

George Santayana (*Scepticism and Animal Faith*, 1923) y Edmund Husserl (*Cartesianische Meditationen*, 1929) como lectores de Descartes

Daniel Moreno Moreno. IES Miguel Servet de Zaragoza (España)

Recibido 21/04/2024

Resumen

Aunque los caminos filosóficos de George Santayana y de Edmund Husserl transcurrieron por distintos recorridos, resulta sorprendente el momento en que, tras los pasos del escepticismo cartesiano en busca de la evidencia, ambos parecen encontrarse en torno al descubrimiento de la esencia. En este artículo se comparan las dos obras donde se establece ese diálogo durante los años veinte del pasado siglo: *Scepticism and Animal Faith*, de Santayana, y *Cartesianische Meditationen*, de Husserl.

Palabras clave: esencia, fenomenología, trascendentalismo, materialismo, escepticismo.

Abstract

G. Santayana (*Scepticism and Animal Faith*, 1923) and E. Husserl (*Cartesianische Meditationen*, 1929), Readers of Descartes

Although the philosophical paths of George Santayana and Edmund Husserl went through different paths, it is surprising the moment when, after the footsteps of Cartesian skepticism in search of evidence, both seem to meet around the discovery of the essence. This article compares the two works where this dialogue was established during the twenties of the last century: Santayana's *Scepticism and Animal Faith*, and Husserl's *Cartesianische Meditationen*.

Key words: Essence, Phenomenology, Transcendentalism, Materialism, Skepticism.

George Santayana (*Scepticism and Animal Faith*, 1923) y Edmund Husserl (*Cartesianische Meditationen*, 1929) como lectores de Descartes¹

Daniel Moreno Moreno. IES Miguel Servet de Zaragoza (España)

Recibido 21/04/2024

§ 1. Santayana y la fenomenología

Mucho se ha escrito sobre la relación de Jorge/George Santayana con los pragmatistas, y con la filosofía norteamericana en general, y sobre la más que discreta relación de Santayana con la filosofía española. Ambas relaciones ponen de manifiesto un hecho que, en sí mismo, es reseñable porque pocos filósofos comparten con Santayana el honor de ocupar un lugar destacado en dos historias de la filosofía, en este caso la norteamericana y la española². Este artículo, sin embargo, se inscribe en una corriente interpretativa que hasta ahora no ha sido del todo explorada: la relación de Santayana con la filosofía europea, en particular con la fenomenología. Resulta llamativo que Santayana, formado filosóficamente no solo en el Harvard de William James y de Josiah Royce, sino en la Alemania del neokantismo, dedicara importantes estudios a Bertrand Russell y a Henri Bergson, entre sus contemporáneos europeos, y unos importantes comentarios al Edmund Husserl de las *Ideen zu einer reinen*

237

eikasía
N.º 124
Nov.-dic.
2024

¹ El artículo es la traducción realizada por el autor de la versión original de: Daniel Moreno Moreno «G. Santayana (*Scepticism and Animal Faith*, 1923) and E. Husserl (*Cartesianische Meditationen*, 1929), Readers of R. Descartes», incluido en *The Palgrave Companion to George Santayana's Scepticism and Animal Faith*, (Martin A. Colemany y Glenn Tiller, eds.). Palgrave Macmillan, 2024, pp. 325-339.

² Max H. Fisch incluyó a Santayana en su *Classic American Philosophers: Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey, Whitehead* (1951), y Alfonso López Quintás lo incluyó en su *Filosofía española contemporánea* (1970). A estos pioneros los siguieron John J. Stuhr, quien incluyó a Santayana junto a Charles S. Peirce, William James, Josiah Royce, John Dewey, and Herbert Mead en su *Classical American Philosophy: Essential Readings and Interpretative Essays* (1987), y José Luis Abellán, quien incluyó a Santayana en su monumental *Historia crítica del pensamiento español* (1989). Más recientemente, el profesor Manuel Garrido, le reservó un puesto de honor en *El legado filosófico y científico del siglo XX* (2007) y en *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX* (2009).

Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913), pero que esos acercamientos no hayan merecido toda la atención necesaria³.

De hecho, en la bibliografía secundaria se destaca la coincidencia entre Santayana y Husserl o, mejor, entre Santayana y la fenomenología en general, tanto respecto al método como respecto a las esencias. José Beltrán Llavador abrió el camino señalando, en la primera monografía omniabarcante en español, *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana*, los textos fundamentales de la relación entre Santayana y Husserl, y estableciendo que Santayana realizó «una operación de traducción, de manera que los términos utilizados para elaborar un constructo determinado son trasladados a otro tipo de arquitectura conceptual para comprobar la solidez de su estructura» (Beltrán Llavador, 2002: 48)⁴.

Edward W. Lovely, en el apartado «Evidence of a Phenomenological Approach» del capítulo tercero de su libro *George Santayana's Philosophy of Religion: his Roman Catholic Influences and Phenomenology*, recoge las referencias a la relación de Santayana con la fenomenología tanto en la bibliografía secundaria santayaniana como en las historias de la fenomenología, en especial en el libro de H. Spigelberg *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (1960) (Lovely, 2012: 92-97). De hecho, el propio Lovely reconoce que su libro inaugura un camino interpretativo que necesita mayor desarrollo (Lovely, 2012: xvi). Él mismo detecta un aire de familia entre Santayana y la fenomenología respecto a la intuición de esencias, respecto al radical escepticismo preliminar y cierto enfoque descriptivo, aunque considera que el idealismo trascendental husserliano se distancia del realismo, naturalismo o materialismo de Santayana (Lovely, 2012: 102-104, 111-112). Tras comparar la «Psicología literaria» de Santayana y las ideas de Husserl sobre la intersubjetividad y sobre la experiencia del otro, concluye que:

El proyecto filosófico maduro completo de Santayana puede considerarse una fenomenología poco estructurada, más concretamente, una fenomenología del espíritu. Amplio término categorial que se puede considerar apropiado si consideramos que *Realms of Being* no es, en su centro, una psicología descriptiva sino la descripción del conflicto en el espíritu humano entre hecho e ilusión,

³ Cf. «La filosofía de M. Henri Bergson» y «La filosofía de Mr. Bertrand Russell» (Santayana, 2020: 209-287); «*Postscript*» (Santayana, 1942: 171-174).

