



TESIS DOCTORAL

AÑO 2018

TÍTULO DE LA TESIS

Santayana, *Pro domo sua*

**La filosofía del extrañamiento y sus efectos
disolventes sobre la cultura norteamericana.**

NOMBRE Y APELLIDOS DEL AUTOR

José Aguilera Morena

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFIA

NOMBRE Y APELLIDOS DEL DIRECTOR:

D. MANUEL SUANCES MARCOS

INDICE.

Introducción/Objetivos de la tesis.....	6
PERFIL DEL PERSONAJE - UN ESPAÑOL ENTRE BRAHMANES-LA NÉMESIS DEL FILÓSOFO HERMÉTICO- OBJETIVOS Y MÉTODO DE LA TESIS - FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA PARA EL ESTUDIO DEL FENÓMENO SANTAYANA-INTOXICACIÓN CULTURAL-CONSIDERACIONES FINALES.	
<u>PARTE PRIMERA : DECADENCIA E INTOXICACIÓN CULTURAL</u>	
Capítulo I . El enigma de la decadencia	27
LA VISIÓN DEL PROBLEMA DESDE PLATÓN A TOYNBEE- INDETIFICANDO LOS FACTORES CRÍTICOS-CONCLUSIONES.	
Capítulo II. La intoxicación cultural y sus efectos sobre la decadencia	39
GRECIA Y ROMA COMO PARADIGMA - POLIBIO Y CATÓN, CONTRA LA DISOLUCIÓN DE LAS COSTUMBRES -¿POR QUÉ LOS ROMANOS SE ENAMORARON DEL MUNDO GRIEGO?	
<i>FENÓMENOS DE INTOXICACIÓN CULTURAL EN LOS EEUU</i>	
Capítulo III. Vías modernas de intoxicación cultural.	47
LA ATRACCIÓN DE LA VIEJA EUROPA SOBRE LOS NORTEAMERICANOS-	
Capítulo IV. La tradición filosófico-literaria de EEUU a partir de la Guerra Civil..	50
LOS PIONEROS DE LA CONTESTACIÓN -EL NUEVO REALISMO LITERARIO A PARTIR DE LA GUERRA CIVIL-.	
Capítulo V. La conexión germana.....	59
NIETZSCHE Y SUS HEREDEROS-LA SEGUNDA GENERACIÓN: WEBER Y FREUD- LA TERCERA GENERACIÓN: HORKHEIMER, ADORNO, FROMM Y MARCUSE -REPERCUSIONES DE LA ESCUELA DE FRANKFURT-WILHELM REICH VS. ERIC FROMM- LA HERENCIA AMERICANA - EL FACTOR ARTISTICO: CINE Y MÚSICA DE INFLUENCIA ALEMANA-CONCLUSIONES-.	
Capítulo VI .La moda literaria importada de Francia : el Postestructuralismo.....	77
LOS ANTECEDENTES NIETZSCHEANOS DEL POSTESTRUCURALISMO---POSTESCTRUCTURALISMO FRANCÉS VS. ESCUELA DE FRANKFURT-EL FENÓMENO DECONSTRUCTIVISTA-LOS TUMULTUOSOS AÑOS SETENTA-LA DESORIENTACIÓN SOCIAL AMERICANA-POLÍTICAS IDENTITARIAS CONTRA EL REAGANISMO-LA CONTRAOFENSIVA IDEOLÓGICA A LA INFLUENCIA FRANCESA-EL GOLPE DE GRACIA DE ALAN SOKAL-LA INFLUENCIA DEL POSTESTRUCTURALISMO EN NORTEAMÉRICA-¿UN NUEVO PARADIGMA ? -CONCLUSIONES	
Capítulo VII. La invasión latina o las tesis de Huntington.....	97
LA IDENTIDAD NORTEAMERICANA- LOS MEXICANOS: UNA EMIGRACIÓN “DIFERENTE”-LOS PROBLEMAS DE LA ASIMILIACIÓN CULTURAL-LOS INCONVENIENTES DEL BILINGÜISMO-LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS BILATERALES-RESUMEN-	
Capítulo VIII. Los orígenes de la decadencia de la nación norteamericana: construyendo una hipótesis.....	106
EL PROBLEMA DE DATAR LA DECADENCIA-ANÁLISIS HISTÓRICO HEGELIANO Y MARXISTA - SOBRE LA POSIBLE EVITABILIDAD DE LA DECADENCIA NORTEAMERICANA-.	
<u>PARTE SEGUNDA : SANTAYANA, LA ESENCIA DE UN DISIDENTE</u>	
Capítulo IX. Un poeta entre mercantilistas.....	114
SANTAYANA, POETA Y FILOSOFO-SUS PRIMEROS POEMAS-PRIMER LIBRO DE POEMAS: LA DERIVA NATURALISTA-SEGUNDA SERIE DE SONETOS: RECUPERANDO LA FE PERDIDA-EL POETA EXPATRIADO QUE NO SE OLVIDA DE ESPAÑA-UN POETA BRILLANTE PERO DISCUTIDO-	

SEGUNDA PARTE: SANTAYANA, CRÍTICO LITERARIO - CRÍTICA FILOSÓFICA-LOS POETAS BÁRBAROS-INTERPRETACIONES DE POESÍA Y RELIGIÓN-CONCLUSIONES.

Capítulo X. Materialista en un entorno idealista..... 146

INTRODUCCIÓN-FE ANIMAL, UN CONCEPTO CLAVE - CREENCIA EN LA SUSTANCIA - EL REINO DE LA MATERIA, COMO MATRIZ Y ORIGEN DE TODO - ESPÍRITU Y CONCIENCIA, CONCEPTOS ASIMILABLES - EL NATURALISMO PRAGMÁTICO DE SANTAYANA - FILOSOFÍA MORAL BASADA EN EL NATURALISMO - NATURALISMO Y SOCIEDAD - NATURALISMO Y RELIGIÓN-MATERIALISMO VS. IDEALISMO - CONCLUSIONES.

Capítulo XI. Propagandista del catolicismo frente al protestantismo mayoritario... 170

PARTE PRIMERA: SU VISIÓN DE LA RELIGIÓN-PRIMERAS INFLUENCIAS RELIGIOSAS-
LOS PRIMEROS AÑOS-LOS VALORES MORALES DE LA RELIGIÓN - EN CONTRA DEL MISTICISMO - CRISTIANISMO Y BUDISMO -FILOSOFÍA Y RELIGIÓN - PARTE SEGUNDA: LA IDEA DE CRISTO - EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN CRISTIANA, COMO EJERCICIO DE CRÍTICA LITERARIA - RELIGIÓN PARA UN FIN DEL MUNDO PRÓXIMO -EL SACRIFICIO DE LA EUCARISTÍA - EL CIELO QUE LA RELIGIÓN PROMETE - LA IDEA DE CRISTO EN LOS EVANGELIOS -PARTE TERCERA:SANTAYANA Y LAS CONTRADICCIONES DEL CRISTIANISMO -EL MESÍAS QUE TERMINA EN LA CRUZ - LA HIGUERA QUE SUFRE LAS REPRESALIAS DE CRISTO -EL SANTO JOB -LA APARENTE FRIALDAD DE CRISTO - DESAPEGO AFECTIVO -LA PARÁBOLA DEL HIJO PRÓDIGO - EL SUFRIMIENTO EN LA CRUZ - PARTE CUARTA: CATOLICISMO VS. PROTESTANTISMO - UN DIOS CATÓLICO MÁS CERCANO - NATURALEZA Y PROTESTANTISMO -ESPÍRITU Y PROTESTANTISMO - FIOSOFÍA Y PROTESTANTISMO - LA CIENCIA, ENEMIGA DEL PROTESTANTISMO -LOS ASPECTOS RITUALES DE LA RELIGIÓN - CONCLUSIONES.

