Santayana

. . .

C'est en 1913, dans un ouvrage consacré principalement à déplorer la médiocrité des autres philosophes de son temps, que Santayana publie son évaluation de la pensée de Bergson. 1913 est sans doute un moment particulier pour l'œuvre de Bergson. C'est l'apogée de sa gloire, quelques années après la parution de *l'Évolution créatrice* (1907) et son succès international, mais une gloire qui déborde largement les sphères philosophiques [Azouvi (2007), p. 237sq.]. Car au sein de ces dernières, c'est plutôt un moment de reflux. En 1912 est parue la sévère critique de Bertrand Russell, qui présente de nombreux points communs avec celle de Santayana [Russell (1912)], notamment l'ironie amusée. En 1914, la mise à l'Index de *L'Évolution créatrice* vient sanctionner plusieurs années de polémiques menées contre Bergson par les thomistes français, là aussi avec des arguments qui ne sont pas sans évoquer ceux de Russell et de Santayana. Que l'on pense encore à la critique menée par Julien Benda, elle aussi centrée sur l'accusation d'irrationnalisme, et l'on verra que malgré la célébrité de Bergson, son succès public et la diffusion de ses idées, la polémique de Santayana participe peut-être elle aussi d'une certaine mode. Quant au fond des attaques, le bilan doit être nuancé: certaines portent mieux que d'autres. La brutalité de ses formulations permet parfois de faire apparaître une difficulté réelle de la doctrine de Bergson. Je reviendrai en particulier sur l'une d'entre elles, qui touche le principe même de la pensée de Bergson. D'autres fois, Santayana tombe à côté, victime de sa lecture trop rapide ou trop par-

cellaire de l'œuvre du philosophe français, mais même là, prendre en compte ses critiques n'est pas entièrement inutile pour lever certains malentendus. Toutefois à quelques moments, la critique est si extérieure, si décalée, et le ton si acerbe, qu'elle oblige à constater que Santayana ne s'est pas senti tenu par l'obligation qu'il impose à Bergson lorsqu'il lui reproche la partialité de ses jugements sur les philosophes du passé, celle d'« écrire l'histoire en gentleman » [Santayana (1913), p. 61]. Ce reproche précis peut d'ailleurs s'entendre, notamment en ce qui concerne le raccourci de l'histoire de la philosophie qu'offre Bergson dans *L'Évolution créatrice*. Il n'est pas faux de dire que les doctrines peuvent sembler y être jugées à la seule aune du bergsonisme, et comme n'ayant d'autre valeur que d'y préparer. Il est dommage, toutefois, que Santayana n'ait pas connu un texte prononcé deux ans plus tôt, « L'intuition philosophique », ou l'idée de progrès en philosophie est pratiquement récusée... Surtout, si l'on s'accorde sur l'élégance comme critère de jugement philosophique, il sera difficile de ne pas mentionner la pointe antisémite de l'article de Santayana, où après avoir moqué une thèse qui n'est pas de Bergson (l'évolution qui ferait de l'humanité le « choix de son cœur » [Santayana (1913), p. 73]), il ajoute tout à fait gratuitement : « We are fortunate that at least her darling is mankind and not merely Israel »...

Venons-en à ce que j'identifie comme les deux éléments principaux de la critique, qui sont en fait deux aspects d'une accusation générale d'irrationalisme et de mépris pour l'intelligence (accusation si fréquente que Bergson y répondra au début des années 1920 dans ce qui deviendra l'Introduction de *La Pensée et le Mouvant*). Je distingue ces aspects parce que si le premier est facile à écarter, bien qu'il s'agisse d'un malentendu fréquent sur la pensée de Bergson, le second touche un point qui concerne plus directement la logique même du bergsonisme.

Quant au premier axe de la critique, Santayana en donne la formulation la plus nette p. 83: Bergson serait un psychologue (Santayana lui reconnaît des dons d'observation à cet égard), qui aurait projeté arbitrairement le résultat de ses observations psychologiques sur

le monde extérieur, les transformant en « dogmes métaphysiques ». D'où sa compréhension du monde extérieur en termes de durée, et ce que Santayana identifie comme une « horreur » de la physique mécanique [Santayana (1913), p. 64]. D'où, aussi bien, une lecture vitaliste de Bergson, qui comprend l'élan vital comme une force métaphysique à l'œuvre dans la nature. D'où un étonnement, enfin, l'étonnement que l'on puisse vouloir abandonner l'intelligence pour articuler cette structure métaphysique du réel, et s'en remettre à une faculté occulte parallèle, l'intuition, plus proche de l'instinct animal que de l'intelligence (il s'agit là, en effet, d'une affirmation de Bergson qui a beaucoup frappé ses contemporains : si Santayana croit comprendre que Bergson veut nous renvoyer au « langage des oiseaux » et à la « paresse des plantes », Russell notait quant à lui que l'instinct était à son meilleur « chez les abeilles et chez Bergson »).

Cette critique peu originale peut satisfaire le lecteur pressé. Elle repose toutefois sur un angle mort : celui de la réflexion sur le statut de l'exercice philosophique, et sur son rapport à la science. Sans prendre en compte cette réflexion, on ne peut que commettre le malentendu donc Santayana est victime. En effet, si la philosophie n'est qu'une science positive comme une autre (la psychologie), dont on absolutise les résultats pour en déduire une vision générale du monde (et attribuer plus ou moins les caractéristiques de notre âme aux phénomènes naturels afin de les expliquer à *la place* des sciences mécanistes), rien n'est moins légitime. Seulement, il est tout à fait arbitraire de considérer Bergson comme un psychologue (ce qu'il n'a jamais prétendu être). Il l'est encore plus de croire qu'il propose une substitution de la science par la philosophie, ou même qu'il considère la philosophie comme une forme de synthèse des connaissances scientifiques, une vision du monde global construite à côté ou à partir d'elles, qui s'opérerait par une faculté occulte. Les déclarations de Bergson invitent à penser exactement le contraire : la philosophie n'est ni une connaissance qui se substituerait à la science, ni une synthèse de deuxième degré qui en organiserait les résultats pour élaborer une vision du monde cohé-



rente. Elle est une recherche autonome, qui vise à découvrir un aspect du réel inaccessible à la démarche scientifique. Ce n'est pas ici le lieu de rentrer dans le détail, mais si comme le dit Bergson la philosophie ne se situe pas sur le même plan que la science, d'une part, parce qu'elle ne vise pas simplement à en organiser les données mais s'intéresse à un aspect de la réalité inaccessible par principe à la démarche scientifique, et que d'autre part elle ne procède pas d'une source occulte à côté de l'intelligence, mais constitue seulement un effort pour utiliser l'intelligence contre elle-même, pour en manifester les insuffisances et faire accéder à cette autre dimension du réel [Feneuil (2014)], alors la critique tombe d'elle-même. Bergson ne propose pas d'abandonner la démarche scientifique et il n'a aucune horreur de la physique mécanique (en fait, il déclare même que c'est grâce à la physique mécanique que la philosophie a pu progresser vers son véritable objet, qui n'est justement *pas* celui de la physique). En outre, il n'est plus possible d'interpréter l'élan vital comme une force occulte permettant d'expliquer l'évolution (et encore moins une évolution orientée de manière finaliste, ce que suggère Santayana au mépris des nombreuses pages de *L'évolution créatrice* consacrées à réfuter le finalisme). Il ne peut s'agir au contraire que d'une image visant à orienter *la pensée* philosophique dans une autre direction que celle des sciences biologiques, pour saisir quelque chose de la vie qui ne peut être expliqué par elle, mais qui ne doit pas non plus intervenir en tant que telle dans l'explication biologique.

Le second axe critique est plus problématique pour des défenseurs de Bergson. Il est évidemment trop unilatéral, et formulé en des termes psychologiques un peu suspects:

Non-human immensities frighten him, as they did Pascal. He suffers from cosmic agoraphobia. We might think empty space an innocent harmless thing, a mere opportunity to move, which ought to be highly prized by all devotees of motion. But M. Bergson is instinctively a mystic, and his philosophy deliberately discredits the existence of anything except in immediacy, that is, as an experience of the heart. (...) Could

we only listen undisturbed to the beat of protoplasm in our hearts, would not that oracle solve all the riddles of the universe, or at least avoid them? [Santayana (1913), pp. 63-64]

Comme souvent lorsqu'il est utilisé de manière péjorative, le mot «mystique» n'est pas défini. Bergson avait d'ailleurs répondu directement à cette accusation de mysticisme en 1901 en jouant sur l'ambiguïté : «Si l'on entend par mysticisme (comme on le fait presque toujours aujourd'hui) une réaction contre la science positive, la doctrine que je défends n'est d'un bout à l'autre qu'une protestation contre le mysticisme (...). Que si maintenant on entend par mysticisme un certain appel à la vie intérieure et profonde, alors toute philosophie est mystique» [Bergson (2011), p. 264]. Toutefois, même là, le terme de mystique reste encore assez peu déterminé. Il est plus troublant de constater qu'en 1932, dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Bergson reviendra sur ce terme pour l'assumer cette fois beaucoup plus explicitement encore, tout en lui donnant cette fois un sens beaucoup plus précis, et historiquement documenté. Il me semble qu'il y a là une indication, peut-être, qu'au-delà de son aspect convenu et facile à écarter (l'accusation sans cesse répétée par Santayana que Bergson souhaiterait revenir à un état pré-rationnel de la pensée), la question du «mysticisme» touche quelque chose de central dans l'œuvre du philosophe français. Je défendrais même volontiers que le mouvement de l'œuvre de Bergson, à partir de *L'Évolution créatrice*, repose sur un effort pour dépasser une difficulté au cœur de sa pensée, pointée par la critique de Santayana et peut-être sensible dans une tension qu'il a bien aperçue entre la valorisation de l'immédiateté propre à *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* et celle du changement, plus sensible dans *Matière et mémoire* [Santayana (1913), p. 98].

Comment exprimer cette tension? On pourrait dire que toute la philosophie de Bergson repose sur une tentative pour dépasser la connaissance *comme représentation*. L'espace, pour Bergson, désigne d'abord la forme de la représentation. Sa tentative d'isoler des *don-*

*nées immédiates de la conscience* doit se comprendre dans ce cadre. Toutefois, il est possible que dans la première partie de son œuvre, Bergson ait dans une certaine mesure confondu le dépassement de l'espace comme forme de la représentation avec le dépassement de la *distance*, soit d'une certaine forme d'espace seulement. Et de ce point de vue, la critique de Santayana retrouve un niveau de pertinence. La caricature du repli sur l'intériorité organique, comme l'idée d'une peur du vide, aide à voir quelque chose : il est vrai que la substitution du *contact* à la *distance* ne fait pas dépasser l'espace en tant que tel. Bien sûr, l'immédiat dont parle Bergson n'est pas le sens interne, ce n'est pas la perception de son propre corps à l'exclusion du monde extérieur. La durée n'est pas moins saisissable dans la perception des choses extérieures que dans celle de son propre corps, et inversement il est tout à fait possible de se rapporter à son corps sur le mode du temps spatialisé et non de la durée. Par conséquent la critique ne vaut pas dans cette forme rudimentaire. Toutefois, il s'agit peut-être d'une bonne image pour comprendre que la recherche des *données immédiates* au sens de ce qui serait accessible directement à la conscience *individuelle* sans aucun écart, reste peut-être encore tributaire d'une certaine forme de spatialité. La connaissance par *contact* réduit l'espace où s'opère la connaissance, elle ne le supprime pas. J'ai tâché de montrer ailleurs [Feneuil (2015), pp. 382 sq.] qu'il existe une série de symptômes permettant de penser que Bergson a pris conscience de cette difficulté, et d'interpréter les modifications de sa théorie de l'intuition dans *Les deux sources* comme une manière de la dépasser. *Les deux sources*, en effet, réintroduisent une forme d'écart dans la connaissance philosophique : le philosophe n'est plus lui-même le seul juge de la vérité de sa connaissance, qui ne court donc plus le risque du solipsisme, comme c'est en partie le cas, effectivement, dans les premiers livres de Bergson. Et, point intéressant, c'est précisément autour de la théorie de l'expérience mystique que se joue cette reconfiguration de la connaissance philosophique. Le mouvement au centre du développement de la philosophie de Bergson serait donc un mouvement continu pour dé-

passer la représentation et sa forme spatiale, mais en même temps un mouvement d'éloignement d'une forme trop unilatérale de valorisation du *contact* au détriment de la distance, et une tentative pour réintroduire une distance *non spatiale* à travers la prise en compte de la forme propre de la donation de l'expérience dans l'expérience mystique. Les conséquences de la prise en compte de ce mouvement sur la réévaluation de la physionomie générale de la philosophie de Bergson sont peut-être encore à tirer.

*Université de Lorraine*  
*Campus du Saulcy*  
*UFR SHS-Département de théologie*  
*57000 Metz*  
*France*  
*E-mail: anthony.feneuil@univ-lorraine.fr*

#### REFERENCES

- AZOUVI, F. (2007), *La gloire de Bergson*, Paris, Gallimard.
- BERGSON, H. (2011), *Écrits philosophiques*, Paris, PUF.
- FENEUIL, A. (2014), '«Plus de force pour agir et pour vivre», vie, intelligence et intuition dans *L'Évolution créatrice de Henri Bergson*', *Studia Philosophica* 73/2014, pp. 185-199.
- (2015), *Le serpent d'Aaron. Sur l'expérience religieuse chez K. Barth et H. Bergson*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- NEVEU, B. (2003). «Bergson et l'Index», *Revue de métaphysique et de morale*, 40(4), pp. 543-551, doi:10.3917/rmm.034.0543.
- RUSSELL, B. (1912), «The Philosophy of Henri Bergson», *The Monist*, vol. XXII, n° 3, pp. 321-347.
- SANTAYANA, G. (1913), «The Philosophy of M. Henri Bergson», in *The Winds of Doctrine*, London/New York, JM Dent and Sons/Charles Scribners' Sons, pp. 58-109.