⁴ Véase también Beltrán Llavador (2002: 178-180).

intuición y aprehensión absoluta y el trabajo de la imaginación vs. la verdad de la naturaleza.
[Lovely, 2012: 123-124]

El reciente libro de Katarzyna Kremplewska *Life as Insinuation. George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self* ha abierto un nuevo enfoque en este asunto. La profesora Kremplewska compara el papel del *yo* como agente, como centro de poder, de decisiones y de voluntad tanto en Santayana como en Husserl, y considera que el *ego* trascendental husserliano, en tanto que lógico-ontológico, está más cerca de una concepción fuerte del yo que la interpretación de Santayana, que es materialista, psicologista y, por ende, más frágil. Kremplewska reconoce, con todo, que Santayana nunca renuncia del todo al importante papel del yo, como psique y como espíritu, tal como hacen otros materialistas (Kremplewska, 2019: 13-16, 37-38). En efecto, el materialismo reductivo, al descubrir que la mente no es más que el cerebro, considera que la mente pierde relevancia teórica. Nada más lejos, efectivamente, de los planteamientos de Santayana.

§ 2. Paralelismos entre Santayana y Husserl

Gracias a la edición crítica de las cartas de Santayana podemos establecer el momento exacto en que Santayana comenzó a leer las *Ideas*⁵ husserlianas, en su segunda edición de 1922. En carta del 17 de marzo de 1927, le escribe a su amigo y filósofo Charles A. Strong diciéndole que, una vez reescrito su *The Realm of Essence*, piensa añadirle un apéndice dedicado a los pensadores que recientemente han escrito también sobre la esencia: R. Guénon, A. N. Whitehead y E. Husserl. De Husserl afirma que «coincide asombrosamente con mis planteamientos, aunque desde el punto de vista psicológico» (Santayana, 2002: 323). Y en carta del 12 de abril del mismo año apunta ya su principal punto de contacto con él: «Cuando se pone entre paréntesis una entidad, ya no se ve en sus relaciones externas sino como un cuadro enmarcado, esto es, como una esencia» (Santayana, 2002: 327).

⁵ En el artículo se hará uso de las siguientes abreviaturas: *MC* (*Meditaciones cartesianas*), y *EFA* (*Escepticismo y fe animal*); y de la siguiente abreviación: *Ideas* (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*).

En efecto, Husserl, en sus *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, esto es, en su presentación del método fenomenológico —método que marcó una época— y de la fenomenología como sistema —sistema anunciado en este libro pero que nunca vio la luz—, define la *fenomenología*, literalmente, como ciencia de las esencias: *phainomenon*, lo manifestado, *logos*, saber; por lo tanto *fenomenología* significa literalmente ciencia o saber sobre lo manifestado en tanto que manifestado, esto es, sobre las esencias. Porque, igual que Santayana, Husserl entiende *esencia* no en el sentido de la sustancia segunda aristotélica —*x* es la esencia de *y*—, sino el sentido platónico de *eidos*, el aspecto, lo visto. Santayana, de hecho, antes de incluir en su «*Postscript*» de 1927 las citas de Husserl sobre la esencia, aporta su propia definición de esencia: «una esencia, lejos de ser abstraída de una cosa, es esa cosa en su conjunto tal como pueda darse directamente o ser espiritualmente contemplada» (Santayana, 1927: 173).

De modo que tanto Husserl como Santayana están de acuerdo en destacar la naturaleza no material y no corruptible de las esencias, en contraposición a la naturaleza material y cambiante de los objetos que componen el mundo entorno. También detecta Santayana, tras leer *Ideas*, el paralelismo entre la *epojé* husserliana y la suspensión de la fe animal de la que él había hablado en su *Scepticism and Animal Faith* (1923):

Todo el énfasis recae sobre la palabra *puro*; los objetos, con el fin de entrar en el ámbito de esa fenomenología, han de ser *purificados* por completo. Purificación que consiste en reducir el objeto a su carácter evidente e intrínseco, sin considerar ninguna cuestión acerca de su existencia o no existencia, ni sobre si lugar está en la naturaleza o en mi lenguaje; consiste en suspender la fe animal y, en su lugar, vivir contemplativamente, en la total intuición de alguna esencia. [Santayana, 1927: 172-173]

Hasta aquí las coincidencias entre ambos autores. Santayana, con todo, le hace a Husserl dos objeciones en su «*Postscript*» —injustas, como veremos más adelante—: 1) atribuirle un excesivo interés por destacar el papel cognoscitivo de las esencias, dejando a un lado las esencias meramente *posibles*; y 2) suponer que la intuición alcanza a todas las esencias. Además, al entender el idealismo trascendental husserliano como una variación del idealismo *à la Berkeley* —interpretación que tiene otros muchos

seguidores, pero que Husserl rechazó expresamente⁶—, Santayana supone que la mente quedaría, según Husserl, aislada dentro de sí misma dado que Husserl habría negado entidad ontológica a la realidad exterior. Husserl, por tanto, no podría, según Santayana, hacer la pregunta propia de todo naturalista: «buscar la génesis y el significado de la experiencia inmediata en el mundo animal y material, donde un trascendentalismo malicioso, el que aísla la mente en la mente, no puede buscarlas si es consistente» (Santayana, 1927: 174). Santayana, como naturalista, sí que hace esa pregunta y la responde desde su particular materialismo, pero la pregunta de Husserl era otra: él no busca la génesis de lo inmediato en el mundo material, sino los presupuestos aprióricos de toda experiencia inmediata. Husserl no es naturalista sino trascendentalista.