Capítulo XII. Apologista de la cultura grecolatina y detractor de la anglosajona... 196

INTRODUCCIÓN - FILOSOFÍA IDEALISTA -POESÍA Y LITERATURA - RELIGIÓN Y VALORES-

Capítulo XIII. Filósofo de las esencias en el país del pragmatismo..... 209

INTRODUCCIÓN ¿ POR QUÉ LAS ESENCIAS ? -EL LARGO RECORRIDO DE LA ESENCIA - LOS SISTEMAS AFINES AL MODELO DE SANTAYANA - EL MUNDO DE LAS IDEAS DE PLATÓN -LOS MUNDOS DE LEIBNIZ - OTROS SISTEMAS COMPARABLES : HUSSERL ,WHITHEHEAD, R.GUEDÓN - EL REINO DE LAS ESENCIAS Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA KANTIANA -LA ANTINOMIA OBJETIVIDAD/SUBJETIVIDAD Y SUS PROBLEMAS ASOCIADOS -LA SUBJETIVIDAD, ÚLTIMO REDUCTO DEL YO - ¿SON LOS LOCOS LOS VERDADEROS CUERDOS ? -LA GENIALIDAD KANT/HEGEL - LA ESENCIA EN EL SISTEMA DE SANTAYANA - EL REINO DE LA ESENCIA - CONCLUSIONES SOBRE EL MODELO DE LAS ESENCIAS DE SANTAYANA - AVANZANDO UNA HIPÓTESIS SOBRE EL REINO DE LA ESENCIA - LAS DERIVACIONES MODERNAS DEL REINO DE LA ESENCIA.

Capítulo XIV. Novelista de éxito, fustigador del puritanismo. 261

LA CELEBRIDAD LLEGA CON LA LITERATURA - EL PURITANISMO COMO OBJETIVO CRÍTICO - EL PRÓLOGO DE LA NOVELA - EL DECLIVE DEL PURITANISMO - OLIVER, EL ÚLTIMO PURITANO - MUJERES Y HOMOSEXUALIDAD - ¿UN PURITANO APÓSTATA? - MARIO, LA OTRA CARA DE LA MONEDA - FILOSOFÍA EN EL ÚLTIMO PURITANO - LA RELIGIÓN EN EL ÚLTIMO PURITANO - CONCLUSIONES.

Capítulo XV. Apóstol del gobierno aristocrático en la cuna de la democracia..... 307

UNA OBRA TARDÍA - MATERIALISMO Y POLÍTICA - CRÍTICA DEL LIBERALISMO - RECHAZO DEL COMUNISMO - GOBIERNO ARISTOCRÁTICO - AUGE Y DECADENCIA DE LOS PUEBLOS.

PARTE TERCERA : SANTAYANA VS. AMÉRICA

Capítulo XVI. La sensibilidad “externa” pro y anti-americana :
Tocqueville vs. Santayana..... 326

TOCQUEVILLE , PRIMER GRAN ANALISTA DE LA DEMOCRACIA AMERICANA - DIFERENCIAS Y SINTONÍAS FUNDAMENTALES - LA INFLUENCIA DE DEMOCRACIA Y DESPOTISMO - IGUALDAD VS. LIBERTAD - MATERIALISMO E IDEALISMO - LOS BENEFICIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN -

MARGINACIÓN DE LAS ARTES Y EL MUNDO CLÁSICO - EL CARÁCTER DEL PUEBLO AMERICANO - EN TORNO A LIBERTAD E INDUSTRIALISMO - SOBRE LA VISIÓN DEL ESTADO – CONCLUSIONES.

Capítulo XVII. Crítico del modus vivendi : un español entre brahmanes.....342

EL HOMBRE AMERICANO, FANÁTICO DEL TRABAJO - ICONO DE LA DISIDENCIA CULTURAL - LA ETAPA ACADÉMICA: LOS ALUMNOS - CRITICA DEL SISTEMA EDUCATIVO - REVISIÓN CRÍTICA DE LOS FILÓSOFOS DE HARVARD - WILLIAM JAMES: UN RETRATO EN CLAROSCURO - ISAIAH ROYCE: UN IDEALISTA EN EL CAMINO - PROFESOR PALMER - PROFESOR MÜNSTERBERG - LAS ÚLTIMAS GENERACIONES DE PROFESORES – CONCLUSIONES.

Capítulo XVIII. Santayana contra el crisol americano.....376

UN PROFESOR CARISMÁTICO PARA LAS MINORÍAS ÉTNICAS - LA INMIGRACIÓN , UN FENÓMENO EN AUGE - EL PLURALISMO CULTURAL DE KALLEN - LA IDENTIDAD NORTEAMERICANA, CUESTIONADA - EL MULTICULTURALISMO , SUCESOR DEL PLURALISMO CULTURAL – CONCLUSIONES.

Capítulo XIX. Fustigador de la tradición gentil.....391

BERKELEY: LA CAJA DE LOS TRUENOS - ¿QUÉ ENTENDEMOS POR TRADICIÓN GENTIL ? - CONTENIDO DE LA CONFERENCIA - CALVINISMO Y TRADICIÓN GENTIL - EL ÉXITO EN EL TRABAJO Y SU INFLUENCIA EN LA RELIGIÓN - TRASCENDENTALISMO Y TRADICIÓN GENTIL - NATURALEZA Y TRASCENDENTALISMO - LOS QUE ESCAPARON A LA TRADICIÓN GENTIL - LAS CONCLUSIONES DE LA CONFERENCIA DE BERKELEY - CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.

Capítulo XX. Impulsor de la disidencia literaria.....409

LAS CONSECUENCIAS DE BERKELEY - LA GRAN LIBERACIÓN (1918-1929) - LA REACCIÓN CONSERVADORA: LA FILOSOFÍA DEL NUEVO HUMANISMO - UN PENSADOR INFLUYENTE SIN CONCIENCIA DE SERLO .

PARTE CUARTA: ANÁLISIS Y CONCLUSIONES.

Capítulo XXI. Extrañamiento. Disidencia. Decadencia..... 415

FERNANDO PESSOA – KAVAFIS -EDWARD SAID -OTROS CASOS AFINES:VEBLEN Y DOS PASSOS - TIPOLOGÍA DEL EXILIADO -LOS EFECTOS DEL EXTRAÑAMIENTO – LA RAIZ DEL EXTRAÑAMIENTO - EXTRAÑAMIENTO Y DISIDENCIA - EXTRAÑAMIENTO Y NACIONALISMO - EXTRAÑAMIENTO Y RELIGIÓN -EXTRAÑAMIENTO Y DECADENCIA - EL EXTRAÑAMIENTO DE LOS PUEBLOS.

Capítulo XXII. Fundamentos psicológicos de la filosofía de Santayana..... 449

FILOSOFÍA VS. PSICOLOGÍA - UNA FAMILIA PECULIAR – ÁVILA, SU CENTRO NATURAL -LA FIGURA DEL PADRE - LA DIFÍCIL ADAPTACIÓN A EE.UU - EL ESTILO DE VIDA DEL SANTAYANA NIÑO – CONCLUSIONES.

Capítulo XXIII. Santayana ¿Romántico encubierto?..... 467

SIGUIENDO ALGUNAS PISTAS - EL DESENCANTO DE LA ÉPOCA MODERNA - ARTE, ESTÉTICA Y RELIGIÓN - MATERIALISMO Y ROMANTICISMO - POLÍTICA Y ROMANTICISMO - EL ESPÍRITU EN EL ROMANTICISMO - SANTAYANA, VIAJERO POR EL MUNDO – CONCLUSIONES.