**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 85-101

ISSN: 0210-1602

## Santayana on Josiah Royce: Differing Conceptions of Philosophy and Differing Styles of Criticism

JACQUELYN ANN K. KEGLEY

### ABSTRACT

George Santayana and Josiah Royce, though once teacher-student and then colleagues, had very different philosophical views as well as differing styles of interpretation and criticism. These differences will be explored in this essay. The focus first is on Santayana's commentary on and criticism of Royce. I will argue that his portrayal of Royce as a teacher and person does not jibe with the testimonies of Royce's other students and colleagues nor does it seem to take account of the development of Royce's thought and especially his work beginning in 1912. Royce's later open-ended social metaphysics is not the usual idealism and his views on evil and ethical theory are not the "false moralism" that Santayana believes characterizes the thought of both James and Royce. Finally, in noting these qualifications or objections to Santayana's characterization of Royce, I turn to his later comments on Royce in his *Apologia Pro Mente Sua* where he acknowledges Royce's astute criticism that the gist of his philosophy was the separation of essence and existence. This will lead to an explication of Royce's comments, in his 1915-1916 course on Metaphysics, on Santayana's essay, "Some Meanings of the Word 'Is'."

*Key Words:* Criticism, False Moralism, Evil, Essence, Existence

## RESUMEN

Aunque George Santayana y Josiah Royce fueron en principio alumno-profesor y después compañeros, tenían posturas filosóficas muy diferentes así como distintos estilos interpretativos. El presente ensayo explorará tales diferencias. Se centra primero en los cometarios y críticas de Santayana sobre Royce. Sostendré que su retrato de Royce como profesor y como persona no concuerda con los testimonios de otros estudiantes y compañeros de Royce ni parecen tener en cuenta el desarrollo del pensamiento de Royce, especialmente a partir de 1912. La metafísica tardía de Royce, abierta a lo social, no es la típica idealista y su visión del mal y de la teoría ética no son las del «falso moralismo» que Santayana atribuye al pensamiento de James y de Royce. Finalmente, tras destacar esas matizaciones u objeciones a la caracterización santayaniana de Royce, me centro en sus comentarios posteriores sobre Royce, recogidos en *Apologia pro mente sua*, donde reconoce la astuta crítica royciana de que la clave de su filosofía era la separación de esencia y existencia. Lo cual conduce a la explicación de los comentarios de Royce, en su curso sobre Metafísica de 1915-1916, sobre el ensayo de Santayana «Algunos significados de la palabra 'es'».

*Palabras clave:* crítica, falso moralismo, mal, esencia, existencia

. . . .

George Santayana and Josiah Royce, though once teacher-student and then colleagues, had very different philosophical views as well as differing styles of interpretation and criticism. These differences will be explored in what follows. The benefit of such are hopefully a little better understanding of the views of both philosophers. My focus is Santayana's commentary on and criticism of Royce. My model for the study and interpretation of the work of a philosopher, whether a contemporary or historical figure is Frank M. Oppenheim, S.J. whose interpretive and critical work combines in a unique

way “a respectful openness and faithfulness to another’s thought with subtle and insightful critical observations and judgments” [Kegley (2019).] Oppenheim demonstrates that to be fair to a philosopher one must immerse oneself into the historical development of a philosopher’s thought to fully grasp what a philosopher is about. In a series of studies delineating unexpected developments in Royce’s thought and life, Oppenheim demonstrated how Royce, throughout his career, refined and rethought his central philosophical ideas and created entirely unique and new directions of philosophical reflection. With superb interpretive and mediating skills, Oppenheim also provided the scholarly world with a finely nuanced picture of the context of Royce’s thought in terms of his relationships, interactions, conversations, and philosophical dialogues with his contemporaries of the academic, social, political, and personal world of his time. Unfortunately, other scholars profess to grasp a philosopher’s thought by focusing on one article or one phase of a career and thus Royce, for example, is characterized as a mere Absolute Idealist, a judgment based on Royce’s earlier work and without attention to his philosophical development. It appears that Santayana fits into this category.

Further, the portrait given by Santayana of Royce is not done in a disinterested manner but is biting and sarcastic and more of a caricature than a genuine attempt to engage in philosophical debate and discussion. We find the following comments: “The voice [Royce’s]... was merciless and harsh. You felt the over worked, standardized academic engine, creaking and thumping on at the call of duty or of habit, with no thought of sparing itself or anyone else” [Santayana (1920), p. 98.] “...all Royce’s show of logic was but a screen for his heart, and in his heart there was no clearness. His reasoning was not pure logic or pure observation; it was always secretly enthusiastic and malicious, and the result it arrived at had been presupposed” [Santayana (1920), p. 101.] Further, these comments clash with remarks by some of Royce’s other students. Thus, for example, the ability to take shapeless and incoherent views and reissue them

“new minted, clean and finished” [Cabot (1916), p. 466] was a trait of Royce’s much admired by his students. Also, Royce was seen as the rare philosopher who welcomed questions and criticism,<sup>1</sup> and who was concerned to develop the thoughts of his students rather than to produce disciples.<sup>2</sup> Royce was also known as something of a sage, a bumblebee of thought, and a man with a vast understanding of many things. His great wealth of knowledge made him a great conversationalist, a trait remarked upon by students, friends, and colleagues. He was also known as gentle, humble, and gracious with his time and thoughts. Not only did Royce absorb great treasures of experience, but he graciously shared them willingly with others. In his reflections on Royce, former student, John Jay Chapman, recalls several events that reflected this trait. One was Chapman’s first chance meeting, as a mere freshman at Harvard, of Royce at a lobster bar after a concert. Sitting across from Royce, he was astounded that Royce began talking to him “exactly as if he had known me all my life” [Chapman (1919), p. 372.]

Chapman notes that Royce was always accessible for people to draw inspiration from him. Chapman reports that one of his sons was at Harvard and taking a course on “Prometheus” of Aeschylus. Upon his father’s request Royce agreed to meet with his son. Chapman reports: “...Royce lectured to this single student for half an hour with the same fervor and gravity as if he had been talking before the French Academy” Chapman (1919), p. 373.] Finally, Royce sought throughout his life to “build bridges” to seek “harmony.” The ultimate goal of his philosophy was “a unity with variety,” “a variety in unity.” Royce embodied this goal in his marvelous ability to achieve a kind of “synoptic vision.” President Woodrow Wilson, in a letter to his wife, describes his experience of Royce in a Seminary of Historical and Political Science at John Hopkins, as follows:

I wish I could live with Dr. Royce for a few months. He is one of the rarest spirits I have met. His is one of those very rare minds which ex-



ist in a perfectly lucid atmosphere of thought, having never a cloud on its horizon, seeing everything with a clear and unerring vision. He talked to us the other night at the Seminary, and the dullest fellow at the board listened with delight—I don't mean myself!—because he has the faculty of bringing masses of detail into a single luminous picture where they are grouped with a perfection of perspective and a skill of harmonious arrangement which fill the novice, the would-be historical painter, with despair [Wilson (1974).]

This seeking for harmony may be one area of agreement between Santayana and Royce.

Returning to Santayana's philosophical characterization of Royce, again, it appears that he ignores Royce's later works which give a different picture of Royce as a philosopher. Thus, in *The Problem of Christianity* Royce presents a communal based version of Christianity and in *The Sources of Religious Insight* he explores the many ways humans can get in touch with religious experience, including other individuals, the social world, and reason. Examining these works and others,<sup>3</sup> one cannot, I believe, with any validity characterize Royce as does Santayana, as a Puritan. Full acquaintance with Royce's writings on science and on nature would not lead one to view Royce as does Santayana, as a Transcendentalist. Nor was logic a mere screen for Royce as Santayana claims. Indeed, upon his death, the following tribute to Royce was adopted by the Harvard faculty of Arts and Sciences November 7, 1916:

His most notable tribute to the teaching of the university was made through his seminar in logic, which became a veritable clearing house of science. Men of widely different training and technique—chemists, physiologists, statisticians, pathologists, mathematicians—who could not understand one another, were here interpreted to one another by Royce, who understood them all. He would do even more than that. He could interpret each man to himself, divine his half-thoughts and render them articulate.<sup>4</sup>

Santayana claims that for Royce to know is to perceive, *esse est percipi* [Perricone (1988).] To see that this is misleading characterization of Royce, one needs to turn to Royce's 1916 Metaphysics course, the transcripts of which have been published [Royce (1998).] In Chapter 2 of *Metaphysics*, entitled "The Social Nature of Knowledge: The Theory of Interpretation," Royce repeats arguments made earlier in his career, namely that philosophy has been dominated by the view that there are two kinds of knowledge, perception and cognition. Further, "the philosophers have regarded one of these two as better than the other, leaving the other as the wrong kind of knowledge" [Royce (1998), p. 34.] Royce then goes on to posit three kinds of knowledge. He writes:

The object of perception is the datum of sensation: the objects of conceptual knowledge are the universals. So also, this third kind of knowledge has its proper kind of object, *social phenomenon*. Whether the object be yourself or the community in which you belong or any social order of any type, it is by this third sort of knowledge that you know it. To this essentially distinctive cognitive process I give the name 'interpretation' [Royce (1998), p. 36.]

Those who were or are aware of the later development of Royce's metaphysical speculation certainly would object to much of the general philosophical criticism to which Santayana subjected Royce to in *Character and Opinion in the United States*, which appeared four years after Royce's death. In this work Santayana takes on Royce's earlier, though long-standing, views on error, evil, truth, and on the absolute [Santayana (1920), pp. 97-138.] Royce is portrayed as an Emersonian idealist. If this was true at a certain time, though I don't believe it was, it certainly does not fairly portray the later Royce who shifted from defending an absolute idealism featuring a universal consciousness to working out a social metaphysic with community and social relations and interpretation at its heart. Thus, in *The Problem of Christianity*, Royce summarizes his still-evolving views as follows:

The Universe, if my thesis is right, is a realm which is through and through dominated by social categories. Time, for instance, expresses a system of essentially social relations. The present interprets the past to the future. At each moment of time, the results of the whole world's history up to that moment are, so to speak, summed up [in what Thoreau called the 'nick of time'] and passed over to the future for its new deeds of creation and interpretation. I state this principle here ... as an example of what I have in mind when I say that the system of metaphysics which is needed to define the constitution of this world of interpretation must be the generalized theory of an ideal society. Not the Self, not the One, and not the Many, but the Community will be the ruling category of such a philosophy [Royce (2001), p. 304.]

Further, Royce sees the developing of interpretation and community as an ongoing and infinite process. About interpretation he writes "Therefore, the final interpretation of what anybody says can never be found by anybody in finite time... In the case of self-knowledge, my knowledge of myself is never a completed process, just because it is a process of interpretation... As there is no finality in the interpreting process there is no finality in the process of seeking for the true interpretation. You will never get it in finite time. Our knowledge on the highest levels involves just this endless search" [Royce (1998), p. 45.]

Finally, Santayana's critique of Royce is, in fact, reflective of his strong animus against idealism. However, these criticisms against Royce do not reflect either the many nuances of the position known as idealism nor Royce's continual development of his thought nor Royce's own statement about his idealism. In a very astute article on "Idealism" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, the authors note that the terms 'idealism' and 'idealist' are used in different ways, which often makes their meaning dependent on context. There is a descriptive use of this term and a polemical one. The descriptive use, they argue, "is best documented by paying attention to the large number of different 'idealisms' that appear in philosophi-

cal textbooks and encyclopedias, ranging from metaphysical idealism through ontological idealism” [Guyer-Horstman (2018).] They also note that metaphysical and ontological idealisms need not lead to epistemological idealism [*Idem.*] In addition, Royce provides several definitions of idealism. Thus, he describes metaphysical idealism as “a theory as to *the nature of the real world* ... the belief in spiritual principle at the basis of the world, without the reduction of the physical world to a mere illusion” [Royce (1892), pp. xii-xiii.] Royce also believed epistemological idealism ultimately works on the foundation of metaphysical idealism, namely that the “question as to how we ‘transcend’ the subjective’ in our knowledge” can only be answered by metaphysical idealists [Royce (1892), p. xiv.] In his 1915 course in Metaphysics Royce refers to Ralph Barton Perry’s assertion that idealism places a false emphasis on the egocentric predicament, namely, that “whenever I try to conceive my world I am at the center of it. My views are essential to asserting that the world is” [Royce (1998), p. 60.] Royce says his view is decidedly different from this doctrine for it is a social view of metaphysics. The social aspect, he says, is inherent in our daily judgments about physical reality: “to say that this object exists for me only, is to say that it is not a physical object” [Royce (1998), p. 62.] My neighbor, the world, an object is “*a community reality*” [*Idem.*]

Further, Royce’s later social metaphysic is not a closed system, not a pious authoritarianism, not a Calvinist philosophy [Cf. Beard (2017), p. 60.] Reality is social and communal based on the development of community and a vision of truth or reality or of religious faith is never a finished product. At the end of *The Problem of Christianity*, Royce declares:

*Look forward to the human and visible triumph of no form of the Christian church.* Still less look to any sect, new or old, as the conqueror. Henceforth, view the religious ideal as one which, in the future, is to be won, if at all, by methods distinctly analogous to the methods which now prevail in the sciences of nature. It is not my thought that natural

science can ever displace religion or do its work. But what I mean is that since the office of religion is to aim towards the creation on earth of the Beloved Community, the future task of religion is the task of inventing and applying the arts which shall win men over to unity... Now such arts are still to be discovered [Royce (2001), pp. 404-405.]