Saber que el cruce de los caminos filosóficos de Santayana y de Husserl no se produjo efectivamente hasta la primavera de 1927 hace resaltar aún más el asombroso paralelismo de parte de sus respectivos recorridos intelectuales previos. En efecto, nacido Edmund Husserl en 1859 en la ciudad morava de Prossnitz, formado en el aristotelismo de Franz Brentano, su formación como matemático y como lógico lo acercó a Platón y lo situó en el extrarradio de la filosofía moderna. Nacido Jorge Santayana en 1863 en Madrid y formado en el pragmatismo de W. James, eligió, como alternativa al pensamiento filosófico de su época, a los griegos, a Aristóteles especialmente, omnipresente en su sistema filosófico de juventud, *The Life of Reason* (1905-1906); y, como poeta, mostró siempre una afinidad natural hacia Platón. Contemporáneos tanto Husserl como Santayana del dominio cultural del positivismo, ambos se mostraron como críticos internos, en cierto modo, como positivistas más auténticos, dado que abordaban campos que el positivismo cientifista dejaba, demasiado alegremente, a un lado.

Sin embargo, Husserl y Santayana venían de tradiciones filosóficas distintas, el kantismo y el naturalismo pragmatista, respectivamente, por lo que sus caminos, tras cierta confluencia en torno a la esencia y al modo de llegar a ella, volvieron a separarse,

⁶ «A quien en vista de nuestras discusiones objete que esto significaría convertir todo mundo en ilusión subjetiva y echarse en los brazos de un “idealismo berkeleyano”, sólo podemos replicarle que no ha captado el sentido de estas discusiones. Al ser irrecusable del mundo, como el todo de las realidades, nada se le ha quitado, como tampoco se le quita al ser geométrico irrecusable del cuadrado porque se niegue que es redondo (lo que en este caso es, sin duda, una llana obviedad)» (Husserl, 2013: 205).

como veremos más adelante: hacia un husserlismo como fenomenología inacabada *sui generis* y hacia un santayanismo como materialismo platónico. Y lo curioso es que ambos pensadores carecen de seguidores filosóficos estrictos. Husserl, porque sus numerosos seguidores brillaron con luz propia al distanciarse del maestro. Santayana, porque sus seguidores son más que filósofos de primer nivel, «embajadores» de Santayana, por utilizar el calificativo que Matthew Flamm aplica a Herman Saatkamp Jr., uno de los santayanianos actuales más relevantes (cf. Flamm, 2021).

Como ejemplo del paralelismo coyuntural entre Husserl y Santayana, me gustaría destacar una coincidencia entre ambos pensadores, que no es nada trivial. Santayana y Husserl fueron muy conscientes del gran problema de la filosofía en su época, especialmente desde que se había convertido en una disciplina académica separada del resto del saber a modo de defensa frente al auge positivista. Dado que el positivismo había convertido en ciencias gran parte de las cuestiones que, desde Grecia, se incluían en el amplio campo de la filosofía, entendida como sabiduría total —o, en la terminología utilizada por Descartes, la filosofía como *mathesis universalis*—, las cuestiones ontológicas, gnoseológicas, éticas, lógicas y estéticas se convirtieron a su vez en una disciplina académica *sui generis*, la filosofía en sentido reducido. Nuevo sentido que había que aclarar al gran público. Eso explica la eclosión, desde hace cien años hasta nuestros días, de un nuevo nicho editorial: los libros titulados «¿Qué es filosofía», libros, que, por cierto, parecen describir disciplinas diferentes en cada caso. Se acentuó así el problema que venía de antiguo: la mutua incomprendibilidad de las distintas filosofías.

No exento de ironía, Husserl, aludiendo a la moda de los congresos de filosofía, se pregunta en sus *Cartesianische Meditationen*: «¿Cómo sería posible un genuino estudio y una genuina colaboración donde hay tantos filósofos y casi otras tantas filosofías? Es verdad que todavía tenemos congresos filosóficos. Los filósofos se reúnen, pero, lamentablemente, no las filosofías» (MC, 8). Santayana, por su parte, estaba considerando, en mayo de 1908, asistir al Tercer Congreso Internacional que se iba a celebrar del 31 de agosto al 5 de septiembre en Heidelberg⁷. Finalmente Santayana no

⁷ Al congreso asistieron trescientos filósofos, entre ellos: W. Windelband, J. Royce, Xavier Léon, B. Croce, É. Boutroux, H. Münsterberg; el país más representado fue Alemania y los temas más relevantes fueron lógica, epistemología, historia de la filosofía, ética y política; estética y filosofía de la religión los menos (cf. Fullerton, 1908). Compárese con los congresos mundiales actuales.

acudió porque, como le escribe a su amigo Albert von Westenholz, desde Ávila, el 8 de agosto:

En mis conversaciones con los filósofos, especialmente con [Charles A.] Strong, he visto que mi proyecto de ir al Congreso de Heidelberg es raro y tonto. Apenas puedo entender cómo llegué a planteármelo en serio. Sería añadir uno más a una reunión de humanos muy ingratos hablando con objetivos encontrados y sobre temas en los que, en su mayor parte, son tan ignorantes como el resto del mundo. [Santayana, 2021a: 232]

Comparando las fechas, se comprueba que Santayana y Husserl podrían haber coincidido perfectamente en congreso de Heidelberg. Pero no lo hicieron.