A MODO DE RESUMEN: Santayana , un personaje contradictorio.....489

¿VERDADERO PATRIOTA ESPAÑOL? - SANTAYANA Y LOS JUDÍOS - SU RELACIÓN CON EL IDIOMA INGLÉS - SU POSICIONAMIENTO ANTI-AMERICANO - UNA FILOSOFÍA CONTRADICTORIA - CONCLUSIONES-

Bibliografía.....501

INTRODUCCIÓN/OBJETIVOS DE LA TESIS.

Perfil del personaje.

Jorge Santayana ha sido uno de los pensadores más importantes , prolíficos y polifacéticos que haya producido la filosofía española en toda su historia y , sin embargo, resulta un completo desconocido para la mayoría de sus compatriotas , incluso en la sociedad sobreinformada de nuestros días. Tal nivel de desconocimiento se explica por haber vivido nuestro personaje alejado de su patria la mayor parte de su larga existencia, primero en EEUU donde se formó y ejerció de profesor y , posteriormente, en Roma , lugar al que fue a parar después de su abrupto abandono de Harvard. Allí, en la Ciudad Eterna, disfrutaría de una *soledad sonora* , tal como la calificó acertadamente el profesor Izuzquiza al referirse a sus períodos de reflexión y escritura , que tendrían un amplio eco entre la intelectualidad anglosajona, (Izuzquiza, 1989 :252).

El conocimiento de Santayana dentro de España , a nivel popular, pareció mejorar en las últimas décadas a raíz del interés que despertó el personaje en uno de nuestros filósofos más conocidos, Fernando Savater, quien escribiría varios artículos laudatorios en la prensa -después reunidos en el libro *Acerca de Santayana-* sobre su personalidad y filosofía . A pesar de esta y otras meritorias iniciativas por parte de destacados intelectuales españoles –Alonso Gamo, Manuel Garrido, Daniel Moreno, José Luis Abellán, Ignacio Izuzquiza , Manuel Bermúdez, Beltrán Llavador, Ruiz Zamora, Ramón del Castillo y David Sánchez, entre otros- el nivel de notoriedad de Santayana sigue hoy en día alejado de personajes como Ortega y Gasset o Unamuno, por mencionar dos de nuestros más recordados filósofos. Si tomamos como medida de notoriedad relativa el número de referencias asociadas a cada personaje en Internet , encontramos que Ortega es el más conocido de los tres y que el nivel de Santayana supone aproximadamente la mitad del anterior y el sesenta por ciento de Unamuno, cifras que al nivel exclusivo de España serán sin duda más desfavorables para Santayana, dado su innegable sesgo bibliográfico anglosajón .

Santayana nació en Madrid en 1863 y fallecería en Roma a la edad de 88 años , siendo enterrado en el cementerio civil español de dicha ciudad, por deseo expreso del filósofo . Sus progenitores eran ambos españoles , pero acostumbrados a la vida en el extranjero : su padre , Agustín Santayana, pertenecía al cuerpo diplomático y

ejerció un tiempo como gobernador de la isla de Batán en Filipinas, sustituyendo en el cargo al padre de su futura esposa , y madre de Santayana, Josefina Borrás , quien había estado casada en primeras nupcias con un ciudadano norteamericano, fallecido prematuramente.

La infancia de nuestro personaje estaría marcada por la temprana ausencia de la madre, quien en cumplimiento de una promesa hecha a su primer esposo, se marcharía a EEUU desde su residencia en Ávila, para educar a los tres hijos en la cultura americana . Santayana quedaría, pues, con su padre desde los 5 a los 8 años ; después sería llevado por su progenitor a Boston para que obtuviera mejores posibilidades de educación junto a su madre y hermanastros norteamericanos. Este cambio de residencia , supuso un nuevo desafío a la estabilidad emocional del pequeño, al tener que enfrentar una nueva sociedad, un nuevo estilo de vida y un nuevo idioma, a una edad en la que tales cambios resultan a veces traumáticos.

Después de aprender el nuevo idioma , Santayana recibiría una esmerada educación, primero en la Boston Latin School y posteriormente como estudiante de filosofía en Harvard. En esta universidad alcanzaría el grado de doctor, pasando a ejercer funciones de profesor ayudante en la cátedra del eminente pragmatista William James , quien sería su mentor académico desde la etapa de estudiante . Con el tiempo Santayana sería promovido al puesto de catedrático de filosofía, cargo que sólo ejerció durante cuatro años, pues ya llevaba tiempo planeando su salida tanto de Harvard como de EEUU, debido a diferencias culturales insalvables .

Un español entre Brahmanes.

La presencia de Santayana en el Boston puritano de la primera mitad del siglo XX supuso un choque cultural importante, para él y para los colegas de Harvard que le trataron, resultado del cuál la parte más débil fue, aparentemente, la más perjudicada, pero sólo aparentemente , porque la semilla que él sembró en los ambientes intelectuales tuvo un crecimiento que unos tacharon de “malas hierbas” , pero otros de *sana liberación de la dictadura moral calvinista*. Porque, para decirlo en pocas palabras, Santayana era la antítesis del *WASP* , o anglosajón blanco y protestante de buena posición social, que representaba el prototipo de la cultura dominante : para empezar era español , es decir, pertenecía a la denostada raza latina , a la que se culpaba en la época de responder a patrones espirituales poco

recomendables ; además era de origen católico-europeo , un “papista”, si bien nominal, el tipo de creyente a quien los blancos protestantes tenían como representante de *la religión del diablo*. Por si fuera poco, Santayana adoraba la cultura grecolatina que aunque en algunos ambientes anglosajones como Inglaterra era muy apreciada, en Norteamérica pasaba, por el contrario, como el reducto de una minoría cultural etiquetada de “decadente” . Y para terminar , pasó de ser un seguidor tibio del catolicismo a ejercer el ateísmo y desarrollar su filosofía materialista, en un ambiente de Brahmanes puritanos como era el de la Nueva Inglaterra de la época.

El protagonista de nuestro trabajo perteneció por orígenes y cultura, al estrato social medio-superior de EEUU pues no en balde llegó, como catedrático de Harvard , a la cumbre del sistema académico, lo cuál no era poca cosa para un extranjero perteneciente a la despreciada etnia latina, pero , para sorpresa de muchos, que lo consideraron siempre un esnob y un inadaptado sin conciencia social, tuvo una influencia apreciable – sin que fuera muy consciente de ello - en el nacimiento del *multiculturalismo* , en una época en que los grupos raciales minoritarios enfrentaban serios problemas de supervivencia ante el crisol americano , aparte de un cúmulo de dificultades para poder seguir emigrando al país de la prosperidad . A través de la filosofía que enseñaba en las aulas , en especial de su corpus materialista, creó , un tanto inadvertidamente, un estado de opinión liberador entre estudiantes de Harvard que pertenecían a etnias marginadas , como latinos, judíos y negros , a los cuales les dio un nuevo orgullo de pertenencia a su raza. Este pensador inquieto , contradictorio y genial, no sólo fue, pues, un crítico de altura de esa pujante sociedad americana que tanto le disgustara, sino un defensor inconsciente de los derechos de las gentes que tenían la “desgracia” de no pertenecer a la etnia anglosajona dominante , como era su propio caso. Y es que, como el individualista irreductible que era, Santayana no pensaba en nadie cuando enarbolaba la bandera de la respetabilidad de todas las razas y la equiparable validez de todos los valores: en realidad pensaba en sí mismo , pues toda su lucha por el éxito profesional estuvo siempre dirigida a poner en evidencia a los que se creían superiores por el hecho de haber nacido en un país rico y poderoso, dentro de un ambiente calvinista, identificable con los padres fundadores.