In criticizing Royce, Santayana also objected to what he believed to be a false moralism and a “force optimism and a ‘pulpit unction by which a cruel and nasty world, painted by them in the mist lurid colors... Such idealism waved a wand over the natural world, thinking thereby to make it good enough to worship” [Howgate (1928), p. 22.] Howgate, in his work in Santayana, writes:

Palmer, James, and Royce were all Protestant in the sense that they believed some harmony was possible between the moral yearnings of mankind and the strict law of a natural universe. This made a dilemma for Santayana. One had either to sacrifice the spiritual in man to make him a little more like the orders of nature, or to clothe nature in a moral garment to make it more amenable to the wishes of man. Santayana saw the first as barbarism and the second as hypocrisy [Howgate (1928), p. 21.]

Santayana refers again to the false moralism involved in Royce’s idealism in his *Apologia Pro Mente Sua* [Santayana (1940), p. 502.] Whether it was a clash of Catholicism versus Protestantism or a clash of philosophical temperaments, the important point is that Santayana did not fully grasp Royce’s views on evil [cf. Parker (2014).] Royce did not, with other idealists see the evil, sorrow and pain of human life as illusory or as somehow good, that is, ‘all for the best.’ Royce does not seek to explain away or lessen the reality of evil: it is in his view a brute fact of being, an inevitable result of the world’s existence in time. His response to evil is twofold. In his essay on Job he argues that one must not see God as a separate Being and therefore either cruel or helpless, but rather we must consider that

God is not a separate being and thus “When you suffer your sufferings are God’s sufferings, not his external work, nor his external penalty, not the fruit of his neglect, but identically his own personal woe. In you God suffers, precisely as you do, and has all your concern in overcoming this grief.” Grief is not “a physical means to an external end,” but rather “a logically necessary and eternal constituent of the divine life” [Royce (2005), p. 843.] Here we see Royce advocating a theistic process metaphysics and though Royce believed that events are collectively tending toward an ultimate reconciliation in the eternal perspective of the Beloved Community, they are not erased even in this ideal perspective.

Royce’s second response to evil concerns how we finite beings respond to it. He argues that we should adopt the attitude of loyalty to goodness and truth, which are real forces in the world and the metaphysical opposite of evil. One confronts evil head on and wills to overcome it as best one can in the cruel world, engaging in a ‘lost cause,’ but expressing our opposition. Evil can never be eradicated but one neither glosses it over or ignores it, but confronts it head on and seeks to make some meaning and good out of the situation. Santayana accepts the more pessimistic view of the world and seeks solace in a Platonic materialism. However, maybe he and Royce are closer together on this than is evident. In his *Apologia*, Santayana writes, “Mine was modest Epicurean humanist that invited mankind to profit morally as much as possible by the course of natural events, without pretending to subject them to secretly moral principles” [Santayana (1940), p. 503.]

In noting these qualifications or objections to Santayana’s characterization of Royce, I will now to his later comments on Royce in his *Apologia Pro Mente Sua* in the Santayana volume in *The Library of Living Philosophy* [cf. Santayana (1940).] This will lead to Royce’s discussion of Santayana in his 1915-1916 course on Metaphysics [cf. Royce (1998).]

In the beginning of Santayana’s *Apologia*, we find him giving rare praise to Royce. He writes: “Josiah Royce who has kept a kindly but

troubled watch over my youth, once said to me that the gist of my philosophy was the separation of essence from existence. This was one of those rare criticisms that open one's eyes to one's won nature [Santayana (1940), p. 497.] However, he soon continues his criticisms of Royce, though in a somewhat paradoxical way, asserting Royce's Hegelianism, yet saying he escapes the errors of Hegel with his interest in math and logic. He also sees Royce escaping Calvinism by denying that Universal Mind was a power. Santayana sees this mind as truth personified and turned into a psychological entity. He ends by noting that both James and Royce saw *Life of Reason* as highly anti-realist. The important issue here is that Santayana agrees that the central contention between he and Royce is the question of the separation of essence from existence. Indeed, Royce seems to agree when he writes: "it is essential to Santayana's position to assert that the existence of a thing adds no new character to a thing. It is an essential feature of idealism ... that there is a connection between essence and reality which Santayana doesn't recognize" [Royce (1998), p. 116.]

A second significance here, which will be discussed more in the conclusion is that Royce undertakes a serious discussion of Santayana's view in Philosophy 9 course in Metaphysics and actually assigns students to read and critique Santayana's essay entitled "Some Meanings of the Word Is" [cf. Santayana (1915).] Santayana identified this essay as his definitive position on the relation of essence and existence and states that a longer version of this article published in 1924 [cf. Santayana (1924)] contains the assumptions of the original and "is designed to form the first chapter of a book entitled *Realms of Being*" [Santayana (1924), p. 365.] Since the transcript of Royce's Metaphysics course was not published until 1998 it is not surprising that Santayana never knew that Royce has singled out his 1915 essay for a virtually line-by-line analysis and used Santayana's views as a speculative foil to introduce a relational form of the Ontological Argument while developing his social-hermeneutic idealism.<sup>6</sup>

Chapter 4 of the published transcript, *Metaphysics*, is a detailed analysis of Santayana's essay on the meaning of the word "is." What is present here is a dialogue between Royce and Santayana. It would have been exciting if it had been an actual personal dialogue. In briefly discussing this exploration of Santayana's essay by Royce, we should find some illumination of the thought of both philosophers.

First, notes Royce, for Santayana essence answers the question 'what is it?' Commenting on the phrase 'inalienable ideal being,' Royce argues "inalienable' is used in the sense that so long as a thing is precisely what it is, it can't lose its essence... without ceasing to be that thing" [Royce (1998), p. 97.] The world of essences, notes Royce, must account for two kinds of beings in the world: (1) kinds, species, laws, relations, universal types and (2) individual beings. Royce poses two questions.: "In what sense is there an essence of Man among the essences and in what sense is there an essence of each individual man? How does the difference in the essence which distinguishes Socrates from Plato differ from the essence between man and beast?" [Royce (1998), p. 98.]

Turning to the questions of identity, a word which he believes truly establishes the literal force of the word 'is,' Royce writes: "Character' is 'whatness.' By having character things can become candidates for existence; without character their existence would not differ from their absence, nor from the existence of something else" [Royce (1998), p. 100.] Royce then asks: wherein does the world of existence differ from the world of possibilities? What difference does it make to the world whether it is created or not? And what about change? It doesn't belong to the world of essences, but to the world of existents. "To be dead doesn't change *what* you are."<sup>7</sup> Yet, notes Royce, a thing can change its character; the essence doesn't change but "the individuals which exemplify them change by virtue of the fact that they now partake of this essence, not of that" [*Idem.*] Royce, asks: are individuals distinguishable by their essence wholly? Could there be two individuals the same in all respects?? He cites a case of a carpenter, Bourne, who disappeared



and woke up as a Philadelphia shopkeeper, Brown. Santayana, argues Royce, would have to say that Bourne changes his essence during these times, although the Brown essence and the Bourne essence would be in each case the essence of an individual [Royce (1998), p. 104.] Is the essence of the individual more real than the individual? Santayana presents the distinction, says Royce, but does not solve this problem [*Idem.*] Royce takes up an extensive analysis of the problem of identification in another chapter, but it clear that he finds difficulties with Santayana's explication.

Royce then turns to the notion of a property or quality, namely, 'this has the color red' as in 'red wine.' We see, says Royce, that "essences may be complex, many essences included in one, as the essence of red wine includes the essence red, perhaps the essence extension" [Royce (1998), p. 105.] Yet, for Royce, Santayana does not seem to admit this complexity.<sup>8</sup> Another issue Royce has with Santayana's analysis of essence and existence concerns existence in time and space. The realm where all essences have their place isn't changed by anything that happens in time. What happens in time is that an individual realizes a certain essence and then another. Take the example of Wilson becoming President of the United States. He takes on the character of President, but the functions of the President don't alter. It makes no difference to the essence of the President that this man is President, but it makes a great deal of difference to the man. How are these differences related?

Royce now turns to Santayana's use of the word "is" as synonymous with "has a place in the flux." About this, Royce writes:

...The flux is the order of nature, the world of existence and of changes. What exists has *place where* it exists and *a time when* it exists. For a materialist an atom exists all the time, unless the world has an origin; but at anytime an atom would exist in a place. From this point of view existence presupposes an interesting triadic relation (not however a mediating relation) of this sort" Let Q stand for an existent. Q is in the place P at time T. An existence always stands in this triadic rela-

tion. The world of existence is full of objects which stand in such triadic relations [Royce (1998), pp. 113-114.]

Royce has some serious questions for Santayana -because place and time have no place in the world of essence. Again, what are the distinctions between essence and existence? Chapter 4 ends with this note: "After this exposition of Santayana's four meanings of *is*, the question arises whether Santayana's distinction between essence and existence is a sharp as he insists" [Royce (1998), p. 114.]

In conclusion, we turn to the question of interpretation and criticism of a person's philosophical view. We find a clear contrast between Santayana and Royce. Santayana treats Royce, I believe disrespectfully, using innuendos, references to motives without evidence, and general caricatures. Royce undertakes an extensive philosophical analysis of Santayana's essay with only a few general criticisms. Again, it would have been excellent to have seen Royce and Santayana in philosophical dialogue. Would it have been a civil conversation?

*Department of Philosophy & Religious Studies  
California State University, Bakersfield  
9001 Stockdale Highway  
Bakersfield, California 93311-1022  
E-mail: jkegley@csu.edu*

## NOTES

<sup>1</sup> Cf. Cabot (1916), p. 467. Cabot writes: "...he shocked me into perceiving that a man could really welcome difference of opinion as a precious gift."

<sup>2</sup> Cf. Cabot (1916), p. 472. Jacob Loewenberg provides a superb illustration of Royce's determination to make his students independent thinkers in describing his doctoral examination in metaphysics with Royce. Loewenberg has thoroughly "boned up" on Royce's ideas, thinking that the safest way to pass the exam was to "play the role of the disciple." However, Royce, with a merry

smile and quizzical look, indicated that he was not sure whether Loewenberg should receive the PhD. Rather, he said "You know too much about Royce and not enough about metaphysics. I wonder if, instead of the PhD, you should receive the degree of R.D. You are certainly qualified to hold the title "Doctor of Royce." [Loewenberg (1968), p. 91.]

<sup>3</sup> See especially "Monotheism" in James Hastings, ed. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 8:817-21. New York: Charles Scribner's Sons, 1916.

<sup>4</sup> "Tribute to Josiah Royce," December 1, 1916, *Science*, (N.S.) 44:773.

<sup>5</sup> See especially pp. 250-252.

<sup>6</sup> I will not develop this aspect of Royce's discussion of Santayana since it is thoroughly explicated by Phillip Sombovsky [cf. Sombovsky (2006).]

<sup>7</sup> *Idem*. But a thing can change its character.

<sup>8</sup> For another analysis see Jerome Ashmore (1964.)

## REFERENCES

- ASHMORE, Jerome (1964), "Some Difficulties in Santayana's Ontology," *The Monist*, Vol. 48. No. 3, (1964) 356-365.
- BEARD, Philipp L. (2017), "Santayana's "The Genteel Tradition in American Philosophy," Derrida and the Ghosts of Idealism," *Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society*, 2017, Vol.35, pp.60-77.
- CABOT, Richard C. (1916), "Josiah Royce as a Teacher", *Philosophical Review* 25.3 (1916):466-472.
- CHAPMAN, John Jay (1919), "Portrait of Josiah Royce, the Philosopher," *Outlook*, 120, 372-377.
- GUYER, Paul and HORSTMANN, Rolf-Peter, (2018), "Idealism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), url: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/idealism/>>.
- HOWGATE, George (1928), *George Santayana*, University of Pennsylvania.
- KEGLEY, Jacquelyn Ann K. (2019), "Frank M. Oppenheim, SJ: A Model for Philosophical Interpretation and Reflection", To spear in *The Pluralist*, Summer, 2019.
- LOEWENBERG, Jacob (1968). *Trice Born: Selected Memories of an Immigrant*, Hobbs, Dorman and Company, Inc.

- PARKER, Kelly A. (2014), "Josiah Royce", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/royce/>>.
- PERRICONE, Christopher (1988), "Santayana's Criticisms of Emersonian Idealism and the Grounds of Common Sense", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 24, No. 2 (Spring, 1988), pp. 239-264.
- ROYCE, Josiah (1892), *The Spirit of Modern Philosophy: An Essay in the Form of Lectures*. Boston: Houghton Mifflin.
- (1912), *The Sources of Religious Insight*. New York: C. Scribner's Sons.
- (1998), *Metaphysics*, William Ernest Hocking initial editor, co-edited by Richard Hocking and Frank Oppenheim, Albany: State University of New York Press.
- (2001), *The Problem of Christianity*, 2 vols. First published in New York: Macmillan Co., 1913. Reprinted by the University of Chicago Press in 1968 and then in reprinted in 2001 by The Catholic University of America with a new introduction and a revised and expanded index by Frank M. Oppenheim. Citations in this article are from the Catholic University of America Press edition.
- (2005), "The Problem of Job," in McDermott, J. J., ed., 2005 (1969), *The Basic Writings of Josiah Royce*, New York: Fordham University Press, 2 vols. Vol I, pp. 833-854.
- SANTAYANA, George (1915), "Some Meanings of the Word 'Is'" *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method* 12.3, (1915) 66-68.
- (1920), "Josiah Royce", in *Character and Opinion in the United States: With Reminiscences of William James and Josiah Royce and Academic Life in America*. New York: Charles Scribner's Sons, pp. 97-138.
- (1924), "Some Meanings of the Word 'Is,'" *Journal of Philosophy* 21:14 (1924) 365-377.
- (1940), "Apologia Pro Mente Sua," in Schlipp, Paul Arthur (ed.), 1940. *The Philosophy of George Santayana*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 497-603.
- (2009), "Josiah Royce", in *The Genteel Tradition in American Philosophy and Character and Opinion in the United States with an Introduction by James Seaton*, Yale University Press, 2009, pp. 64-80.