Ante esa mutua incomprendibilidad de las filosofías, es sabido que Husserl, inspirado en Descartes, propuso una ciencia estricta de fundamentación absoluta, la fenomenología, que habría de ser aceptada por todos. Santayana, por el contrario, aceptando que todos los sistemas filosóficos son elaboraciones individuales, que tratan el conocimiento meramente parcial como si fuese completo, descarta expresamente la opción, tan cara a Husserl: «lograr una síntesis comprensiva, una especulación tan equitativamente inspirada y tan ampliamente fundada que describiera el sistema o la mezcolanza de las cosas conocidas sin retorcer ninguna» (Santayana, 2020: 313), y prefiere algo más modesto: elegir la sinceridad frente a la búsqueda de la omnisciencia y confesar, «confesar que un sistema de filosofía es una obra de arte personal que dota de unidad aparente a cierta perspectiva casual del laberinto cósmico» (Santayana, 2020: 314). Como se ve, Husserl y Santayana coinciden en el diagnóstico de la enfermedad de la filosofía, pero discrepan en el remedio a aplicar. Y es sabido que el tratamiento husserliano no fue eficaz. En efecto, su fenomenología no se convirtió en la deseada *ciencia estricta* sino que dio origen a multitud de enfoques fenomenológicos, todo un «movimiento», por aludir al título del libro de Spigelberg ya citado. Santayana, sin embargo, sí que logró su objetivo, seguramente porque era mucho más modesto: completar *su* sistema filosófico y proponerlo como una opción entre tantas: fue posiblemente el sistema filosófico más omnicomprensivo del siglo XX, el compuesto por *Realms of Being* (1927-1942), *The Idea of Christ in the Gospels* (1946) y *Dominations and Powers* (1951). Es decir, una filosofía que abordaba la esencia, la materia, la verdad y la vida espiritual; además de incluir una filosofía de la religión,

en especial, del catolicismo; y que no se arrojó ante las espinosas cuestiones de la libertad, la sociedad y el gobierno.

§ 3. Husserl y Santayana ante Descartes

Con todo, el paralelismo más relevante entre Santayana y Husserl lo constituye el común proyecto de volver a leer a Descartes para salvar el callejón sin salida al que había llegado el cartesianismo, una vez transformado en las distintas corrientes del idealismo. En efecto, aunque Descartes, como científico que fue, estuvo muy lejos de quedar atrapado en su escepticismo metodológico (cf. Moreno, 2017), sí que es cierto que situó la teoría del conocimiento en lugar preferente respecto a la ontología, que indujo a los filósofos a considerar el conocimiento como conocimiento de ideas y a considerar que la realidad en sí misma era incognoscible. Pues bien, tanto Santayana como Husserl, caminando sobre los pasos del propio Descartes, mostraron que esa conclusión estaba muy lejos de ser evidente. A ese asunto dedicó Santayana su libro *Scepticism and Animal Faith* publicado en 1923, y ese fue el *leit-motiv* de las conferencias que Husserl dio, en alemán, en la Universidad de la Sorbona en febrero de 1929, tituladas *Cartesianische Meditationen*; cuatro meditaciones⁸ «cartesianas» donde Husserl abordó el ambicioso programa de resumir —y reformular⁹, como era inevitable en él— el método y la ciencia fenomenológicos dados a conocer en sus *Ideas*. Ambas obras, por cierto, se presentan como «introducciones», «a un Sistema de Filosofía», la de Santayana, y «a la Fenomenología», la de Husserl. Veremos que, aquí, de nuevo, el diagnóstico de los problemas filosóficos es similar, pero que los

⁸ Estas cuatro meditaciones no fueron publicadas hasta 1931, en traducción francesa, *Méditations cartésiennes*. Para esa edición, se añadió la famosa, y extensa, «Quinta meditación», donde Husserl se defiende de la crítica de solipsismo explicando —con razón, a mi juicio— que solamente lectores superficiales podían haber entendido su idealismo trascendental como un idealismo *à la Berkeley*.

⁹ Comparando las *Ideas* husserlianas y sus posteriores *Cartesianische Meditationen*, se aprecian dos reformulaciones: 1) en MC no se define ya la fenomenología como ciencia de las esencias, dado que Husserl utiliza *esencia* en su sentido aristotélico; por eso cobran protagonismo los términos *eidōs* (fenomenología pura eidética, análisis eidético), *cogitationes* y *cogitatum qua cogitatum*. 2) En MC se alude constantemente al *correlato* entre el plano transcendental-eidético y el plano empírico-real tanto en la mente como en el mundo, incluyendo en él al ser humano como entidad psicofísica, social y cultural, nunca puesta en cuestión. De este modo, MC insiste en distanciarse del idealismo *à la Berkeley* al no olvidar nunca el plano empírico-real.

presupuestos de ambos filósofos y las consecuencias que extrae cada uno son dispares, como dispares fueron sus recorridos filosóficos posteriores.

Aunque, según Santayana, «un filósofo no tiene más remedio que seguir la máxima de los poetas épicos y zambullirse *in media res*» (EFA, 15), está dispuesto a seguir el camino del escepticismo hacia la evidencia inaugurado por Descartes y propone el ejercicio intelectual de llevar «el escepticismo tan lejos como me sea lógicamente posible y me propondré limpiar mi mente de ilusión, incluso al precio del suicidio intelectual» (EFA, 25). También Husserl, quien había propuesto «volver a las cosas mismas» como modo de evitar las paradojas del poscartesianismo, propone: «una extrema supresión concebible de prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma y, en consecuencia, absolutamente autorresponsable» (MC, 9).