Los personajes como Santayana, se suelen retratar sucintamente como extranjeros perplejos, observadores críticos de una sociedad que no es la suya de nacimiento, en la que alcanzan cierta consideración social, en base a su inteligencia ,

conocimientos y prestaciones , pero donde raramente obtienen la familiaridad de trato correlativa a un desempeño profesional destacado ; influye en esto un *establisment* siempre receloso de lo extraño , afectado por un cierto complejo de superioridad racial, pero también influye la propia renuncia del individuo extraño a pagar peaje alguno para poder ser aceptado por los demás, como *uno de los nuestros* . Normalmente se trata de *rebeldes con causa* , es decir, personajes que cargan sus espaldas desde la infancia con “mochilas” llenas de rencor hacia la sociedad que les da cobijo debido a malas experiencias personales del pasado , ya que cuando no hay agravios de por medio – reales o inventados- la gente tiende a adaptarse a sus nuevas circunstancias , aprovechando las oportunidades de mejora social que un país más desarrollado normalmente les brinda. Y esto, al final, suele dejar una sensación personal de triunfo o alivio, pues significa a los ojos de todos – pero en especial de él y de su familia - , que el personaje que viene de un mundo más pobre y/o atrasado, que ha tenido que superar con esfuerzo el cambio cultural y los problemas de un nuevo idioma, ha sabido finalmente sobreponerse a todo tipo de dificultades y escalar a lo más alto, demostrando una valía que, debido a prejuicios culturales o de raza, nadie esperaba en él .Si obtenido el éxito, este sentimiento íntimo de felicidad no aparece , siendo sustituido por una sensación agridulce en la conciencia del personaje , el mensaje subyacente es que el esfuerzo se ha hecho no para demostrarse nada a sí mismo, sino para cerrarles la boca a los opositores, hecho lo cual, ya se puede reír en su propia cara de sus ínfulas de superioridad . Santayana hizo las cosas tal cual acabamos de explicar, y después dijo adiós a la sociedad americana, dando un portazo y no volviendo al país nunca más. La venganza se había consumado tras su conferencia en Berkeley sobre *La Tradición gentil* : fue su carta de despedida, un mensaje que pasaría a la historia de la intelectualidad del siglo XX en EEUU. *Un Yo acuso* que se convertiría en la bandera de enganche para innumerables disidentes provenientes no sólo de la filosofía, sino de la literatura norteamericana , en un momento en que muchos empezaban a dudar de que el modelo político-social americano tuviera tantas bondades como se decía. Su alegato posibilitó la salida del laberinto en que se encontraban las mentes más inquietas del país lo que le convertiría en un icono del pensamiento crítico de la época, con una cierto plus de leyenda viva, desde que abandonara Harvard en pleno éxito, para instalarse en Roma , donde fue objeto de peregrinación hasta su muerte, por gran parte de la *intelligentzia* del país norteamericano .

Santayana dejó caer su semilla contra el calvinismo dominante en las élites norteamericanas , en un momento histórico en que los espíritus más inquietos se estaban preguntando si la nueva nación había elegido la senda correcta , pues la fractura que había ocasionado la Guerra Civil , unida al posterior avance capitalista en todos los campos y a la industrialización simultánea del país, habían creado una atmósfera rarificada, culpable en opinión de muchos del creciente número de *comportamientos rebeldes* en la sociedad . Por eso, el cuestionamiento crítico por parte de Santayana del *establishment* y su propuesta añadida al pueblo norteamericano de un futuro estilo de vida más reposado y sensible a la naturaleza , no caería en saco roto : ya no sería visto como la *boutade* típica de un espíritu poético de inclinación bucólica , un nostálgico europeo de la Arcadia feliz ; por supuesto, tampoco sería considerado - por impracticable - una alternativa a los problemas de codicia y gigantismo del país, pero sirvió al menos como un aldabonazo en la conciencia de cierta clase intelectual: una llamada de atención hacia un sistema que sin duda creaba riqueza y poderío, pero que, en su vertiente negativa, agudizaba los conflictos por la vía de la deshumanización de la vida, produciendo agotamiento y desánimo en las personas no vinculadas directamente a la acumulación de capital ; y generando también desazón entre aquellos individuos que no mostraban el temple necesario para resistir sin hundirse, en el contexto de una sociedad inspirada en el darwinismo social spenceriano . De ahí la repentina trascendencia de su discurso y la influencia posterior en las sociedad americana, que excedió al campo meramente académico.

La Némesis del filósofo hermético.

Santayana jugaba al escondite con sus lectores y críticos literarios por lo que le era aplicable el poema de Martín Fierro : «Pero hacen como los teros / Para esconder sus niditos: / En un lao pegan los gritos / Y en otro tienen los güevos.» Ejercitaba, en efecto, un secretismo innato , casi infantil, sobre la gestación de sus ideas e intentaba a menudo borrar las huellas de su andadura intelectual , con objeto de alimentar su leyenda de refinamiento y creatividad, ora disimulando, ora traicionando cualquier obligación intelectual deudora que pudiera , a juicio de terceros, disminuir el nivel de originalidad de su obra. Uno de sus biógrafos , el poeta español Alonso Gamo, que le llegó a visitar en su retiro romano, detectó esta peculiaridad de Santayana, si bien en relación a los textos españoles clásicos : «Yo

encuentro en Santayana , que leía a diario el Quijote a su madre [...] una especie de voluntaria ocultación de lecturas españolas, algo así como un pudor de confesar deudas ». (Alonso, 1966: 87).

Incluso cuando presionado por sus críticos, se veía obligado a dar explicaciones , lo cual hacía entre protestas de sinceridad y transparencia , tampoco entonces decía la verdad -o al menos toda la verdad-, dejando siempre flotando un atmósfera de ambigüedad, que debía resultar de lo más irritante:

Observo que cuando los hombres de mundo ojean mis libros, los encuentran consistentes, casi opresivamente consistentes y que para las damas todo es cristalino y claro; los filósofos, con todo, dicen que soy vago y autocomplaciente por no decirles llanamente lo que pienso, si es que yo mismo lo sé [...] esos rápidos e intensos razonadores suponen que vacilo en mis propias opiniones.

G. Santayana , Ejercicios de autobiografía intelectual, pág. 71.

Santayana defiende , pues, que su estilo metafórico lo entiende mejor la gente común que sus compañeros de profesión, lo cual no tiene mucho sentido . Y, además, no es del todo cierto, porque cuando su sobrino inglés George Sturgis se queja de que sus libros “son ininteligibles” , él lo negará , recordándole de paso el juicio que sus textos merecieran al filósofo Whitehead quien escribiría laudatoriamente lo siguiente sobre Santayana : «su admirable claridad de pensamiento , que comparte con los hombres de genio de los siglos XVII y XVIII» (Whitehead,1978 :142). Una claridad de pensamiento sin duda exagerada por el filósofo inglés (y que su colega y colaborador intelectual Bertrand Russell no compartiría) salvo en lo que se refiere a los aforismos o grandes frases a las que era tan aficionado, como esa universalmente conocida de que «los pueblos que olvidan su historia están condenados a repetirla». Desafortunadamente , esta claridad se trasladaba sólo de tarde en tarde a sus textos filosóficos , y se hizo especialmente hermética a partir de obras como *Los Reinos del Ser*, incumpliendo así , de modo reiterado, uno de los preceptos literarios del propio Santayana : «Las ideas no son verdaderas por ser claras, pero a menudo llegan a ser claras porque son verdaderas ». (Mc Cormick, 2008: 349).

Sin duda sus estudios en Alemania, y la impresión recibida por la reciente categoría universal adquirida por los pensadores alemanes, abrieron los ojos a Santayana en el sentido de que si fuera cierto – en palabras de Ortega y Gasset – que

la claridad era la cortesía del filósofo, entonces, lamentablemente, resultaba imperativo ser “descortés”, pues estaba en juego nada menos que la conquista de la *ansiada inmortalidad*; tal vez porque, para un elitista – y Santayana lo era en grado sumo- la gente corriente tendría la grosera propensión a manosear los conceptos demasiado familiares, con lo que terminaban devaluándolos o como diría Herder :

Precisamente porque esos principios son tan cotidianos y pasan de mano en mano como juguete y de boca en boca como comentario, por eso precisamente es probable que ya no puedan ejercer ningún influjo . ¿Acaso es necesario el objeto con el cual se juega ?»