SOMBOVSKY, Phillip (2006), "Royce, Santayana, and the 'Relational Form of the Ontological Argument,'" *The Bulletin of the Santayana Society* 24, (2006) 127-142.

WILSON, Woodrow (1974), "Letter to Ellen Axson Wilson, 5 February, 1884", in *The Papers of Woodrow Wilson*, Edited by Arthur S. Link, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, Volume 18:1908-1909.

**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 102-110

ISSN: 0210-1602

Tres cartas sobre historia de la filosofía (fragmentos)  
Three Letters on History of Philosophy (excerpts)

GEORGE SANTAYANA

INTRODUCCIÓN

Las tres cartas cuyos fragmentos publicamos recogen el momento en que Santayana, en su madurez, cuando planeaba dejar de ser profesor en la Universidad de Harvard y dedicarse a vivir filosóficamente, tenía en mente escribir una historia de la filosofía.

La primera de ellas, escrita desde Harvard, está dirigida a su amigo y filósofo Charles August Strong, yerno del multimillonario y filántropo J. D. Rockefeller. Lleva la fecha de 12 de febrero de 1911 y muestra que ya entonces tenía Santayana planeada una vida lejos de Harvard. Para ello —le cuenta a su amigo— contaba con su pensión, la ayuda económica de su hermanastra Josefina y con la posibilidad de alojarse temporalmente en Madrid y Ávila, sin rechazar del todo el ofrecimiento que Strong le hace en ese sentido. Pero tiene en mente su proyecto, por lo que tendrá que ir a Oxford, Londres y París.

El segundo fragmento corresponde a la carta dirigida a su profesor, George H. Palmer. Es una carta importante porque en ella Santayana rechaza amablemente el ofrecimiento de Palmer para volver a Harvard, y le explica que, aunque ha estado bien en América, conforme pasaba el tiempo aumentaba su desagrado y, al hacerse mayor, se acentuaba el contraste entre su propia naturaleza y el ambiente de Harvard. Le recuerda, con todo, que, si se dedicó a la filosofía y no a la arquitectura, que era su primera intención, fue por su influen-

cia. En ella le anuncia, además, la inmediata publicación de *Winds of Doctrine*, donde incluyó su ahora famoso ensayo de despedida: «La tradición gentil en la filosofía americana» (1911) y sus nada amables estudios sobre Bergson y sobre Russell. Además, le pone al corriente de sus proyectos: (1) el sistema de filosofía, que en ese momento se llamaba «Tres reinos del ser: Esencia, Materia y Conciencia», que habrá de corregir las malas interpretaciones de *La vida de la razón*, y que piensa discutir en Cambridge con Bertrand Russell y con George E. Moore —finalmente, como es sabido, *Reinos de ser* tuvo cuatro reinos: materia, esencia, verdad y espíritu, y tardó treinta años en perfilarlo del todo (1927-1942)—; (2) su proyecto de rastrear la línea de pensamiento cuerdo, del que salieron tantas herejías, que es el fragmento seleccionado; (3) el que será *Dialogues in Limbo*, donde la crítica a las modas filosóficas modernas será puesta en boca de Sócrates.

La tercera carta está enviada el 29 de marzo de 1914 desde Sevilla, a donde Santayana había viajado desde Londres, pasando por Ávila, una vez concluida la Gran Guerra, y está escrita a su ex-colega Horace M. Kallen. Santayana le informa del ensayo, bastante crítico también, que está a punto de publicar en *The Journal of Philosophy* «The Coming Philosophy», escrito al hilo del libro *The Concept of Consciousness* (1914) de Edwin B. Holt, tomado como ejemplo de la filosofía neorrealista norteamericana. Le dice también que acepta su invitación de visitar la Universidad de Wisconsin, y le habla de su proyecto, que es el fragmento seleccionado. Esta carta incluye otros fragmentos preciosos sobre la línea existencial que marca la pérdida de los padres o sobre la filosofía reciente de Russell, el aspecto de Sevilla, la defensa de la soledad, la necesidad de estudiar en conjunto la obra de William James, fallecido en 1910.

DANIEL MORENO

(1)

## A LETTER TO CHARLES AUGUST STRONG

[Santayana (2002), p. 30]

Feb. 12, 1911.  
COLONIAL CLUB  
CAMBRIDGE

Dear Strong.

. . .

... During my first winter—and you would probably be in Switzerland—I want to spend several months in Madrid, where I know I can be comfortable and amused at an old spinter friend's [Mercedes Ruiz de la Escalera]. Then I am longing to revisit Italy; and my plan of writing a critical history of philosophy may take me to Oxford, London, & Paris, in order to have a large library to work in. But this consultation of books would (as you may well imagine) not be systematic, so that the greater part of my composition could be done in the wilderness, and would probably be all the better, as to tone and perspective, for being done there.

. . .

Yours ever

G.S.



(I)

CARTA A CHARLES AUGUST STRONG

[Santayana (2002), p. 30]

12 de febrero, 1911.

COLONIAL CLUB

CAMBRIDGE

Apreciado Strong:

. . . .

... Durante mi primer invierno —cuando tú estés probablemente en Suiza—, quiero pasar varios meses en Madrid, donde sé que estaré a gusto y entretenido con una amiga solterona mayor [Mercedes Ruiz de la Escalera]. Después, me encantaría volver a Italia; y mi plan de escribir una historia crítica de la filosofía me llevará a Oxford, Londres y París, para disponer de una amplia biblioteca con la que trabajar. Aunque (como bien te puedes imaginar) no será sistemática mi consulta de esos libros, así que gran parte de mi composición podría hacerse en el desierto, y, para su tono y perspectiva, acaso sería eso lo mejor.

. . . .

Siempre tuyo

G. S.

(2)

## A LETTER TO GEORGE HERBERT PALMER

[Santayana (2002), p. 94]

9 Avenue de l'Observatoire, Paris

Aug. 2, 1912

Dear Mr. Palmer:

. . . .

... My second book is to be more laborious, and may not appear for many years, if at all in my lifetime. It is to be a critical history of philosophy, or rather a critical essay on the history of philosophy, on the plan that there is a thread of normal opinion, not unbroken yet traceable, from the Hindus on, and that a great number of heresies have branched off at this or that point, of which it will be interesting to analyse the nature and plausibility.

. . . .

Yours sincerely

GSantayana

(2)

CARTA A GEORGE HERBERT PALMER

[Santayana (2002), p. 94]

9 Avenue de l'Observatoire, París  
2 de agosto, 1912

Estimado Sr. Palmer:

. . .

...Mi segundo libro será más laborioso, y es posible que no salga en muchos años, si es que lo hace en vida mía. Será una historia crítica de la filosofía, acaso mejor un ensayo crítico sobre la historia de la filosofía, centrado en que hay una línea de opiniones normales, rastreable dado que es continua, que arranca en los hindúes, de la que se han salido, aquí y allá, gran número de herejías, pero de la que será interesante analizar su naturaleza y plausibilidad.

. . .

Sinceramente suyo

GSantayana

(3)

## A LETTER TO HORACE MEYER KALLEN

[Santayana (2002), pp. 175-6]

c/o Brown Shipley & C.<sup>o</sup> London  
 Seville, March 29, 1914

Dear Kallen

. . . .

By the way, I gladly accept the invitation to spend a month there which you convey to me, if the time may be left indefinite. I appreciate being asked, and it would be a real pleasure to see that vital circle again; only as yet I have nothing suitable to bring as a thank-offering. I have been working on my next book—the System—and in one sense, it is almost finished; there is more than enough MS, but it not well ordered, consistent, nor all of one period. It will require much recasting, and prolonged troublesome revision. In fact, I think sometimes that I will let it lie (after it has come into a shape in which it *could* be printed) and publish chapters, perhaps, in the form of articles first, as to make it, when it does appear, as mature and definite as it can be made. In that case, I should turn sooner to my next task (and here is where Wisconsin can come in) namely the “Essays on the History of Philosophy”. Some of these, written in the form of lectures, would be just the thing for an academic audience. Possibly, by the autumn of 1915 I could have half a dozen of them ready and could undertake a lecture tour in lecture-loving America.

. . . .

Yours always  
 GSantayana

(3)

CARTA A HORACE MEYER KALLEN

[Santayana (2002), pp. 175-6]

a/c Brown Shipley & C.º London  
Sevilla, 29 de marzo, 1914

Estimado Kallen:

. . . .

Por cierto, acepto con gusto la invitación que me hiciste llegar para estar un mes ahí, siempre que el momento quede indefinido. Tu requerimiento me agrada, y sería un auténtico placer volver a estar en ese círculo tan vivo; solo que aún no tengo nada que llevar como ofrenda. He estado trabajando en mi próximo libro —el Sistema— y, en cierto sentido, está casi acabado; hay manuscrito más que suficiente, pero no está bien ordenado, tampoco es consistente e incluye textos de varias épocas. Requeriría mucha reelaboración y una incómoda y larga revisión. De hecho, pienso a veces que lo dejaré estar (hasta que consiga el aspecto de *poder* imprimirse), tal vez publique primero capítulos en forma de artículos para hacer que el libro, cuando salga, sea tan maduro y definitivo como sea posible. En ese caso retomaría enseguida mi siguiente tarea (y aquí es donde puede entrar Wisconsin), a saber, los «Ensayos de historia de la filosofía». Algunos de los cuales, escritos en forma de conferencias, encajarían perfectamente con una audiencia académica. Posiblemente tendré preparados, para el otoño de 1915, media docena y podré abordar un *tour* de conferencias por la América amante-de-conferencias.

. . . .

Siempre tuyo  
GSantayana

## REFERENCES

- SANTAYANA, G. (2002), *The Letters of George Santayana. Book Two (1910-1920)*. Edited and with an Introduction by William G. Holzberger. The MIT Press, Cambridge/London, 2002.

**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 111-121

ISSN: 0210-1602

## The Insinuated Self: Kremplewska's Interpretation of Santayana

JESSICA WAHMAN

Katarzyna Kremplewska. *Life as Insinuation: George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self*, SUNY Press, 2019, 269 pp.

In her highly original and thought-provoking book, Katarzyna Kremplewska proffers three main arguments: that the self is an interpretive agent; that George Santayana, when considered from a phenomenological and hermeneutic perspective, can be made her ally in demonstrating this claim; and that relevant aspects of Santayana's work are illuminated by putting him in dialogue with major Continental contemporaries, particularly Martin Heidegger and Henri Bergson. She makes these arguments in service of her overarching assertions that the self is aporetic and life is insinuation. By an *aporetic* self, I take her to mean that self-knowledge is not self-transparency, or, that one's awareness of oneself does not amount to literal or perfect knowledge. If this is her intention, then her use of Santayana to make such a claim seems highly appropriate. By *insinuation*, Kremplewska is quite explicit in her meaning: she calls it "the idea of introducing something alien into something else, of grafting something upon something else" (97). In calling life insinuation, as she does in the book's title, she indicates that human selves are naturally grounded beings who, in interpreting their situations, add something new to the world. (She is not entirely explicit about what is insinuated, but one might infer that this addition is significance or meaning.) Ultimately, though I do not believe intention-

ally, Kreplewska's project in this book is a performative one. This is to say, her reading of Santayana introduces something new and, I believe, alien to Santayana's philosophy: the concept of a triadic self, structured as body-psyche-spirit. By contrast, Santayana is quite clear and consistent—neither vague, varying, nor perplexed, as she claims he is—in his assertion that the self is the material psyche, or soul, particularly when considered in its social and political contexts.

Kreplewska begins the book with a broad historical overview of philosophical concepts of selfhood and relies heavily, though not exclusively, on the work of Charles Taylor in explicating this material. The author has indicated in her introduction that some of the book is drawn from her dissertation, and this chapter is an indication of that. It is not clear to me that such a broad overview is helpful or necessary in explicating Santayana's psychology, if this is her primary undertaking. It does, instead, suggest to the reader that the author's true agenda in the book is not explaining Santayana but positing her own original idea of the self as triadic. She is most explicit about this sort of motivation in Chapter Five on Santayana and Heidegger, where she states that she approaches Santayana's marginalia in his copy of *Being and Time* "not as an [sic] evidence of similarities or of his ultimate views on Heidegger but rather as suggestions of possible affinities, which happen to confirm my previously existing ideas" (p. 113). In other words, Kreplewska has her own theory of the self that she wants to promote, and she is using aspects of other philosophies, including Santayana's, to explicate it. This is a perfectly reasonable way to proceed, so long as the author is clear and explicit about what is her own position and how it may differ from those of her interlocutors. Kreplewska is positing an original, interesting, and carefully argued theory of selfhood. The question remains, however, to what extent her position can be mined from the work of Santayana.