Husserl acepta las críticas cartesianas a la experiencia sensible y al ser del mundo en tanto que no son evidentes de modo absoluto. También acepta el *ego* de las *cogitationes* puras, reconociendo que es «filosofar solipsista» (MC, 6) que va «del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental» (MC, 4), aunque el aspecto que más le interesa es el intento cartesiano de encontrar un fundamento a la ciencia: «la idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad y, en última instancia, la de una ciencia universal» (MC, 11). Santayana, por su parte, comienza adoptando el punto de vista prefilosófico y, a partir de ahí, cuestiona distintas creencias, también, muy cartesianamente, por no ser evidentes de modo absoluto: las creencias religiosas, la historia, la ciencia inductiva, el tiempo y el solipsismo romántico —«en el que el yo que inventa al universo es una persona moral dotada de memoria y vanidad» (EFA, 30)—. Alcanza así el *solipsismo del momento presente*, donde «todos los heroicos esfuerzos se concentran en no afirmar y no implicar nada, sino tomar nota simplemente de lo que se encuentra» (EFA, 32). En ese solipsismo del momento presente no hay, por tanto, si buscamos una evidencia total, ni tiempo, ni dudas, ni angustia, ni yo; un estado tal de concentración es, en realidad, imposible de lograr totalmente, más allá de la *sensación* de alcanzarlo unos segundos, por más que nos puedan parecer eternos.

El cartesiano «*ego cogito, ego sum*» es analizado por Santayana con fino bisturí, llevando a Descartes varios pasos más allá de donde el propio Descartes dio por finalizado su escepticismo. El escepticismo último santayaniano *excluye* la afirmación de cualquier yo miembro de la humanidad existente en el mundo; *excluye* también la relación sujeto-objeto, dado que ante la duda lo único indubitable en lo pensado es lo pensado mismo, individual, absolutamente incondicionado e infundado; bajo la pretendida *necesidad* analítico-lógica de la relación *cogito-cogitationes*, Santayana descubre el eco de una necesidad biológica: el cuerpo organizado capaz de recibir estímulos y los estímulos necesarios para toda experiencia. Acusa, así, al trascendentalismo de «adjudicar estatus metafísico y necesidad lógica a un mero hecho material» (EFA, 42). Husserl, por su parte, acepta el principio del trascendentalismo de limitarse a lo dado en la experiencia: «no puedo formular o admitir como válido ningún juicio que no haya sacado de la evidencia, es decir, de la experiencia en las cuales me son presentes las correspondientes cosas y objetos lógicos en ellos mismos» (MC, 19). Ese principio le obliga a limitarse al *ego cogito* y a no afirmar la existencia del mundo ni de otros yoes ni del pasado, lo cual no implica afirmar que sean nada: «el abstenerse, el dejar en suspenso las tomas de posición no significa que las mismas desaparezcan de su campo de experiencia» (MC, 28). Husserl, por tanto, no se vería obligado, como Santayana presupone, a permanecer en el solipsismo del momento presente. La reducción fenomenológica considera todo como mero fenómeno, no como pura nada, sino como *cogitatum* de un *cogito*.

De modo que la relación *cogito-cogitationes* es, para Husserl, básica e incuestionable, no puede ponerse entre paréntesis. Lo cierto es que también Santayana sostiene que no es posible permanecer en el solipsismo del momento presente porque en seguida aparece el yo que piensa, de modo que la suspensión de la relación sujeto-objeto es insostenible. Así, la posición de ambos filósofos no es tan diferente como podría pensarse. Husserl, con todo, no se vería afectado por la crítica de Santayana porque, para él, reducirse a lo dado-real no implica negar lo existente-real, como presupone Santayana, sino mirarlo desde el lado fenomenológico, cuando «me gano a mí mismo como ego puro con la corriente pura de mis *cogitationes*» (MC, 29). Por eso considero que Santayana aceptaría esta formulación husserliana: la experiencia trascendental de sí mismo «ofrece en cada caso un núcleo de lo que es propiamente experimentado de

modo adecuado: a saber, el presente viviente de sí mismo, el cual se expresa en el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*, mientras que, más allá de ello, solo se extiende un horizonte indeterminadamente general, presuntivo» (MC, 32). A ese *horizonte* pertenecen el pasado, las facultades del yo y todo lo que le es propio al yo, y la percepción externa; pero ese horizonte es *adecuado* no *apodíctico* (MC, 31). La distinción entre adecuación y apodicticidad es precisamente la que Santayana echa en falta en el trascendentalismo *à la Kant*. Husserl está a salvo por tanto de la crítica de Santayana. En este punto, me parece, se pondrían de acuerdo fácilmente.

También se pondrían de acuerdo respecto a la relación del *ego cogito* con el mundo y con el yo natural: estos, según Husserl, no dependen del *ego cogito* en cuanto a su *existencia* —como sostendría un idealista ingenuo— sino en cuanto a su *sentido* y *validez* (MC, 36-37). También Santayana, siguiendo a Demócrito, consideraba que los valores que el ser humano proyecta sobre la realidad, neutra en sí misma, proceden del ser humano, no de la realidad; en su tan citada frase: «estamos condenados a vivir dramáticamente en un mundo que no es dramático» (Santayana, 1942: 463).

En cuanto al tiempo, Santayana, de nuevo, considera que un escéptico coherente tendría que negarlo porque, en principio, se puede dudar de él —«si las cosas solo son tal como la intuición las hace, toda sugerencia de una pasado es falsa» (EFA, 49)—, aunque, en seguida, el tiempo se hace presente, en cuanto el escéptico cambia de tema, dado que el horizonte temporal es inevitable. Aquí Husserl, tampoco se vería afectado por la crítica santayanaiana dado que, aunque lo dado a la conciencia puede considerarse en sí mismo, y, como tal, sería estático, siempre pertenecerá a la corriente de conciencia que es constitutiva del ego trascendental, de la vida de la conciencia: «la forma fundamental de esa síntesis de la conciencia, que posibilita todas las demás síntesis de la conciencia, es la conciencia del tiempo inmanente que todo lo abarca» (MC, 59).