(Herder, Filosofía de la historia para la educación de la humanidad , P. 94)

Mientras , en el lado extremo, los espíritus más competitivos presentaban otro tipo de desafío: según la moda de la época, no buscaban *adquirir*, sino *entender*, y por eso marginaban con premura todo lo que parecían comprender, en su búsqueda insaciable de nuevos retos filosóficos : «El teólogo hojea entre los ejemplos más conmovedores de la religión, aprende, sabe, demuestra y olvida; desde niños se nos educa para teólogos». (Herder, 2007: 94). Asqueado, pues, por la insensibilidad de unos y otros , podría decir ,con D.H. Laurence, que *lo único intolerable es la degradación, la prostitución de los misterios que viven en nosotros* . La “descortesía” del filósofo, se imponía , pues, como defensa aparente ante un mundo irrespetuoso y como táctica para enfrentar el futuro; una inclinación del espíritu que numerosos pensadores teutones parecían cultivar exitosamente , con su acreditada afición romántica *a la mitología , las metáforas y los aforismos*, instrumentos en los que la ambivalencia predomina sobre la claridad conceptual y la lógica, donde la insinuación , sustituta de la descripción , emparentada con leyendas de grandeza de naturaleza arquetípica – el padre, la tribu, el cosmos, etc. - , parecían un pasaporte seguro a la inmortalidad . Así que tal vez llevaba razón Cioran cuando escribió lo siguiente relativo a la mayor perdurabilidad de los escritores poco claros:

Querer facilitar la tarea del lector es un error. Éste no se sentirá nada agradecido. No le gusta entender , le gusta estancarse , atascarse, le gusta ser *castigado*. De ahí el prestigio de los autores confusos, de ahí la perennidad del fárrago.

(*E.M.Cioran, Desgarraduras , pag.69*)

Santayana, muy crítico con el pensamiento alemán, en especial con esa visión idealista del mundo que atentaba contra sus propias convicciones materialistas , no tuvo inconveniente sin embargo en reproducir las maneras literario-filosóficas de los alemanes, sabedor de su importancia práctica en el mundo académico , de cara a poder dejar huella duradera . Uno de los mayores críticos del hermetismo tradicional de la filosofía alemana a partir de Kant, fue el poeta-filósofo Heine. Esto diría Heine, respecto del genial Kant, a quien acusaba de ser el iniciador de esta tradición hermética de la filosofía alemana :

(Kant) quería separarse con distinción de los filósofos populares de la época, los cuales aspiraban a la más burguesa de las claridades, y revistió sus pensamientos con un cortesano y frío lenguaje de cancillería[...] los imitadores sin espíritu le siguieron en este detalle externo , y así surgió entre nosotros la superstición de que no se puede ser un buen filósofo escribiendo bien.

(Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* ,P.157)

Pero, como se suele decir, *en el pecado va incluida la penitencia* , y ésta adquiere la forma de *incomprensión total* , de la cual se quejarán, como ya hemos visto, no sólo Santayana respecto de sus colegas, sino Heine respecto de Kant; y muchos otros, a saber : Fichte, por ejemplo, dijo estar “asustado” por la dificultad de la *Crítica de la razón pura* (Safranski, 2009: 67) y culpó a Kant de *que no se entendía ni a sí mismo*. Kant por su parte tendrá motivo de queja respecto del estilo de Herder, y pedirá que le expliquen su pensamiento «pero en el lenguaje de los hombres, que es el único que yo puedo entender »(Safranski, 2009: 22) . Fichte escribiría de su propia filosofía que *sólo le había entendido Reinhold*, para luego desdecirse; hasta Hegel en su lecho de muerte diría que «sólo uno me ha entendido» , para a continuación añadir misteriosamente : «no, tampoco él me ha entendido». Lo cual no es de extrañar si hacemos caso a Popper para quien «Hegel es un autor indigerible, tanto, que hasta sus más ardientes apologistas deben admitir que su estilo es *incuestionablemente escandaloso*» (Popper,2010: 225) .Heine , alumno de Hegel, diría de éste que su manía de utilizar continuas oraciones subordinadas , formaban parte de una actitud deliberada «para no hacerse entender a la primera, sino después de una cuidadosa reflexión» (Scharfstein,1996: 242 y ss.). Y de Schelling dirá

también Heine que, cuando agotó la lógica, se refugió en la poesía –«en la insensatez»-, precipitándose en los floridos valles del simbolismo,(Heine,2008: 170; 195; 199). crítica que, en parecidos términos, recibiría Santayana frecuentemente, por su afición a mezclar filosofía y poesía, como lo demuestra la opinión al respecto de Fernando Savater . Para éste, su filosofía se veía lastrada por ese estilo poético que tendía a abusar de la metáfora , lo cual es el tipo de práctica que «inhabilita para crear sistemas filosóficos» . (Savater, 2012: 66). El párrafo siguiente, tomado del libro de Santayana *El realismo de la esencia* , es bastante ilustrativo de estas maneras filosóficas *sui generis* de nuestro personaje , en las que busca combinar la sesuda reflexión metafísica con tiernas imágenes poéticas :

Así, el discurso procede de manera conectada, pero espasmódica, y expresa en cada momento las energías, hábitos o impulsos acumulados de la psique , que es ella misma un modo o ciclo de acontecimientos físicos; pero las fases del espíritu , las intuiciones y emociones reales que diversifican la experiencia, son tan incapaces de sumarse a sí mismas como los besos de ayer lo son de construir nidos en el aire y de incubar los besos de mañana.

(G. Santayana, *Los reinos del ser: El reino de la esencia*, Pag.143)

Con pasajes de este corte , Santayana se hace acreedor a una sentencia como la que expresara el utilitarista Bentham sobre ciertas formas de escritura: las palabras, escribirá el pensador inglés, «pervertían su función más propia cuando se las empleaba para decir otra cosa que no fuera la estricta verdad lógica» (Mill,2013: 87)

Todo esto se explica por el hecho de que la esperanza de inmortalidad de Santayana debía ser de corte spinoziano : aspiraba sin duda a vivir eternamente en la única dimensión en que la inmortalidad era posible para un materialista , es decir, *en el recuerdo de la humanidad* , catapultado por el aura de respeto que acompaña a los autores *difíciles*; lo cual, hubiera merecido a buen seguro la desaprobación de Ortega y Gasset, quien parecía, sin embargo, interesado en salvaguardar el estilo filosófico de los alemanes, a costa de los latinos, a tenor de la siguiente crítica referida a estos últimos: «Nuestros pensadores latinos se adornan de una gentileza aparente, bajo la cual subyace , cuando no grotescas combinaciones de conceptos, una radical imprecisión » .(Ortega y Gasset, 2014: 71)

Bertrand Russell , amigo de Santayana, será uno de los principales críticos de su estilo literario :

La impresión que se tiene al leerlo (a Santayana) es la de que se flota sobre un río de aguas apacibles, tan ancho que con dificultad puede verse alguna de sus orillas ; así , cuando de vez en cuando surge un promontorio ante la vista, uno se sorprende de que aparezca algo nuevo, tan inadvertido resulta el movimiento . Me parece , al leerlo, que me voy enterando de cada frase casi de una manera sonámbula, pero soy incapaz, después de algunas páginas , de recordar de lo que trataban.