Kreplewska devotes the majority of the book to 1) her hermeneutic reading of Santayana's ontology, psychology, and account of



spirituality; 2) developing her theory of the triadic self (and attributing this theory to Santayana's own work); 3) comparing Santayana's psychological philosophy with the thought of Bergson and Heidegger; 4) analyzing theories of tragedy and "the tragic" in various philosophies, including Santayana's; and 5) closing with an analysis of Santayana's text on political philosophy, *Dominations and Powers*. While certainly the theme of the self—in its relation to life and its finitude, to self-knowledge, and to political interactions with others—is the connective thread running through the text, there is at the same time an unfocused aspect to the book. In some cases, because of the way in which Kremplewska draws on, not only her dissertation, but articles she has previously published, many sections of the book seem to drift away from her stated main point about Santayana's concept of the self and its role in explicating life's meaning. This is particularly the case in the first chapter, as I mention above, and in Chapter Six, where she spends a great deal of time detailing various historical concepts of tragedy and of tragic life. She weaves Santayana's position into this discussion, but he is hardly the main point of the chapter. Another case is the chapter on Santayana and Bergson, where Kremplewska spends as much time (if not more) explicating Bergson as she does Santayana, leading the reader to again wonder as to her main point. Additionally, there is, throughout the book, a use of many different authors (Taylor, Heidegger, Bergson, Pascal, Ricoeur, etc.) to explicate Santayana's position, but before (or in some cases without) establishing why one or another of them should be fruitful for understanding Santayana. One of the more original and important aspects of the book is her use of Continental philosophical figures, but her methods of comparison can be perplexing, particularly when the language of one of the thinkers does not seem, at face value, to comport with this reader's understanding of Santayana's philosophy.

The originality in Kremplewska's scholarship lies, not only in her substantive use of Continental philosophers to interpret Santayana, but in her hermeneutic approach to Santayana's worldview.

She engages the notion of hermeneutics here in two ways. First, she treats Santayana's notion of the self as hermeneutic in its operations; that is, the self is an interpreter of its experience. Second, and more intriguingly, she chooses to analyze Santayana's own interpretive choices in generating his ontology and his motives for constructing it in the way that he did. That is, instead of straightforwardly explaining Santayana's own professed theories of being, knowledge, and the spiritual life, as many scholars have done before her, she asks the question, what existential concerns would lead Santayana to formulate a worldview involving four realms of being, an epistemology of animal faith, and a spirituality of temporary disinterest in worldly cares? Her answer lies in making the transcendental vantage point of spirit central to his philosophy. From here, she sensibly interprets Santayana's position as both advocating an acceptance of life's finitude and celebrating the emancipatory possibilities of subjective detachment from the temporal and changeable flux of matter while enjoying repose in the immediacy of universal essences.

This approach, in which she focuses on Santayana's philosophical agenda, makes for an important contribution to scholarship, most notably because, in doing so, she takes seriously the implicit paradox in Santayana's claim that he is a materialist poet, one who affirms the reality of matter but lives and thrives among the "masks," or essences, that pictorially, metaphorically, and fallibly represent it. In other words, while he acknowledges that the proper object of knowledge is the material world, he claims that he himself is ill equipped to study its operations. His realms of being are not parts of the world, but as Kremplewska aptly notes, labels for distinguishing things as they sort themselves out in his own thoughts. Furthermore, and as she thoroughly discusses, his own approach begins with a Cartesian skepticism not unlike Husserl's epoché, and he similarly distinguishes phenomenal objects of awareness from the material things believed in via animal faith. In sum, Kremplewska makes full use of the fact that, even though Santayana cautions philosophers against idolizing subjectivity, he does so from an existential perspective and po-

etic attitude that, unlike more scientifically oriented materialisms, takes subjective life seriously.

Kremplewska's hermeneutic approach and focus on the experiential makes it reasonable to put Santayana into conversation with the Continental phenomenologists and existentialists of his time, and she does so with thoughtfulness and attention to detail. This is a good thing, because her act of "placing the categories of Santayana's nonreductive naturalism in a phenomenological and existential-hermeneutic context" (p. xvii) is a risky endeavor, given Santayana's expressed materialism and disdain for philosophies that attend too closely to the experiential. This phenomenological interpretation has led some to mistakenly argue that the realm of matter is, for Santayana, a limit concept rather than the substance of the existing world and source of its power. [Cf. Rapp (1998)] Kremplewska better understands Santayana's materialism and carefully and accurately explains his four realms of being, focusing on the epistemological gap between intuition of essences and the material source that ultimately transcends them. Much of the time she is careful to remind the reader that, despite noteworthy similarities, Santayana's materialism sets him apart from phenomenologists and existentialists. This is particularly the case where she discusses Santayana's reading of Heidegger's *Being and Time*, one of the best chapters of the book, not only because of the originality of scholarship on his marginalia, but in its nuanced reading of Santayana in dialogue with Heidegger. Here, she carefully discusses the similarities to be found in the two thinkers—the interest in a return to ontology; the Greek, especially Aristotelian, philosophical influences; and the common descriptions of lived experience, human finitude, and possibilities for wisdom—while at the same time stressing the difference in their outlooks and ultimate worldviews. As a result, her distinctive treatment of the two philosophers helps the reader to better understand both figures.

Nonetheless, and despite careful attention to Santayana's materialism, Kremplewska gives more weight to Santayana's existential

starting point than I believe is warranted, leading her to at times psychologize and substantialize experience. By this, I do not mean to say that she claims spirit is literally a non-material substance. She is quite clear in her explanation that the material psyche is the origin of consciousness and the cause of all thought. Rather, she falls prey to what Santayana called *psychologism*, his critical term for idealism, transcendentalism, radical empiricism, or any theory that treats conscious life as the proper object of knowledge. At times, her arguments take on the form of transcendental analysis, not only where she technically parses Santayana's everyday description of sentimental time, but especially where she appears to suggest that spirit provides a synthetic unity to experience. Krempleska's phenomenological interpretation of Santayana's discussion of spirit and the essences it intuitively winds up imposing a transcendental structure on subjective experience that Santayana would disavow as idolatry of illusion.

One clue to the author's insinuation of a quasi-Kantian synthetic unity into Santayana's concept of consciousness appears where she incorrectly associates Santayana's *is* of identity with spirit (p. 225, note 19). In "Some Meanings of the Word 'Is,'" from *Obiter Scripta*, Santayana distinguishes seven connotations of the verb *to be*, and reserves that of identity for the strictest tautology: *A is A*. Any other sort of relation is precisely *not* self-identical. The quote she cites as Santayana's definition of the *is* of identity is instead the *is* of actuality, the kind proper to conscious awareness. Here, Santayana does not talk about a self-identical subject or a Kantian synthetic unity of apperception. Rather, the *is* of actuality merely refers to spirit's intuition of essences. In these moments, consciousness does not itself combine a manifold of sensation to form objects of appearance, as Kant would have it. There is no more unity to spirit than that provided by a spotlight on what it illuminates. For Santayana, any organizing function responsible for coherent experience resides within the material psyche that generates the light of awareness.

Because the Continental philosophers she uses to interpret Santayana make lived experience fundamental, Krempleska infers

from Santayana's concept of spirit a synthetic unity that he does not posit. This creates a paradox of dual selves—both a “deeper” psychic self and a spiritual “I”—in her reading and makes Santayana appear to be inconsistent when, in actuality, he is quite clear on the matter, explaining his position on the self systematically and not at all vaguely or randomly in the way that she suggests. Because her interpretation of Santayana's ontology lends spirit a more-than-specious unity, the author winds up grafting a transcendental and self-identical “I” onto Santayana's wholly material concept of the self, ultimately inventing for Santayana a triadic self of body, psyche, and spirit. While of course, in a general sense, one's body (including its psychic organizing principle) and one's awareness are both aspects of oneself (they don't belong to someone else, after all), these are not each separate structural aspects of *the self*, for Santayana. Santayana is both explicit and consistent about the fact that the self is the material psyche, which gives rise to conscious awareness.

Given the stated main point of her book, it is strange that Kremplewska does not cite two places where Santayana devotes clear and careful attention to his meaning of *self*. The concept takes up an entire chapter of *Scepticism and Animal Faith*, titled “Belief in the Self,” where Santayana concludes that the self is the psyche, explicitly states that mental discourse cannot be a self, and rejects the concept of a transcendental self as “incoherent.” [Santayana (1923) pp. 145-149] Furthermore, in *The Realm of Spirit*, Santayana provides a glossary of terms in which he explicitly characterizes “self, or person” as a soul (psyche known from the inside) in its social and political aspects, a wholly material, animal, and practical enterprise. [Santayana (1940), p. 17] (In this sense, Kremplewska's final chapter on Santayana's political philosophy may be the most appropriate to his concept of the self.) In this glossary, Santayana is not identifying different structural aspects of an organism, just distinguishing his use of terms so that his reader will understand his meaning. Santayana recognizes that a material organism can be understood from two perspectives, “internal” and “external,” that is,

subjectively or as an object of scientific observation. The psyche is what gathers some selection of matter into a living organism and is the subject matter of biology. This same principle that makes matter come alive is experienced by the living thing, and in that sense a psyche can be called a soul. Furthermore, material life, particularly in highly complex organisms such as humans, engages with its social and political environments as much as its physical one, and so the soul may, in these cases, be understood to also have the connotation of self or person. But all these terms —*soul, self, person*— are different ways, for Santayana, of talking about the entirely material psyche as it may be either experienced or imaginatively and sympathetically interpreted through literary psychology. Spirit is nothing more than psyche's awareness of its internal workings (everything from hunger to abstract thought) and, through those workings, its external environment. It is an evanescent product of the psychic self, not an additional structural aspect of it. Spirit has no intrinsic structure and (as the author does appropriately note) no power and no substance.

It is perhaps Kemplewska's act of reading phenomenology and existentialism into Santayana's depiction of intuition that accounts for her puzzling treatment, in Chapter Five, of Santayana and Bergson as sympathetic figures. In this chapter, she uses similarities that she finds between the American naturalist and the French vitalist to support her claim that life is insinuation. However, nowhere does she address the fact that Santayana wrote a lengthy essay highly critical of Bergson, claiming the French philosopher suffered from "cosmic agoraphobia" and was "an apologist for animal illusion" and "a terrified idealist."<sup>1</sup> Santayana here characterizes Bergson as one who, like the agoraphobe, locks himself away—in this case from the material world—in the apparently safe but closer confines of his subjective home. This description is reminiscent of Santayana's scathing portrayal in *Dialogues in Limbo* of the idolators of subjectivity who crawl into an inverted urn and listen to their own words echo back to themselves as they speak. [Santayana (1948), pp. 58-59] Santayana

means to criticize Bergson for spiritualizing nature through his concept of *elan vital*, systematically inverting, as Daniel Pinkas explains in his essay on the subject, Santayana's own materialist ideal. [Pinkas (2016), p. 25] The similarities between Bergson and Santayana, noted by both Kremplewska and Pinkas,<sup>2</sup> are ultimately dwarfed by the different agendas behind each philosopher's worldview, and it is striking that Kremplewska does not attend to this difference in the way she—more successfully—compares Santayana with Heidegger in the subsequent chapter.

It is somewhat ironic, then, that in reading Santayana hermeneutically—that is, in terms of his interpretive agenda—and explaining his ontology so accurately, Kremplewska nonetheless seems to miss one of Santayana's key aims in affirming a realm of matter transcendent to subjectivity. The concept of matter is more than an existential reminder of our finitude and imperfect knowledge of the world; it stands for the substantial reality that makes up the world and causes everything in it to be as it is. Taking matter seriously is a means of humbling our attachment to subjective life and discrediting the philosophical fascination with so painstakingly parsing it. Santayana's aim at disillusionment is not only a spiritual enterprise that relativizes the practical demands of matter on the psyche, it is also a commonsense attitude in philosophy that limits the significance of spirit. Spiritual life can only be an aesthetic detachment from the cares of the world if those cares are ultimately embedded in the world through the psyche. For Santayana, the spiritual life is not the ultimate life, it is a temporary repose from it.

Though I find that Katarzyna Kremplewska makes more of spirit's transcendental vantage point than Santayana would avow, she recognizes the significance of his existential perspective, one that can too easily be glossed over by scholars in explaining his ontology. Furthermore, in systematically exploring hermeneutic similarities with some of his more existential and phenomenological contemporaries, Kremplewska nicely illustrates the poetic temperament at

the core of Santayana's philosophy. It is this temperament that Santayana accuses himself of through Democritus in *Dialogues in Limbo*, when the ancient materialist chastises the Stranger (who represents Santayana) for being a man of his psychologistic time and not a friend of knowledge. [Santayana (1948), p.88] Krempleska is far more affirming of the poetic aspect of Santayana's philosophy than is Democritus, recognizing in it Santayana's agenda against philosophical egotism, his recognition of plural interpretations of the good life, and, ultimately, his embrace of the spiritual rewards of intellectual and aesthetic repose. Because she so effectively stresses this aspect of Santayana's thought, it would be interesting to see her challenge Santayana's criticisms of transcendental philosophy and to argue her own original concept of a triadic self against Santayana's objections. This could no doubt be fodder for future undertakings, but there is more than enough in the present work to engage the reader. *Life as Intuition* presents an original take on Santayana and an intriguing analysis of selfhood. In addition, readers interested in both Santayana and Continental philosophy, particularly Heidegger, will discover in these pages a lively and stimulating conversation.

*Department of Philosophy*  
*Emory University*  
*561 S. Kilgo Circle*  
*Atlanta, GA 30322*  
*USA*  
*E-mail: jessica.tabor.wahman@emory.edu*

## NOTES

<sup>1</sup> George Santayana, "The Philosophy of M. Henri Bergson," *Winds of Doctrine: Studies in Contemporary Opinion* (NY: Charles Scribner's Sons, 1913). Cited in Pinkas (2016), pp. 28-29.



<sup>2</sup> Pinkas delineates five points of comparison in "Unmasking Bergson," pp. 25-26.