Se alcanza así, siguiendo a Santayana, el escepticismo último. El escéptico considera que la experiencia —lo dado a la intuición o lo manifestado a la conciencia— es lo único que existe con toda evidencia. Santayana considera, sin embargo, que el escéptico es víctima de una ilusión puesto que lo dado, precisamente, es lo que no existe: «la existencia comporta relaciones externas, variables, contingentes y que no pueden descubrirse en un ser dado cuando se toma aisladamente porque no hay nada

que no pueda perder su existencia o cuya existencia no pudiera concebiblemente negarse» (EFA, 57). En realidad lo dado *es* pero no *existe*¹⁰. Es el animal humano que piensa el que le añade la existencia a lo dado, el que convierte a lo dado en la *apariencia* de una sustancia, pero en sí mismo lo dado es todo superficie sin referencia a nada *más allá*. De *toda* existencia, por el contrario se puede dudar, incluso —Santayana va más allá de Descartes (o afina un poco más que Descartes en la expresión)— se puede dudar de la existencia de la intuición de la duda:

[...] la existencia de su propia duda no le está dada al escéptico en ese momento: lo único dado es alguna ambigüedad o contradicción en las imágenes; y si después está seguro de haber dudado, la única evidencia convincente a la que ese hecho puede aspirar reside en la imposibilidad psicológica de que, en cuanto él crea que ha dudado, a la vez no lo creyera. [EFA, 60]

Lo dado, por tanto, pertenece a un ámbito del ser distinto a los hechos; en el ámbito de lo dado todo es obvio, en el ámbito de los hechos cabe la verdad y el error. Algo que también Husserl había destacado en *Ideas*: «la posición, y ante todo la captación intuitiva de esencias, no implica lo más mínimo de posición de existencia individual alguna: las puras verdades esenciales no contienen la menor aserción sobre hechos, por lo que tampoco cabe inferir de ellas solas la más insignificante verdad de hecho» (*Ideas*, 94). Y que Santayana también afirma en *Scepticism and Animal Faith*:

Cualquier movimiento visto no será sino una imagen fija de movimiento. El flujo real y la existencia real tendrán su sitio adecuado y suficiente en mi pensamiento; cuando reflexione sobre mis embelesadas contemplaciones, concebiré y creeré que he estado rumiándolas y pasando de una a otra; pero esos objetos serán únicamente las diversas esencias, las diversas imágenes, o melodías, o historias, cada una siempre ella misma, que mi mente selecciona, o inventa, o reconsidera. [EFA, 152]

Husserl, en *Meditaciones cartesianas*, destaca que la evidencia se alcanza cuando se suspende la actitud natural, actitud que considera lo dado como existente. La *epoché* consiste en cambiar de actitud y adoptar un punto de vista trascendente:

¹⁰ Para los distintos sentidos de la importante palabra *es*, véase Santayana (2021b: 53-61; 129-164).

En la reflexión fenomenológica trascendental abandonamos ese terreno, practicando la *ἐποχή* universal respecto del ser o no-ser del mundo. La experiencia así modificada, o sea, la experiencia trascendental consiste entonces, podemos decir, en el hecho de contemplar el *cogito* ya reducido trascendentalmente y en describirlo, pero sin que nosotros, en cuanto sujetos que reflexionan, co-ejecutemos la posición natural del ser que está contenida en la percepción originariamente llevada a cabo de modo directo (o en cualquier otro *cogito*), posición que el yo había llevado a cabo efectivamente al vivir de modo directo inmerso en el mundo. [MC, 48]

Santayana llama a ese cambio de actitud, o *epojé*, *poner en suspenso la fe animal*, fe que es la que cree en la existencia del mundo entorno y de los hechos que ocurren en él. Pero esa fe puede someterse al escepticismo. Entonces:

Cuando, mediante una difícil suspensión del juicio, he privado a una imagen dada de toda significación sobrevenida, cuando no es tomada ni por la manifestación de una sustancia ni por una idea en una mente ni por un acontecimiento en el mundo sino sencillamente por ese color si es un color o por esa música si es música o por ese rostro si de un rostro se trata, una inmensa certidumbre cognitiva viene a compensarme de tanta abstención cognitiva. Mi escepticismo al fin ha tocado fondo y mi duda ha hallado honroso descanso en lo absolutamente indubitable. Cualquiera sea la esencia que encuentre y anoto, esa esencia y no otra queda establecida ante mí. [EFA, 96]

Y en palabras de Husserl:

Todo depende obviamente de que en esa descripción se observe de modo estricto la absoluta *exención de prejuicios*, satisfaciendo así el principio de la pura evidencia. Eso significa, por tanto, sujeción a los datos puros de la reflexión trascendental, los cuales tienen que ser tomados exactamente tal como se dan de modo puramente intuitivo en la simple evidencia y han de permanecer libres de toda interpretación que vaya más allá de lo puramente visto. [MC, 50]

Tanto Santayana como Husserl descubren así la *esencia*. Y es en torno a la teoría de la esencia donde se da la mayor confluencia filosófica entre ambos pensadores —no total, por supuesto—. La esencia, por cierto, abre todo un ámbito, un *reino* en términos santayanianos. De modo que no es del todo exacta la impresión que Santayana obtuvo al leer *Ideas*: «el hecho de que la experiencia necesite usar términos o esencias no implica que todas las esencias estén presentes en la experiencia. No hay duda de que el campo de la intuición *posible*, la amplitud de espíritu puro, es infinito: no es otro que el reino de la esencia» (Santayana, 1927: 174). Efectivamente, Husserl, en *Meditaciones cartesianas*, afirma: «el *a priori* universal que pertenece a un *ego* trascendental como tal

es una forma esencial que encierra en sí una infinitud de formas, de tipos aprióricos de posibles actualidades y potencialidades de la vida, con los objetos constituibles en ella como realmente existentes» (MC, 99).