(Citado por Fernando Savater: *Acerca de Santayana*, Pág. 66)

Después de leer a Santayana , uno tiende a suscribir esta opinión de Russell , pues su estilo se percibe tan plano y monocorde que tiende a no dejar huella en *la memoria próxima*, lo que tal vez explique por qué sus escritos *no logran entusiasmar*. (Savater, 2012:65) . Pero será el propio Santayana quien , ya octogenario, confiese a su leal asistente Cory, con sorprendentemente sinceridad, la falta de sintonía con su propio estilo literario: « Cuando leo demasiado de un tirón, no me gusta este libro o cualquiera de mis libros. Son fatigantes : como ha dicho un crítico alemán [...] todo en mis libros es igualmente importante e igualmente insignificante : por eso cansan». Concluirá con Cory que sus libros son para “picotear” aquí y allá, porque así resultan digeribles y mejoran bastante.(Cory, 1963: 3198 y ss.)

Pero Santayana, como profundizador tardío en la tradición de la impostura metafísico-lingüística , estaba ayudando sin saberlo , *al despertar de la bestia* que acabaría con las antiguas maneras filosóficas : *la filosofía analítica* , el nuevo movimiento que llegaba imbuido de espíritu científico, dispuesto a poner coto a los excesos que durante décadas se habían cometido con el lenguaje en nombre de la trascendencia filosófica (o, peor aún, como cortina de humo para disimular la ausencia de nuevas ideas) ; y esta revuelta se vio acompañada de signos de hartazgo , como el trueno neopositivista de un Rudolf Carnap cuya paciencia se vio colmada por lo que él entendía *juegos de prestigitador metafísico* de Heidegger , a la sazón el filósofo de moda a partir de su gran éxito *Ser y Tiempo* . El declive de Santayana coincidirá precisamente con el auge del positivismo lógico. Después, en opinión de Manuel Garrido, el positivista Carnap y su discípulo Quine —el nuevo astro de

Harvard- relegaron a la condición de “discurso literario”, el simbolismo pragmatista y el naturalismo de Santayana. (Garrido,2008: 40)

Pero los movimientos pendulares siempre son generadores de excesos, y en este caso se había pasado de un modelo filosófico florido y algo caprichoso a otro extremadamente árido y racional. Y en esas estamos todavía, a la espera de una simbiosis, es decir, que aparezcan pensadores que encarnen las cualidades retóricas y creativas de un Santayana , (que fue considerado mejor escritor en inglés que los filósofos americanos), junto al frío análisis y rigor de un Quine, y que, de paso, aporten un renovado impulso al mundo filosófico, tan necesitado de nuevos desafíos. Mientras tanto algunos se conformarían con el método del *segundo* Wittgenstein, quien decidió “democratizar la filosofía” , dando todo el poder interpretativo al lector en parecida manera a como haría Roland Barthes en literatura con su “muerte del autor” (R.Barthes ,2007: 20). El filósofo austriaco escribirá al respecto:

En definitiva, siempre debe predominar el buen sentido del lector, quien al final ha de crear su propia filosofía a través de los conceptos filosóficos que otros le ofrecen a su consideración. El filósofo pasa pues a ser un ponente de ideas que otros deberán asumir o rechazar y que en cualquier caso interpretarán a su manera, llevados por su propio interés y conformación intelectual ».

(Scharfstein, *Los filósofos y sus vidas*, Pag. 76)

OBJETIVOS Y MÉTODO DE ESTA TESIS.

Filosofía y psicología, al servicio del estudio de Santayana.

John Stuart Mill creía que el estudio de la sociedad podía reducirse , en última instancia, a la psicología y que las leyes del desarrollo histórico podían explicarse en función de la naturaleza humana , de las “leyes de la mente”, (Popper,2010: 274). Husserl por su parte , fue inventor del término *psicologismo*, y su propósito era el de convertir a la psicología en la base fundamental de las demás ciencias. (Popper, 2010: 615). Russell , que terminó siendo un creyente en el psicologismo , lo expresó de esta manera: «Toda la materia prima de nuestro conocimiento consiste en acontecimientos mentales en las vidas de personas aisladas. En esta región, por tanto, reina la psicología». (Scharfstein, 1996: 53). Aun suscribiendo en gran parte el

pensamiento de estos tres grandes pensadores, no será la nuestra , sin embargo, una tesis netamente psicologista , sino que aspira a ser una *tesis filosófica* , como resulta obligado, pero –eso sí- con raíces firmemente arraigadas en la historia y en la psicología; en la historia, porque los fenómenos de *extrañamiento e intoxicación cultural*, que serán tratados aquí con amplitud, son consustanciales a las sociedades en crecimiento , teniendo como ejemplo paradigmático la relaciones greco-romanas de la antigüedad ; y también porque el caso de Santayana no es único, obviamente, como más tarde tendremos oportunidad de analizar repasando algunos aspectos de la vida y obra de Fernando Pessoa , Kavafis o Edward Said. En cuanto a la psicología tiene que estar necesariamente presente en el desarrollo del trabajo, porque el carácter de Santayana se fue conformando de un modo especial en tierra ajena, lo cual habría de tener consecuencias *sui generis* en su obra y en su visión del mundo .

Santayana no tenía buena relación con la psicología, tal vez por sus propias inseguridades : le repelía, por ejemplo, el psicologismo de J.S. Mill (Mc Cormick, 2008:182) ; criticó con frecuencia la dedicación de su mentor James a esta ciencia y aplicaba con prodigalidad la muletilla de *psicologismo literario* a todo aquello que le olía a filosofía endeble . Pero no siempre fue así, porque en sus inicios como profesor demostró más interés por las motivaciones y trayectorias de los filósofos que por las teorías de éstos: « nunca me interesó la erudición ni los hechos, sólo las personas y las ideas. Mi deseo era repensar los pensamientos de aquéllos filósofos , entender por qué siguieron la dirección que siguieron y considerar luego las consecuencias e implicaciones de haberlas seguido» (Santayana, 2002: 421)

El sociólogo Karl Mannheim dejaría clara la importancia de la experiencia humana del individuo en la gestación y conformación de sus ideas , por lo que, si le hacemos un mínimo caso, no podemos dejar la psicología al margen, para entender a Santayana y otros casos similares:

...la emergencia y la cristalización del verdadero pensamiento se hallan influidas en muchos puntos decisivos por factores extra teóricos, de diferentes clases. Éstos pueden designarse, en oposición con los factores puramente teóricos, con el nombre de factores existenciales.

(K.Mannheim, *Ideología y utopía*, posic. 4553)

Son estos factores existenciales los que intentaremos probar como elementos fundamentales en las elecciones filosóficas de Santayana y en su hostilidad a la cultura norteamericana, que distinguieron su total obra. Pero con esta actitud disidente también se paga un precio, a tenor de lo que escribió Van Wick Brooks, el gran crítico conservador americano: «si un escritor no está arraigado en la cultural originaria, si no pertenece a ella, o no encuentra la felicidad en ese pertenecer entonces no es nada». Brook pudiera estar pensando en Santayana cuando lo escribió, pues había sido discípulo de éste en Harvard y le conocía bien, pero también podía tratarse de una directa crítica a los escritores modernistas americanos que, como nuestro filósofo, renegaban del provincianismo e incultura de su país, ignorando las palabras de Emerson: «Se nos dice: no tenéis literatura [...] No es una vergüenza para Newton no ser poeta, tampoco lo es para América» (Emerson, 2015: 102). Tal era la verdad que Brooks había propuesto en su primer libro, *The Wine of the Puritans*, (*El vino de los puritanos*) y continuaba «la obra de un hombre es más producto de su raza que de su arte, pues un hombre puede expresar supremamente su raza sin ser un artista, mientras que no puede ser un artista supremo sin expresar su raza», pensamiento este último que, aunque descalificaba indirectamente el trabajo de personajes como el propio Santayana, cuya obra se hizo enteramente fuera de su país y en un idioma distinto al suyo, cuadraba bastante bien, paradójicamente, con las ideas materialista de nuestro filósofo sobre los valores de la raza; pero esta idea, en combinación con el primer argumento, también ayudaba a entender la trayectoria profesional de Santayana, pues su éxito en América fue en parte debido a su propio e indudable talento, y en parte a ser visto como un *producto exótico*, - la expresión de una raza distinta - un individuo que obtenía especial respeto por el hecho de proceder de una cultura antigua y distinguida, conformadora de la mejor tradición europea y heredera de la gran civilización greco-romana (la cual, por cierto, nuestro filósofo adoraba). Un perfil, sin embargo, algo exagerado a tenor de sus circunstancias personales, pero que Santayana cultivó con esmero, sabedor de la consideración que se obtenía por el mero hecho de ser visto como un europeo distinguido en un país con gustos provincianos. Pero la sentencia de Brooks también nos ayuda a comprender *su relativo fracaso*, al no poder quedar a la altura filosófica de, por ejemplo, su maestro William James, porque al faltarle la «raza americana», le estaban vedadas ciertas esencias connaturales a la sangre y la tierra; y si a esto le añadimos su tradicional disgusto por la cultura americana, se hacía del todo imposible alcanzar las altas