#### REFERENCES

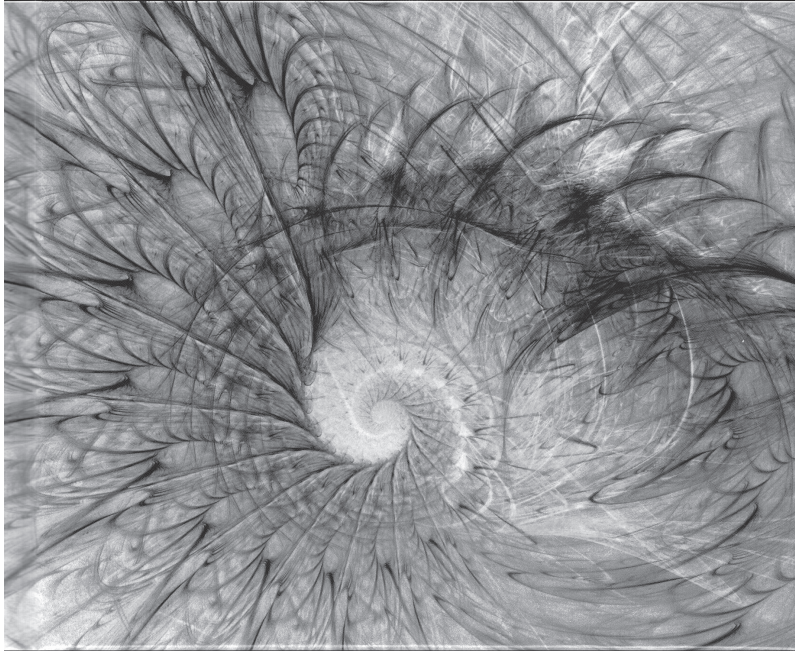
- PINKAS, Daniel (2016), "Unmasking Bergson: Cosmic Agoraphobia, Literary Psychology and Death," *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society* 34, (2016): 23-34.
- RAPP, Carl (1998), *Fleeing the Universal: The Critique of Post-Rational Criticism*, SUNY Press.
- SANTAYANA, George (1923), *Scepticism and Animal Faith*, NY: Dover Publications, Inc.
- (1940), *The Realm of Spirit: Book Fourth of Realms of Being*, NY: Charles Scribner's Sons.
- (1948), *Dialogues in Limbo, With Three New Dialogues*, New York: Charles Scribner's Son.

# Life as Insinuation

---

George Santayana's Hermeneutics  
of Finite Life and Human Self

Katarzyna Krempleska



Santayana, *pro domo sua*

JOSÉ AGUILERA MORENA

Título de la tesis: Santayana, *pro domo sua*. La filosofía del extrañamiento y sus efectos disolventes sobre la cultura norteamericana.

Fecha y lugar de la defensa: Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 14 de diciembre 2018.

Con el título «Santayana, *pro domo sua*» —adaptación de la frase clásica de Cicerón— el autor ha querido resaltar el hecho de que Santayana fue intransigente en sus posiciones intelectuales, barriendo incansablemente para casa; una «casa» que en ocasiones era la cultura grecolatina, por oposición a la anglosajona, o lo español respecto de lo americano, o la tranquilidad de espíritu mediterráneo contra el frenesís del industrialismo y el consumo americano. Santayana no abdicó de sus creencias mientras vivió en EE.UU. y siguió defendiendo con igual fuerza su filosofía desde su posterior retiro romano.

Con la idea de discurrir desde lo general a lo particular, empezaremos diciendo que este estudio trata sobre el fenómeno de la decadencia de los pueblos, en especial, sobre el declive de EE.UU. y, muy en concreto, sobre la contribución intelectual de Santayana al proceso de deterioro de la cultura puritana dominante. Esto se llevará a cabo por una doble vía: a) por el relato de la influencia educativa ejercida en Harvard sobre las futuras élites del país, efectuado por este filósofo español, materialista y agnóstico que «odiaba el profesorado» casi tanto como el estilo de vida americano y b) por la divulgación de una cultura grecolatina, predicadora de valores *aristotélicos* en un contexto de economía pujante, industrialización acelerada y

consumo compulsivo. Esto es lo que hemos llamado «intoxicación cultural».

Otros aspectos destacados de la tesis tienen que ver con el análisis pormenorizado de la amplia obra realizada por Santayana como poeta, crítico literario, novelista, ensayista político, filósofo materialista y —cómo no— *en el ámbito de la esencia*, su trabajo filosófico más relevante. En este punto en concreto, creemos haber detectado dos aspectos determinantes que habitualmente pasan desapercibidos a sus comentaristas y críticos: la brillante reconversión materialista que hace Santayana del *modelo platónico de las Ideas* y la deuda intelectual que contrae con Kant al desarrollar un sistema epistemológico de gran similitud con el expresado por el filósofo alemán en su *Crítica de la razón pura*. Un último tema —pero no menor— tiene que ver con la contribución de Santayana al surgimiento del *pluralismo cultural norteamericano*, mediante la influencia intelectual ejercida sobre dos aventajados alumnos de filosofía griega, Kallen y Locke, fundadores del movimiento.

Toynbee habló en su *Estudio de la historia* de «*la intoxicación por la victoria*» como factor desintegrador de las élites que conduce invariablemente al desorden y la decadencia. Ortega y Gasset, para completar el cuadro, le añadió *la intoxicación cultural*, en recuerdo de la conquista de Grecia por Roma, con sus secuelas corruptoras de las costumbres romanas. Pues bien, el concepto de *intoxicación cultural* nos ha servido de valiosa ayuda para poder insertar el microcosmos representado por la figura de Santayana-filósofo, en el macrocosmos que supone la decadencia de EE.UU., al lado de otros fenómenos cruciales de influencia cultural extranjera que ahora comentaremos.

En nuestra tesis, basada como decimos en la decadencia, Santayana emerge como uno de los pioneros de esta ofensiva contracultural llevada a cabo por profesores extranjeros temporalmente asentados en EE.UU., es decir personajes relevantes en lo intelectual, sin arraigo en la cultura local. El pensamiento de Santayana, el pesimismo de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, y, por último, las ideas

del plantel de profesores postestructuralistas franceses, suponen, en su conjunto, pese a las diferencias ideológicas, un claro ejemplo *de contaminación o intoxicación cultural dirigido a minar las bases de la sociedad puritana de la época*. Y es que la decadencia, en pleno siglo XX, no podía venir sino de la mano de sofisticados intelectuales europeos del perfil de Santayana, primero, o Marcuse y Derrida, después, a quienes la vida americana les parecía *pobre* en lo intelectual, *provinciana* en lo cultural, *puritana* en las costumbres y, por último, demasiado inclinada al *materialismo moral*, representado por el dinero y el consumo.

Los mensajes contestatarios de origen extranjero fueron recibidos con entusiasmo por las nuevas generaciones de americanos criados en la abundancia, pero hartos de una vida disciplinada como la de sus padres y abuelos, inspirada por unos valores puritanos considerados ya caducos. Se hace vigente, una vez más, la frase célebre de Vico sobre los efectos decadentes derivados del proceso de maduración de las naciones: «La naturaleza de los pueblos primero es ruda, después severa, luego benigna, más tarde delicada y, finalmente, disoluta».

De toda la filosofía de Santayana, lo más destacado resulta ser su modelo de las esencias. Su amigo Bertrand Russell tuvo siempre claro que ésta fue la contribución más importante de Santayana a la historia de la filosofía. Algo a lo que también apunta su principal biógrafo, McCormick, al escribir que la esencia en Santayana «es tan central a su filosofía como la relatividad a Einstein o la indeterminación a Heisenberg».

La esencia, un tema clásico con origen en la metafísica griega, supuso para Santayana una revelación a raíz de la depresión experimentada en la treintena. Fue, en efecto, a partir del enfrentamiento de su crisis emocional, cuando Santayana pronunciaría su conocida frase: «posee cosas y personas en idea, no física o legalmente». O esta otra que supone su conclusión: «Seamos por tanto humanos con franqueza: contentémonos con vivir en el intelecto». Esta declaración de intenciones, que podría suscribir un idealista radical,

no pasó desapercibida para Sharfstein, a tenor de lo que escribió en su obra de psicología *Los filósofos y sus vidas*, donde establecía no sólo una clara conexión entre la *metanoia* de Santayana y el Reino de la esencia, sino también el perfil psicológico de nuestro filósofo: *Un soñador con sentimientos permanentes de extrañeza*.

Concretando ahora los orígenes intelectuales del tema, la opinión más generalizada es que la teoría de las esencias de Santayana se fundamentó en la teoría de las Ideas de Platón y en algunos aspectos de la teodicea de Leibniz, algo de lo que parece resentirse nuestro filósofo al interpretarlo como crítica a su nivel de originalidad. Santayana no negará ni afirmará esta deuda en particular; sólo dirá, sin mayor precisión, que «debo mucho a los griegos en el tema de las esencias». Pero nuestra investigación sobre el *Reino de la esencia* de Santayana nos ha confirmado, no obstante, en esa interpretación mayoritaria que, al parecer, era tan poco querida por nuestro filósofo. Admitiendo la realidad de tal deuda, habría que añadir, sin embargo, que ello no supone demérito del talento filosófico de Santayana pues éste tuvo la audacia de realizar una reconversión inteligente de elementos de origen metafísico dentro de un nuevo sistema que resulta una mezcla de metafísica y materialismo, al más puro estilo de los filósofos presocráticos, cuyos métodos tanto admiraba Santayana.

Al menos esto se deduce de su insistencia en mantener la vigencia de la idea *ante rem* referida a su *Reino de la esencia*, ya que tradicionalmente este concepto escolástico exige pensar el universo previamente a su creación, un poder tradicionalmente reservado a Dios. Pues bien, mantener la idea de creación *ante rem* dentro de una teoría pretendidamente materialista, conduce a la trasposición ingeniosa de al menos dos conceptos fundamentales; el primero obliga a sustituir el papel de la divinidad en la conformación del universo, que debe ser sustituido por su equivalente materialista, la llamada *potencialidad infinita de la sustancia*. La segunda gran reconversión exigida por su ateísmo sería sustituir la planificación del mundo debida a Dios o el demiurgo por un concepto relacionado con la con-

tingencia, como sería la *dinámica imprevisible de la naturaleza*. Ello supone no sólo transformar, sin pérdida de sentido, un modelo metafísico en su equivalente materialista, sino reconvertir un sistema creacionista, como es el platónico, en un modelo finalista y contingente, como es el del *Reino de la esencia*, un universo simbólico, en suma, en el que todas las esencias están contenidas a la espera de ser *ejemplificadas* cuando la dinámica material así lo disponga.

En cuanto al postulado de Leibniz sobre que «la esencia tiende por sí misma a la existencia», una cuestión ésta siempre controvertida a nivel filosófico, el modelo de Santayana ofrece la explicación plausible de que *es la dinámica de la sustancia la que, asumiendo el tiempo como variable infinita, llevará en algún momento la esencia a su existencia*, algo que acreditados matemáticos como el francés Poincaré y el americano Charles Peirce habían ya anticipado, con su conocido *dictum* «todo lo que puede suceder por azar, en una oportunidad u otra sucederá».

Todo esto, y mucho más, lo hizo en nuestra opinión Santayana con una habilidad e ingenio equiparables al mostrado por Marx y Engels en la elaboración del materialismo histórico y del materialismo dialéctico a partir de conceptos metafísicos de procedencia hegeliana.

Una deuda intelectual poco conocida en Santayana —y nunca comentada por éste— tiene que ver, en nuestra opinión, con el sistema epistemológico utilizado en su teoría de las esencias, el cual tiene varios puntos en común con el modelo expresado por Kant en su *Crítica de la razón pura*. También se observan en las esencias conceptos afines a la *teoría de la voluntad* de Schopenhauer y a la *reducción eidética* de Husserl, en especial en todo aquello que tiene que ver con *la esencia pura*.

Para Kant, creador del revolucionario concepto del noúmeno o *cosa-en-sí*, la esencia de las cosas sólo podría ser *objetiva* desde *la intelección de un Dios omnisciente*, mientras que para el hombre esta esencia será *necesariamente subjetiva*. Santayana, según es costumbre en él, hará valer su condición atea en la reelaboración del mode-

lo kantiano, prescindiendo, en primer lugar, de Dios en favor de la naturaleza, y reafirmando, en segundo lugar, el carácter *objetivo* de la esencia como elemento «eterno» derivado de la capacidad generativa de *la sustancia*; además, y en contra de lo postulado por Kant, nos dirá que esta objetividad de la esencia es accesible a los humanos, y se pone de manifiesto en *la esencia pura*, la cual será captada por los sentidos bajo determinadas condiciones perceptivas.

Al revisar la teoría de las esencias hemos encontrado nuevos paralelismos entre los conceptos kantianos y los santayanianos que habitualmente pasan desapercibidos. Lo que Kant, por ejemplo, denominará *intuición* como etapa previa a la interpretación del fenómeno, Santayana lo llamará *esencia*, mientras que la intuición en nuestro filósofo equivaldrá *grosso modo* al *entendimiento* kantiano, es decir a la *inteligencia*. Además, la necesidad de efectuar una *síntesis de lo múltiple dado* viene exigida tanto por la teoría del conocimiento de Kant como por el sistema de Santayana: el primero lo pone como condición exigida por *la identidad de la autoconciencia* para poder pensar la intuición; para Santayana la síntesis ya viene dada por la propia estructura sintética de la esencia.

En el siguiente paso, que sería la interpretación de la cosa, no como cosa-en-sí sino como *fenómeno*, Kant se ayuda de una batería de *conceptos y categorías* que representan la totalidad del conocimiento humano. En el modelo de Santayana, la interpretación del fenómeno se realiza *desde* un doble plano: el de la *inteligencia* y el del *sentimiento*, siguiendo posiblemente la pauta de Emerson, quien escribió: «una vez nacido un pensamiento y unido a un sentimiento, se convierte en una cosa eterna», un mensaje hecho a la medida del filósofo-artista que era Santayana.