§ 4. Santayana y Husserl se separan

Tras ese encuentro, fugaz pero fundamental, los caminos de ambos pensadores divergen. Santayana procura restituir todo lo puesto en duda: el yo, la memoria, la sustancia, la naturaleza y los otros. Si bien todas esas importantes categorías filosóficas quedan rebajadas en su nivel cognoscitivo puesto que ahora son meros objetos de creencia, no de evidencia apodíctica. Husserl, sin embargo, aspira a describir el mapa completo del ámbito de la evidencia descubierto, busca una ciencia que abarque la totalidad de las ciencias, y se esfuerza por elaborar una completa descripción noético-noemática del pensamiento en sentido cartesiano.

En definitiva, puede decirse que Husserl describe el proceso del conocimiento mientras piensa, mientras que Santayana pretende ir eliminando el pensamiento conforme piensa. Husserl llega a descubrir las estructuras que dan consistencia al pensamiento, mientras que Santayana llega a la nada. Santayana, tras ese *via crucis* —toda una experiencia de ascetismo intelectual—, vuelve a la vida cotidiana más humilde y renovado espiritualmente, mientras que Husserl va ganando confianza en sí mismo, en tanto que ego trascendental, conforme elabora el mapa de lo apriórico. En este ámbito encuentra —o cree encontrar— lo que nunca puede fallar en el proceso del conocimiento, el soporte de todo conocimiento, tanto el científico como el de la vida cotidiana.

Santayana aborda el proceso psicológico del conocimiento con un método introspectivo, de autoanálisis, al modo cartesiano; de modo que puede someterse al experimento mental de suponer negado todo lo puesto en duda. De ahí que su enfoque sea existencial, poético y cercano a lo místico. Cuando descubre la esencia, supone que todo lo demás no existe, tampoco la esencia misma, que solamente *es*. Para Husserl, sin embargo, como hemos visto, el *ego* trascendental nunca puede ser puesto en duda, ni siquiera como experimento mental. Santayana compone su *Scepticism and Animal Faith*, en parte, como diálogo crítico respecto el idealismo escéptico de Hume, al que

achaca ser *malicioso* porque confunde el mundo experimentado con el mundo a secas, de modo que cuando Hume niega el primero — el mundo *experimentado*— entiende subrepticamente que también ha negado el segundo —el mundo tal cual—. Por eso, cuando lee *Ideas*, entiende que Husserl es víctima también de ese tipo de idealismo. Nada más lejos de la realidad. En efecto, para Husserl poner entre paréntesis la realidad, tanto la del mundo como la del yo psicológico, no implica en modo alguno afirmar su no-existencia.

Ese matiz es fundamental. Husserl nunca imagina que no existe lo sometido a reducción, tiene siempre presente el paralelismo, el *correlato*, entre los dos lados de la moneda: el empírico-real y el trascendental-real. Ambos son *reales*, el primero al modo de la *res extensa* cartesiana, y el segundo, que sería la *res cogitans* cartesiana, a su vez, con dos niveles, no siempre fáciles de distinguir: el psicológico —tanto el vivencial-personal como el psicológico puro— y el trascendental o apriórico. De hecho, el ámbito que más describió Husserl fue el de las diferentes actividades de la mente, lo noético, y el campo de los objetos a los que se aplican esas actividades, lo noemático, tanto en su efectividad intencional como en sus múltiples horizontes implícitos, co-mentados. Precisamente esos horizontes son los que solían quedar ocultos en los análisis anteriores a la fenomenología husserliana. Lo que Husserl quería evitar era el abordaje meramente psicológico que el positivismo llevaba a cabo de la lógica, la ética y la estética. Fue ese un esfuerzo hercúleo que quedó inacabado —y sobre el que no hay consenso entre sus seguidores—. De hecho, Husserl se consideró a sí mismo siempre un filósofo principiante, por más que fuera un principiante *verdadero*, pero, para llegar a ser filósofo, esto es, *sabio*, necesitaría —es un ejemplo suyo— llegar a la edad de Matusalén (*Ideas*, 488).

Santayana quedaría entonces incluido en el grupo de lectores a los que Husserl criticó por no haber entendido su idealismo trascendental, esto es, las implicaciones del cambio de punto de vista implícito en el ascenso de la subjetividad mundanal a la subjetividad trascendental —«quien desconoce el sentido y el resultado de la reducción fenomenológica trascendental está aún dentro del psicologismo trascendental y confunde la psicología intencional y la fenomenología trascendental, un paralelo que surge gracias a la esencial posibilidad de cambiar de actitud: por ello sucumbe al contrasentido de una filosofía trascendental que sigue estando en el

terreno natural» (MC, 114)¹¹—. En conclusión, Husserl habría calificado a Santayana como un pensador *meramente* naturalista.