cumbres reservadas a los espíritus nativos más queridos y respetados, como fueran Whitman , Emerson o el propio James . El mismo Santayana era consciente de sus limitaciones para poder consagrarse en el mundo académico cuando escribió lo siguiente :

Yo era profesor de filosofía en el lugar en el que la filosofía era más moderna, más profundamente protestante, más esperanzadoramente nueva: precisamente las cosas de las que me alejaba mi metanoia ; jamás podría yo ser un líder en ese ambiente, ni siquiera un alegre participante en la fe intelectual de mis vecinos.

(G.Santayana, *Personas y Lugares* , pag.457).

Siguiendo con el argumento de la importancia de la psicología como herramienta necesaria para enfrentarse a nuestro complejo personaje, podemos citar también a Edmund Wilson, el gran crítico literario de ideología socialista, quien , sin duda influido por Freud y , quizás, por su no menos famoso discípulo Adler, respetado estudioso de la neurosis infantil , *vio una carrera* en cada personaje estudiado, en cada sujeto , un *leitmotiv* personal, alguna *tensión primaria* que le impulsaba hacia un determinado objetivo : *The Wound and the Bow*, (*La herida y el arco*) el ensayo de Wilson dedicado al estudio de escritores muy distintos, giró en torno *de alguna herida de la niñez en cada escritor que le llevó a convertirse en el escritor que después fuera* .

Ahondando quizás en la teoría de Wilson, el escritor Ben-Ami Sharfstein, buen conocedor de la psique de filósofos ilustres , detectará años después en Santayana una “herida abierta” a nivel psicológico equiparable a la de Schopenhauer y Nietzsche:

Un viejo dicho asegura que se empieza a filosofar cuando uno empieza a sentirse espiritualmente mal [...]. Pero no todos los que se sienten mal les da por filosofar, porque a otros les da por beber, por maltratar a su mujer o por patear al perro del vecino . Luego tiene que haber una predisposición espiritual . Para filosofar hay que tener energía mental , porque sin ella se inicia un vuelo de baja altura , que suele terminar en frustración próxima a la náusea sartriana . Si hay energía hay vuelo de altura que llegado a un cierto nivel se hace autosostenible , pero también narcisista, ganando en competencia técnica lo que pierde en claridad. Esta habilidad normalmente no se da en personas orientadas a la acción, luego podemos decir que el

(buen) filósofo es un individuo con potencia mental que intenta resolver con el cerebro lo que nunca podría resolver por la vía de la acción , para la cual se siente incapacitado. El ser completo debe poder enfrentar en el mundo real aquello que piensa y siente. Esto no se da en el filósofo , *por lo que esta disonancia producirá un cierto trauma , una herida abierta, que pasará factura de múltiples formas* , y que la psicología deberá explicar para entender casos como el de Schopenhauer, Nietzsche o Santayana.

(Sharfsstein, *Los filósofos y sus vidas*, Pag.53)

La *herida* en la niñez de Santayana se fue gestando sin duda a partir del abandono temporal de la madre, y a la posterior separación del querido padre cuando fue llevado a vivir a Boston. Estas dos circunstancias desgraciadas, unidas a las primeras duras vivencias en tierra extraña, como pariente pobre de una familia bostoniana acomodada, serán nuestro particular argumento sobre la clara capacidad generativa de *las heridas de la niñez* en la obra de nuestro personaje, junto a la tesis de la importancia creadora de la raza. Estos dos factores que tan convincentemente describen Wilson y Brooks para los literatos y Sharfsstein con relación a los filósofos, se nos presentan idealmente aplicables a un pensador como Santayana , que , no nos olvidemos, era mitad artista , mitad filósofo , además de extranjero.

Pero Santayana, tanto en su faceta artística , que se manifestaría a través de sus primeros libros de poemas , y en su posterior novela de gran éxito, *El último puritano* , como en su copiosa obra filosófica , en la que también dejó detalles estilísticos de mérito, se muestra fundamentalmente como un *filósofo del extrañamiento, un espíritu a la contra* , o, si se prefiere , como un *disidente* : un espíritu , mitad escéptico mitad crítico, que pone en solfa las creencias más acrisoladas de esta sociedad, haciendo patente su desprecio por ellas . Por eso a lo largo de su carrera no tendría empacho en convertirse, como después veremos, en un poeta entre mercantilistas; un materialista en un entorno idealista; ateo en la capital del calvinismo ; filósofo de las esencias en el país de la tecnología ; promotor del mundo antiguo en el laboratorio filosófico de lo más nuevo , el Pragmatismo ; novelista de éxito popular entre brahmanes académicos; y hasta en política se sintió obligado a dejar su propio toque personal, de raíz materialista, apostando por el gobierno aristocrático en la cuna de la democracia moderna. Una impresionante batería de posicionamientos intelectuales y vitales que suponen en su conjunto *una*

enmienda a la totalidad de la cultura y el estilo de vida americanos , todo lo cual detestaba profundamente.

La no asimilación de nuestro personaje era tan orgullosa e insultante que hizo explotar a un crítico iracundo a raíz de la publicación de su obra *Platonismo y vida espiritual* : «¿ quién es este delicado y no asimilado hombre para decirnos como vivir? »(Mc Cormick, 2008: 269) , escribiría el crítico, harto de lo que entendía como constantes “impertinencias” sobre el modo de vida americano , por parte de ese filósofo español de modales afeminados. Aunque habrá que investigar más adelante si toda esa agresividad no era sino una tapadera para disimular debilidades internas, en cuyo caso se podía decir de él lo que dijo Ortega de Baroja : «Baroja es el Hércules débil, una cosa muy melancólica. Ya veremos que su literatura de agresión confirma ese juicio, que su aparente fortaleza es sólo aparente , que su ferocidad ideológica es el canto del temeroso caminante para asustar a los propios miedos que del corazón se le levantan». (Ortega y Gasset, 2014: 180) . En cualquier caso, y según Fernando Savater, su hostilidad era calculada y no debía traspasar ciertos límites para no poner en peligro su *modus vivendi* : «contradecía a su medio sin retórica, pero insistentemente , no lo suficiente como para ser fulminado , pero lo bastante como para dejar claro que no era del grupo» (Savater, 2012: 69)

Resumiendo el tema, la filosofía del extrañamiento sería la filosofía que se realiza sobre un país y su cultura desde el *distanciamiento emocional* , no del físico, y nace primero en lo psicológico –en la personalidad- para pasar después al ámbito de la reflexión filosófica. Este distanciamiento , aunque sugiera neutralidad de juicio, es en realidad separación intencionada entre sujeto y objeto , a modo de *zona de seguridad* contra los efectos que se intuyen nocivos o “contaminantes” por parte del objeto(Cory, 1963: Pos. 2533) . La filosofía del extrañamiento parte , pues, del prejuicio de que la sociedad que analiza es esencialmente injusta , por lo que toda investigación sobre ella conduce a resultados percibidos “ex ante” , que confirman su maldad intrínseca.