Esta nueva *esencia* de Santayana, que al ser intuitiva pierde su carácter de abstracción, será incapaz, no obstante, de representar *la cosa en sí* kantiana, por arrastrar una gran carga de subjetividad derivada de la *contaminación emocional del proceso intuitivo* santayanianos. Por ello Santayana ideará, alternativamente, un protocolo psicológico como la *meditación reflexivo-trascendental de la esencia*, que tie-



ne connotaciones orientalistas, y numerosas semejanzas con la *teoría de la voluntad* en Schopenhauer o la *reducción eidética* de Husserl, aunque con alguna diferencia importante: Santayana en este proceso *depurativo* de la esencia, en lugar de recurrir a la *suspensión de la voluntad* como en Schopenhauer o a la *suspensión del mundo* como en Husserl, suspenderá, en su lugar, un elemento relacionado con *el instinto bergsoniano*, como es la *fe animal*. Y este proceso conducirá, según su teoría, a la «esencia pura», es decir, a la que, sin mencionarla, se nos representa como la *cosa-en-sí* kantiana, a tenor de sus propias palabras: «si la creencia y la ansiedad se destierran de la experiencia de cualquier objeto, queda solo presente a la mente su pura esencia. Y este aspecto de las cosas, que es inmediato psicológicamente, ontológicamente es último», es decir, que estaríamos, según Santayana, ante el *verdadero ser de la cosa*.

No obstante, si Kant hubiera vivido para entonces, habría rechazado sin duda la posibilidad intuitiva de la cosa-en-sí, según los respectivos modelos de Schopenhauer, Husserl o de Santayana, ya que la posibilidad de *intuir el objeto de forma pura en una intuición sensible*, realizada mediante suspensión del mundo, de la voluntad o de la fe animal, equivaldría en el propio modelo kantiano a *intuiciones sin concepto*, es decir a una *intuición ciega* que no aportaría *conocimiento trascendental* alguno, por lo que el famoso *noúmeno* seguiría fuera de su alcance.

Afortunadamente la importancia del modelo de la esencias no reside únicamente en su capacidad para dar respuesta al desafío del noúmeno kantiano, algo que en nuestra opinión era una batalla perdida, y cuya solución sólo fue posible vislumbrar a partir de la *filosofía evolutiva* de Hegel. Pero hay otros aspectos notables en su modelo como sería la configuración del *Reino de la esencia*, como un *diccionario no escrito* de todas las ideas que en el mundo han sido y serán, junto con *las sensaciones asociadas a cada pensamiento*, lo que configura un *universo de sensibilidades* capaz de estimular tanto la creatividad de espíritus románticos y artísticos, como la tranquilidad del individuo frente a situaciones de angustia vital.

En conclusión, Santayana ha sido un grande de la filosofía. Su estancia en Roma se hizo legendaria: por allí pasó toda la *intelligentzia* norteamericana de izquierdas y derechas (muchos, ex alumnos suyos de Harvard) ansiosos por rendir homenaje al *viejo profesor*, mientras disfrutaban de su animada conversación.

*C/ Oña, 163, 8.º-I.ª*

*28050. Madrid*

*E-mail: jaguileramorena@hotmail.com*

**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 131-136

ISSN: 0210-1602

## Santayana, simbolismo y pragmatismo

ALEJANDRO RODRÍQUEZ HERNÁNDEZ

Título de la tesis: Introducción a la lectura de Santayana.

Fecha y lugar de la defensa: México, UNAM, 2018.

*Azul es, mientras la rosa está.*

GEORGE SANTAYANA

Debo aclarar que el presente texto es una síntesis de mi trabajo de tesis. También me permito informar que este es un trabajo introductorio, inicial, ya que considero que actualmente existe una falta de especialistas en México en Santayana, aunque anteriormente el maestro Raimundo Lida fungía este papel. El texto, aunque inicial, pretende cuestionar a fondo el concepto o la doctrina de la esencia, como lo llamaron algunos. Se trata de investigar las «raíces intelectuales» de la esencia tanto desde la literatura o artes de la palabra como desde la filosofía, con sus temas clásicos y contemporáneos, y, sobre todo, analizar las raíces que el pragmatismo y el utilitarismo norteamericano sentaron en este pensamiento y cómo posteriormente desencadenó en una construcción intelectual.

Para realizar esta investigación se tuvo la necesidad de situar a «esencia» en un contexto histórico, o en una tradición de pensamiento, para leerle e interpretarle. Envuelto en la polémica realista norteamericana nos dota de una nueva perspectiva para poner en horizonte a «esencia». No sólo tratarlo como un concepto de la metafísica sino sobre todo como un concepto de la ontología y de la epistemología naciente del siglo xx. Es muy importante mencionar que a través de esta lectura se puede apreciar cierto perspectivismo que

está significado dentro de «esencia», también es importante mencionar que Santayana habla de escepticismo y de dialéctica como vías de acceso a la esencia. Ni materialismo, ni naturalismo, ni esencialismo, ni pragmatismo, a pesar de que se alimenta de estas corrientes, parece que el término correcto es realismo representacional, como lo nombró Timothy L. S. Sprigge, y con el cual estoy de acuerdo. Al final y al comienzo fue una investigación sobre el fenómeno, sobre lo fenoménico, si bien no al estilo de otros estudiosos sí al estilo santayaniense, estilo hispanoamericano. Este trabajo sobre todo es un intento de actualizar a los autores dada nuestra espaciotemporalidad y, desde ella, ¿qué nos puede decir del ahora?, y aquí se comienza con los temas puramente filosóficos que gracias al lenguaje literario se potencializan. Consulté toda la biografía escrita por el autor. En inglés y en español. Comparando y haciendo analogías para comprender el verdadero sentido de lo que Santayana quiso comunicar, producto de su pensamiento cruzado entre América y Europa. Quisiera hacer pública la asesoría y amabilidad del profesor Beltrán Llavador que, a pesar de la distancia, pudo hacerme algunos comentarios pertinentes.

La guía para este trabajo de investigación y lectura fue la relación tan íntima y tal vez primitiva que existe entre la literatura y la filosofía. Por un lado, las formas poéticas, los contenidos problemáticos de la vida, la riqueza de la experiencia, la diversidad de los sentimientos e incluso la amplitud de las palabras, su naturaleza y su esencia son las temáticas para que se pudiera llevar a cabo este trabajo, por otro lado, está el problema del ser y del conocer, de la verdad y de la realidad que son temas puramente filosóficos.

El concepto de «esencia» era en la antigüedad un concepto metafísico, pero en Santayana es un concepto de la epistemología y de la ontología; probablemente Santayana haya antepuesto el conocer al ser. En esto creo que podría basarse su naturalismo o mejor dicho su realismo representacional. Ya que la experiencia en cierto sentido tiene un carácter irreal dado por un continuo casi indivisible como es «the common sense» o «the reason». Pero ¿cómo interpretar tan agudo concepto si tienen todo un trabajo intelectual de cons-

trucción de sentido desde un lenguaje conceptual? Por algún motivo me hace pensar que este lenguaje conceptual también es el lenguaje con el que se conceptualiza el conocimiento. Por no rebuscar y decir que es el lenguaje del conocimiento. Por ejemplo, el caso del litro de agua, es litro como unidad de medida y seccionamiento del agua no es más que una esencia que permite una relación híbrida entre el objeto y el sujeto.

Esta formación de recursos lingüísticos no limita al fenómeno o experiencia que él intenta investigar, al contrario, la convierte en un componente de esto «lo fenomenológico», pero también contienen otros *datum* como lo llamó otro realista crítico Agust Strong en su ensayo «Nature of de datum»; *pragmata*, esencias. Lo pictórico, lo lingüístico, lo sentimental y lo espiritual quedan en este sentido vislumbrados como componentes de lo fenoménico y que en cierto sentido están interrelacionados.

Es aquí donde mi querido mentor Jorge Armando Reyes, me instruyó en darle una orientación o mejor dicho un horizonte desde donde comprender y primordialmente leer el concepto de esencia; desde la relación entre la literatura norteamericana y la filosofía. Estas, en tanto discurso en sociedad, pretenden representar lo real y nos muestran una realidad fragmentaria, pero no a pedazos sino ciertos fragmentos de ciertas realidades, no universales, regulares ni particulares sino singulares.

Este parece un eje adecuado para entender un concepto que iniciaría una polémica realista postulada desde la ciencia empírica en Norteamérica, este concepto vendría a tachar de ingenuo o solipsista al realismo antecedente por el hecho de que desde Kant se sabe que hay un papel activo del sujeto, que el cuerpo siente, pero también registra, también idea, también produce forma. Conformar, figura, configura y desfigura, entonces la mente no sólo es un espejo que figura, copia o desfigura también es la celebración de la vida y, muy al modo romántico, es la naturaleza misma expresándose.

De esto Santayana es muy consciente, claro que en la experiencia se pueden manifestar toda clase de formas: sean poéticas, matemáti-

cas, simbólicas o mecánicas. De igual forma y según el pensamiento de Santayana, todas las formaciones provienen de *reason* o inteligencia cuya naturaleza es evolutiva y se hizo sensible hasta volverse inteligente, muy al modo de la ciencia empírica predominante en la época, que el profesor Mario Bunge y desde Darwin consideraron paradigma biológico.

De cualquier forma, en esta tesis está envuelto el simbolismo, el pragmatismo, el realismo, pero siempre el motivo es similar: la búsqueda y control de esa realidad que se nos excede, que en ambos lados del Atlántico es diferente. Este vocabulario con el que se expresa Santayana es lo que me pareció más atractivo de él, a pesar de las inexactitudes todo queda al margen de su pensamiento y su contexto.

El fin último de Santayana al hablar de las esencias es conocer cómo está conformada la realidad humana, cómo esta es moral, sensible e inteligible y cómo las esencias y en general el pensamiento tienen estos elementos y tal vez poder determinar nuestra realidad.

La realidad es pensada por el hombre desde tiempos ancestrales, el hombre necesita en cierto sentido cuestionarse o reflexionar sobre ello para poder auto-determinarse y sólo hasta Grecia y su contexto social permitió que surgiera una formación cultural llamada filosofía, la grande, la bella, la hermosa, la cívica, y cuyo papel era pensar la realidad y dirigirla.

Había también otra formación cultural, la poesía, la mentirosa diría Platón, los poetas engañan, declaró el griego. Desde esta época ya hay una discusión, no menor, entre las formas de la filosofía y las formas del arte de la palabra. Es cierto que los primeros escritos filosóficos griegos tienen esta forma literaria, y aun cuando los presocráticos se valieron de simbolismos y de mitos para expresar su pensamiento, aun así, poco a poco la filosofía empezó a separarse y tomar una formalidad puramente racional.

Esto es interesante porque en la actualidad continúan las controversias de que filosofía está más cercana a lo verdadero o cual tiene mejores métodos o formas y sobre todo lenguajes o formas de expresión.

De esta manera, esta tesis pretende adentrarse y situarse en una línea genealógica de cómo van surgiendo y desarrollándose las formas de pensamiento y también las formas de expresión, y explorando un punto en específico de esta línea que es el caso norteamericano.

La cuestión del lenguaje en filosofía no es una cuestión menor, es una cuestión importante debido a que el lenguaje es el vehículo primero del pensamiento y debido a la diversidad de lenguajes se torna importante el lenguaje en el que es expresado el pensamiento, sin embargo, no creo que esto sea una limitación sino, tal vez una oportunidad o incluso una celebración de la diversidad de lenguajes de expresión del pensamiento.

Esto es en buena parte de lo que va la tesis, cómo ciertos lenguajes configuran la subjetividad de nosotros las personas y cómo a través de estos lenguajes dejamos el abismo de nuestro mundo interior para comunicarnos con los mundos de las otras personas. Esto tiene un punto más, si nuestro lenguaje configura nuestra subjetividad entonces también configura o afecta nuestra realidad.

Para mí fue de suma importancia hacer una tesis de un autor poco conocido, no quería hacer una tesis más del mismo autor que en nada contribuyera al avance y exploración de la diversidad que puede desplegarse en el pensamiento, en la lengua, en la filosofía y en la experiencia. Hacer una tesis de este tipo representa los esfuerzos de siempre arrojar luz sobre lo que se puede olvidar. Explorar otras áreas de la filosofía es importante porque de esa manera parece que podría avanzarse en explorar otras áreas del pensamiento. El papel de la literatura y sobre todo su lenguaje es la raíz principal que corre por la filosofía de Santayana, la cual parte desde los comienzos de la América del Norte en consolidación. Gracias a esto pudo tener una filosofía propia producto de su intuición, que es difícil de situarse en la historia del pensamiento; pero gracias a estas peculiaridades eclécticas se torna importante su lectura.

Explorar otras áreas de pensadores que han sido olvidados pero que representan intentos de síntesis de modos de pensar distintos. En este caso Santayana fue aún más lejos y no sólo optó por modos

de pensar distintos, sino que sobre todo optó por modos de expresión distintos, particularmente lenguajes de expresión distintos que rozan el arte y sobre todo la literatura. Por esto se le ha tachado de poco serio, de romántico o de poeta y pocas veces se le ha tomado en serio como filósofo. Sea cual sea el caso, explorar el pensamiento de otras civilizaciones y sociedades amplía la riqueza cultural del pensamiento, crea perspectivas diversas del mismo tema, contribuye a la riqueza de lenguajes de expresión y en general a la diversidad cultural que puede haber. Esto es muy importante, ante lo hegemónico lo periférico representa lo otro, lo olvidado, lo marginado, lo ignorado y forma parte de una resistencia.