Más acertado estuvo Santayana cuando aplicó a Husserl una de sus memorables metáforas. Según Santayana, Husserl hace en *Ideas* como los autores de los mapas cartográficos del siglo XVII: una vez dibujado el territorio correspondiente, los cartógrafos incluyen alrededor del mapa los instrumentos de los que se han servido: el compás, el sextante y el telescopio, e incluso el barco en el que han viajado y algunos de los habitantes de las antípodas (Santayana, 1927: 172). Y lo curioso es que el propio Husserl se considera el geógrafo de «un nuevo continente» (*Ideas*, 482). Es decir, según Santayana, Husserl estaría más ocupado en describir el armazón de la mente que en usarla para conocer. En este sentido, Santayana aplicaría a Husserl sus acervas críticas a Kant porque, *grosso modo*, Husserl pertenecería al trascendentalismo alemán cuando pretende describir lo apriórico del conocimiento como si fuese de validez necesaria y universal, incluso como legislador —«una ciencia apriórica que [...] en lugar de juzgar sobre las efectivas realidades del ser trascendental, lo hace más bien sobre las posibilidades *a priori*, prescribiendo así, al mismo tiempo, reglas *a priori* a esas realidades efectivas» (MC, 41; cursiva añadida)—. Santayana, por el contrario, como lector de Charles Darwin, reconoce que lo que el trascendentalismo considera como lógicamente previo tiene un origen animal, cambiante y contingente. Lejos de ser sonoros y grandilocuentes descubrimientos las grandes frases del trascendentalismo —en este caso de la fenomenología— resultarían ser, según Santayana, meras tautologías. Con otras palabras, una vez aceptadas las particulares definiciones de los términos utilizados, la frase en su conjunto es obvia —demasiado obvia, cabría decir:

Por consiguiente, los principios trascendentales son únicamente principios de perspectiva local, la gramática de la imaginación en este o aquel ser natural empujado a imaginar y que lucha por comprender lo que padece y por expresar su voluntad más profunda. Por tanto, el estudio de la

¹¹ También, en el «Epílogo» a *Ideas* de 1930, se refería Husserl a quienes habían caído en ese mismo error aludiendo a su alumno preferido, pero ya entonces díscolo, Martin Heidegger, y calificándolo de *antropólogo* (Husserl, 2013: 467, 475). En efecto, Heidegger había aplicado, en su también incompleto *Ser y tiempo* (1927), el método fenomenológico a describir las estructuras existenciales de *su* vida como ejemplo de ser humano en el mundo, de su propio espacio-tiempo; mientras que Husserl pretendía describir las estructuras generales de la mente humana, las que hacen que la humanidad en su conjunto sea algo característico en el universo. Husserl aspiraba a una ciencia general, mientras que Heidegger dedicó sus esfuerzos a un saber *meramente* regional —y con fecha de caducidad.

lógica trascendental debería ser uno de los más humanos, sensibles y tentativos; poesía comprensiva nada más, y penetración en el estribillo y en el ritmo de diversos pensamientos. Debería ser la parte más sutil de la psicología literaria. Pero no es ese el trascendentalismo de los trascendentalistas absolutos. Para ellos la gramática del pensamiento es única y *obligatoria*. [EFA, 348; cursiva añadida]

Queda mostrada así la insalvable diferencia en los presupuestos básicos de cada filosofía. De modo que, efectivamente, aunque Edmund Husserl y Jorge/George Santayana hubieran coincidido en el Tercer Congreso Internacional de Filosofía, reunido en Heidelberg, habría ocurrido lo que pronosticaba Husserl: «Los filósofos se reúnen, pero, lamentablemente, no las filosofías» (MC, 8).

Bibliografía

- Beltrán Llavador, J. (2002), *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana*. València, PUV, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans. Segunda edición en 2008.
- Flamm, M. (2021). «Santayana's Ambassador», en *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 41, pp. 131-139, <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8262505>>, [20/03/2024]
- Fullerton, G. (1908), «The Meeting of the Third International Congress of Philosophy, at Heidelberg, August 31 to September 5, 1908», en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 5, n.º 21, oct. 8, pp. 573-577.
- Husserl, Edmund (2018), *Meditaciones cartesianas* (Mario A. Presas, trad.). Madrid, Tecnos [1929]. Primera edición de 1979 en Ediciones Paulinas.
- Husserl, Edmund (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Antonio Ziriñ Quijano, trad.) México, UNAM/FCE [1913]¹².
- Kremplewska, K. (2019), *Life as Insinuation. George Santayana's Hermeneutics of Finite Life and Human Self*. Albany, New York, SUNY Press.
- Lovely, E. W. (2012), *George Santayana's Philosophy of Religion: His Roman Catholic Influences and Phenomenology*. Lanham, MD, Lexington Books.
- Moreno Moreno, Daniel (2017), «Gnoseología cartesiana», en *Laguna. Revista de Filosofía*, n.º 40, pp. 51-68, <<https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/6413>>, [10/03/2024].
- Santayana, George (2021a), *Recently Discovered Letters of George Santayana/Cartas recién descubiertas de George Santayana* (Daniel Pinkas, ed.; José Beltrán, pres. y Daniel Moreno, trad.). València, PUV, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans. Edición bilingüe.
- Santayana, George (2021b), *Ensayos filosóficos* (Daniel Moreno Moreno, ed.). Oviedo, KRK.
- Santayana, George (2020), *Ensayos de historia de la filosofía* (Daniel Moreno Moreno, trad.). Madrid, Tecnos.
- Santayana, George (2011), *Escepticismo y fe animal* (Ángel M. Faerna, trad.). Madrid, Machado Libros [1923].

¹² El libro que Santayana leyó en pp. 75-464. El «Epílogo» (1930) en pp. 465-490.

- Santayana, George (2002), *The Letters of George Santayana. Book Three (1921-1927)* (edited by William G. Holzberger). Cambridge, MA, The MIT Press.
- Santayana, George (1942), *Realms of Being* (with a new Introduction by the author). New York, Charles Scribner's Sons. One-volume edition.
- Santayana, George (1927), *The Realm of Essence. Book First of Realms of Being*. New York, Charles Scribner's Sons.
- Spiegelberg, H. (1960), «Excursus: Santayana's Ultimate Scepticism Compared With Husserl's Phenomenological Reduction», en H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Springer-Science, vol I, pp. 138-139.