Un año después de haber escrito esta investigación y plasmarla en mi tesis, me doy cuenta de la distancia histórica y territorial que hay entre el pensador y mi realidad, pero también me doy cuenta de la simpatía intelectual, de la celebración de esta realidad, y aunque el planteamiento del problema es el mismo la respuesta es específica de mi realidad y de mi espacio temporal. Es de notar que mismo Santayana no utiliza del todo esta linealidad que supuestamente debería regir el raciocinio, más bien opta por esta sumatoria, esta unidad dinámica y compleja que naturalmente evoluciona sin una línea determinada.

Invito a los interesados en los temas filosóficos a buscar en mi tesis una nueva lectura del concepto de esencia que probablemente sirva de apoyo y guía para la comprensión de los temas abordados por la esencia como son el ser y el conocer, la verdad y la realidad. Y sobre todo a hacer una reflexión sobre las posibles áreas de oportunidad en la investigación tanto de herramientas metodológicas como lingüísticas o de composición de vocabulario para expresar terrenos algo complicados como es el mundo de la subjetividad, sin el cual no podríamos entablar una investigación.

*E-mail: billybox20@gmail.com*



**limbo**

Núm. 39, 2019, pp. 137-143

ISSN: 0210-1602

## Bibliografía reciente de y sobre George Santayana

### OBRAS DE SANTAYANA

*Che Cos'è l'Estetica*. Edición de Giuseppe Patella. Colección Minima. Mimesis, Roma, 2019, 52pp.

El profesor Patella publica el famoso artículo “What is Aesthetic?” (1904), cuya traducción italiana, de su misma mano, había aparecido como apéndice de su libro *Belleza, Arte e Vita. L'estetica mediterránea di George Santayana* (2001). En este artículo Santayana sintetiza su visión de la estética, que había encontrado una amplia exposición en su juvenil *The Sense of Beauty* (1896), y que vería su desarrollo en *Reason in Art* (1906). El libro incluye una introducción que delinea el perfil intelectual de Santayana y un apéndice donde se sitúa e interpreta el artículo en el conjunto de la obra santayanaiana.

### OBRAS SOBRE SANTAYANA

Katarzyna Kreplewska, *Life as Insinuation. George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self*. State University of New York Press, Nueva York, 2019, 288 pp.

La autora ofrece un completo análisis en este libro de la concepción santayanaiana del yo, en el contexto de su más amplia filosofía de la vida. Santayana es visto así como autor de una filosofía del drama

bastante provocativa, en la que la vida humana se representa. La autora muestra que el pensamiento de Santayana aborda el dinamismo del yo humano en ese contexto y la posibilidad de mantener la integridad del yo mientras se adapta a las limitaciones de una vida finita. Al centrarse en ciertos aspectos del pensamiento del autor madrileño tales como su concepción de los aspectos trágicos de la *existencia* y el papel que juega en su antropología filosófica y en sus interpretaciones culturales su doctrina del espíritu, *Life as Insinuation* establece un fructífero diálogo deliberativo entre el pensamiento de Santayana y el de otros pensadores, como Heidegger, Bergson y Nietzsche. Compartiendo el horizonte santayaniano, el presente libro procura construir puentes entre la reflexión teórica y la vida práctica con vistas a la posibilidad de una vida buena.

#### REVISTAS Y ARTÍCULOS EN LIBROS

«Santayana, al fin, en un contexto europeo», artículo de Daniel Moreno, *Análisis. Revista de Investigación Filosófica*, vol. 6, n.º 1, (2019), pp. 91-97.

Es reseña del libro de Katarzyna Krempleska, *Life as Insinuation. George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self* (2019). Se destaca la valentía de la profesora polaca al escribir, en inglés, una monografía relacionando por vez primera a Santayana con su contexto filosófico europeo y publicado por la Universidad del Estado de Nueva York. Todo un ejemplo de diálogo transatlántico.

«Santayana, rescatado», artículo de Daniel Moreno, *Revista de Libros*, Discusión, 29 de mayo 2019. Edición digital.

El artículo parte de los libros de Ignacio Gómez de Liaño y de John Gray, *Democracia, Islam, Nacionalismo* (2018) y *Siete tipos de ateísmo* (2018), respectivamente, para destacar que ambos autores rescatan a Santayana en partes fundamentales de sus obras. De ahí que

convierta ese hecho en un síntoma del carácter ya clásico que Santayana va adquiriendo de forma discreta y sosegada, pero constante. Se propone además la oportunidad de establecer un diálogo entre ambos autores aprovechando la circunstancia de que el mismo Santayana constituye un excelente lugar filosófico y cultural para el diálogo.

«Santayana, un modo de morir», artículo de Daniel Moreno, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 827, 2019, pp. 108-113.

Con ocasión de la publicación de *El panteón de los españoles en Roma*, en una estupenda edición trilingüe de Eduardo Delgado Orusco, el artículo recupera el testimonio que Daniel Cory publicó en su libro *Santayana: The Later Years. A Portrait with Letters* (1963) sobre el modo de morir de Santayana, que fue tan coherente con su filosofía como su forma de vivir. En ese sentido Santayana enlaza con Sócrates o Séneca, otras eses ya clásicas. El artículo, además, recuerda el acto institucional que tuvo lugar, organizado por la embajada de España ante la Santa Sede a iniciativa del Instituto Cervantes de Roma con la colaboración de la obra pía Establecimientos Españoles en Roma, el 26 de septiembre de 2016. En él se leyó «El testamento del poeta», en esta traducción de Daniel Moreno: «Devuelvo a la tierra cuanto la tierra me dio, / todo como simiente, nada a la tumba. / Apagada está la vela, acabada la vigilia del espíritu; / adonde fueron los ojos no le ha de seguir lo visto. / Sólo os dejo el sonido de tantas palabras, / que acaso se oigan en ecos caricaturescos. / Al cielo le canté. El exilio me hizo libre, / de mundo en mundo me llevó, de todos los mundos. / Respetado por la Furias, pues benignas fueron las Parcas, / recorrí los adornados claustros de la mente; / toda época mi presente, todo lugar mi sitio, / ni miedo, ni esperanza, ni envidia mostró mi rostro. / Soplara la moda que soplara, mía hice la verdad de los antiguos, / y la amistad madurada en el rubor del vino, / y la sonrisa divina, de cuyo alado movimiento / se desprenden átomos de luz y lágrimas por las cosas mortales. / A las trémulas armonías del campo y la nube, / de la carne y el espíritu

consagré mi culto. / Que la forma, que la música, que el omnivivificante aire / doten de belleza mi imperfecta oración».

«George Santayana, un ateo que amaba la religión», en *Siete tipos de ateísmo*, de John Gray, traducción de Albino Santos Mosquera, Sexto Piso, México y Madrid, 2018, pp. 169-179.

El último libro de John Gray, *Seven Types of Atheism* (2018), rápidamente traducido al español, incluye a Santayana dentro del sexto tipo de ateísmo, el ateísmo sin progreso, junto a Joseph Conrad. Es más, se puede decir que Santayana es el autor más influyente en este libro del profesor Gray. De hecho, afirma que «rechazo las cinco primeras variedades [del ateísmo] y me inclino por las dos últimas, que son las de aquellos ateísmos encantados de vivir en un mundo tal cual es, sin dioses o con un Dios innombrable» (p. 18); y precisamente en las dos últimas variedades de ateísmo, se encuentra Santayana en la sexta, y en la séptima incluye dos pensadores decididamente relacionados con él, Schopenhauer y Spinoza; además, acepta la lectura de Spinoza que Santayana dio a conocer en su famoso texto «Religión última». Hay que añadir que, puesto que gran parte del libro está compuesto por autores anglosajones, no podía faltar Bertrand Russell, en cuya exposición Gray recuerda también la decisiva influencia que tuvo en Russell la reseña santayaniana de sus *Ensayos filosóficos*. Se puede decir por tanto que Santayana sobrevuela el último libro de Gray. Una pena que no haga referencia a *La idea de Cristo en los evangelios*, algo que sí hace Gómez de Liaño, a quien acaso debiera leer, dado que ambos comparten muchos presupuestos.

«La clave gnóstica del puritano» y «La clave poética del cristianismo», en *Democracia, Islam y Nacionalismo*, de Ignacio Gómez de Liaño, Ediciones Deliberar, Madrid, 2018, pp. 281-303 y 305-324.

En el contexto del ambicioso proyecto interpretativo sobre las distintas religiones políticas que Ignacio Gómez de Liaño lleva a

cabo en este libro, se recuperan dos textos sobre Santayana publicados por él con anterioridad, y ahora completados con sendos párrafos finales que los enlazan al conjunto de la obra. En el primero de ellos, Gómez de Liaño da a conocer su lectura de *El último puritano* como ejemplo del planteamiento gnóstico llevado a sus últimas consecuencias y tan presente en el puritanismo calvinista de Estados Unidos; el texto original fue publicado en *Limbo*, en el número 33, 2013, pp. 61-79, con el título «La clave del puritano». En el segundo ensayo, Gómez de Liaño se centra en *La idea de Cristo en los evangelios* y, en general, en la lectura poética que Santayana hace del cristianismo; esta le permite a Santayana escapar de los dilemas de la interpretación literal protestante, tan alejada de la tradición católica, y centrarse en la experiencia de la autotranscendencia; el texto original fue publicado en *Archipiélago*, n.º 70, 2006, pp. 41-59, con el título «El cristianismo poético de Santayana».

«Notas sobre la presencia de George Santayana en *El arte como experiencia*, de Dewey», de Daniel Moreno, en *John Dewey: una estética de este mundo*, editado por Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna, Zaragoza, PUZ, 2018, pp. 147-167.

El ensayo tiene dos partes; en la primera aborda la influencia de Santayana en el deweyano *El arte como experiencia* (1934) y en la segunda, presentada como apéndice, se contextualizan las citas expresas de Dewey a Santayana en su libro. Se establece que es realmente llamativa la casi total ausencia de referencias a Santayana cuando se aborda desde el pragmatismo la teoría estético-artística de Dewey y que basta leer *El sentido de la belleza* y *La razón en el arte* después de haber leído *El arte como experiencia*, o al revés, para darse cuenta de que la presencia de Santayana en Dewey va mucho más allá de lo que indican las citas expresas que se recogen en el apéndice. Moreno habla también de la bifurcación en el naturalismo para destacar la diferencia de fondo entre Dewey, idealista, y Santayana, materialista.

*Overheard in Seville*. Bulletin of the Santayana Society, n.º 36, 2018.

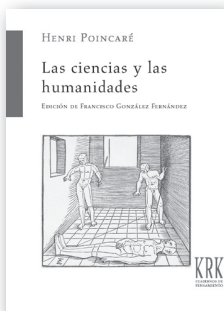
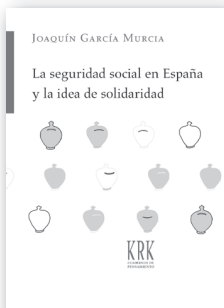
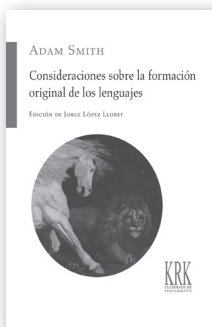
Los artículos publicados en esta ocasión son, además de las secciones habituales: «Santayana 75, 100 and 125 Years Ago», de Herman Saatkamp, Charles Padrón y Richard M. Rubin; «Ideal Sympath? The Unlikely Friendship of George Santayana and Frank, 2<sup>nd</sup> Earl Russell», de Ruth Derham (Swindon, Wiltshire, Reino Unido); «Santayana on Propositions», de Richard K. Atkins (Boston College); «Levels of Animal Life: George Santayana and a Purely Naturalistic Model of Supervenience», de Veronica Mueller (Nueva York); «Generated Spirit and Propositional Truth: Comments on Mueller and Atkins», de Glenn Tiller (Texas A&M-Corpus Christi); «Santayana on the Holocaust and the Nazis», de Richard Rubin, Herman Saatkamp, Chris Skowronski; Matt Flamm, y Daniel Pinkas; «Santayana, Judaism, and the Jews», de Daniel Pinkas (HEAD-Geneva); «Santayana: Culture and Creativity», de Herman Saatkamp (Institute for American Thought, IUPUI); «Character and Philosophic Creativity-the Example of Santayana», de Richard Rubin; «Liberating Spirit from Santayana's Spectatorial Spirituality», de Drew Chastain (Loyola University New Orleans); «Reason's Monstrous Origins. Review of *The Life of Reason in an Age of Terrorism*», de Phillip L. Beard (Auburn University).

«Un Sócrates en pijama: por qué Madrid le debe una calle a George Santayana» de Jorge Freire, *El español* [Diario digital]. 26 de febrero de 2016.

Periodística presentación de la vida y la obra de Santayana, a partir fundamentalmente de *Personas y lugares*, en la que Freire presenta a Santayana como «un exponente ejemplar de la “tercera España”» dado que «no perteneció a escuelas ni partidos ni frecuentó camarillas; no se dejó envanecer por honores y pompas ni buscó ganarse el favor de la intelectualidad. Quizá por ello desagradaba tan profundamente a las dos Españas: la de cerrado y sacristía nunca perdonó

el liberalismo de sus costumbres; la de la rabia y de la idea no dejó de afearle su desapego político», al tiempo que propone: «Ahora que el Ayuntamiento de Madrid busca renovar su callejero, bien podría acordarse de este ilustre matritense».

Información sobre la bibliografía reciente de y sobre Santayana a partir de 2006 puede encontrarse en <http://internationalconferenceon-santayana.blogspot.com.es/>.



EDICIONES  
**KRK**

PEDIDOS  
[correo@krkediciones.com](mailto:correo@krkediciones.com)  
[www.krkediciones.com](http://www.krkediciones.com)