Intoxicación cultural.

El extrañamiento conduce por sus pasos lógicos , primero a *la disidencia* y después a la generación de valores sociales ajenos y antitéticos que se traducen en una suerte de *intoxicación cultural* con efectos decadentes sobre el país de acogida ,

dependiendo su alcance de las fuerzas en juego y del nivel de constancia de sus agentes. La disidencia en cuestión encontrará inaceptables aquellos fundamentos y valores que constituyen precisamente el germen de su crecimiento como sociedad –en el caso de América, *el puritanismo, el amor al trabajo, el idealismo-*, pero que al estar contrapuestos a los valores del propio sujeto – en el caso de Santayana, *ateísmo, amor a la reflexión, materialismo-* suponen una suerte de “provocación” intolerable. Esto es así porque en ausencia de extrañamiento, el resultado normal de la confrontación dialéctica suele ser “la integración” del sujeto, es decir su asimilación a la nueva cultura. El *cosmopolitismo* sería, pues, la antítesis del extrañamiento: la actitud de sentirse cómodo en cualquier parte del mundo donde a uno no le traten desconsideradamente, algo que un “alienado” moderado como el palestino Edward Said ni siquiera admite, como más adelante se verá, porque considerará que abrirse confiadamente a la nueva cultura supone renunciar a su verdadera alma, es decir una forma de traición a sus esencias y, consiguientemente, un pasaporte seguro a la infelicidad. Estaremos, pues, ante un círculo vicioso del cual el alienado no puede salir voluntariamente, sometido como está a la presión de un alma irredenta que no puede escapar a su destino.

Si bien el extrañamiento conduce normalmente a la intoxicación cultural, no todas las intoxicaciones en el cuerpo social se producen por efecto del extrañamiento, pues la historia recoge numerosos ejemplos donde los factores contaminantes han sido de distinta naturaleza. Tenemos, por ejemplo, el caso paradigmático de Grecia y Roma que para Ortega y Gasset merecería el siguiente comentario: «sobre la intoxicación por la victoria, (los romanos) sufrieron la intoxicación por la cultura» (Ortega y Gasset, 1985: 214), en referencia a las victorias sobre los cartagineses en la Segunda Guerra Púnica y a la conquista posterior de Grecia, hechos que con el tiempo llevarían a la división interna de sus élites dirigentes, a la Guerra Civil, a la depravación de las costumbres romanas y a la revolución popular. Este tipo de intoxicación, al que no ha podido sustraerse del todo EEUU en su corta historia como país, resulta de interés para nuestro trabajo en la medida que nos permite insertar los ejemplos –en palabras del historiador Toynbee- del tipo “micro-cosmos” como sería el Santayana-filósofo, en un espectro más amplio del género “macro-cosmos” como fueron la influencia de la Escuela de Frankfurt en su etapa americana, el Postestructuralismo francés en la época convulsa de la Guerra de Vietnam o el fenómeno de la emigración de procedencia mexicana, que algunos politólogos

modernos como el profesor Huntington parecen equiparar tácitamente , en sus efectos desestabilizadores a medio plazo, con el papel jugado por el proletariado interno durante el Imperio Romano.

Consideraciones finales .

Este trabajo presenta el aparente inconveniente de su amplitud temática , lo cual habitualmente se considera un hándicap de cara a poder generar genuino conocimiento sobre el tema elegido. Pero tratándose de un pensador bastante desconocido como Santayana , resulta difícil sustraerse a la tentación de tratar su amplia obra en una visión de conjunto , con la esperanza de que el enfoque acumulativo y panorámico pueda en este caso, por simple proporcionalidad, aportar rasgos nuevos de su carácter y pensamiento. El peligro subyacente , no obstante, es que pueda decirse de esta tesis –salvando las distancias- lo que afirma cierta corriente tópica de opinión , respecto del trabajo de nuestro filósofo : «existía la percepción de que su obra era excesivamente interdisciplinar y dispersa como para poder aportar alguna contribución firme a la filosofía», (Beltran,1993: 64). Pero la “dispersión” de Santayana sólo puede ser un pretexto para la crítica superficial, pues fue precisamente esta variedad de género la que permitió a Santayana liberarse del anonimato académico, haciendo trascender su imagen a un público culto no profesional, lo que sucedería a partir de la publicación de su novela filosófica *El último puritano*. Este hecho le valió ser propuesto al premio Pulitzer y ocupar la codiciada portada de la revista Time, al tiempo que – y esto es lo más relevante-, revitalizaba el pálpito un tanto exangüe de su obra filosófica anterior, estimulando de paso la aparición de otras publicaciones nuevas. Todo ello, supuso una *inyección de moral* para su imagen de intelectual prestigioso, que conservaría incólume hasta su todavía lejano fallecimiento. Recordando a Isaiah Berlín y su conocido relato sobre *la zorra y el erizo* (del Castillo, 2011: 98) podemos , pues, afirmar que adoptando Santayana el *modus operandi* de la zorra –frente al *unidimensional* erizo- pudo trascender de su condición de poeta y pensador casi olvidado, a la de filósofo de moda. Por lo demás, la trayectoria de Santayana no se diferencia gran cosa de la que llevaran a cabo otros reconocidos filósofos como nuestro Unamuno, quien en su obra también cultivaría, con éxito , gran variedad de géneros literarios como novela, ensayo, teatro o poesía.

Cabría ahora añadir algún comentario sobre la metodología empleada para la realización de un trabajo como el presente, que combina conceptos extraídos de la filosofía, la historia y la psicología. Este tipo de “mixtura” no siempre está bien vista, especialmente en ciertos ambientes intelectuales, desde que el movimiento postmoderno de Jean-François Lyotard, lo rechazara por haberse revelado “inoperante” en su utilización para el estudio de la sociedad. Para éstos desengañados que habían combinado el materialismo histórico con el análisis freudiano como instrumentos de análisis, el problema se presentaba al querer conjugar las *metanarrativas* con el análisis del Yo, es decir, lo que en terminología lyotardiana llaman *la teoría sistemática improbable junto a lo personal, lo libidinoso, inextricable o intratable*.

Lo cierto es que nuestro método de análisis, parte de la premisa de que la psicología aporta beneficios para el análisis social, pero que no toda psicología vale, y achaca precisamente a una mala elección de las herramientas de trabajo, el fracaso de Lyotard en sus comienzos, al incurrir en los mismos errores metodológicos de su predecesor y probable “inspirador”, Erick Fromm, quien terminó su experimento con parecidos resultados decepcionantes al del pensador francés. Y el problema vino no tanto de establecer un paralelismo ente individuo y sociedad, pues claras mentes como la de nuestro Unamuno no han dejado de ver las conexiones entre lo individual y lo colectivo— «todo conspira a hacer de nuestra especie un ser colectivo con verdadera conciencia [...] ¿no es acaso el organismo humano individual una especie de federación de células?» (Unamuno, 1983: 261). Lo peor, en efecto, vino de mezclar sexualidad y marxismo, como hicieron el alemán y el francés, ya que ello suponía iniciar una aventura algo forzada, exótica y arriesgada, fruto de las modas del momento, cuando, por influencia de Freud, parecía que el sexo tenía respuesta para toda la problemática humana. Wilhelm Reich sintetizaría acertadamente el fracaso del intento pionero de Fromm en la siguiente frase:

La sociología analítica intentó analizar la sociedad como si fuera un individuo, opuso de modo absoluto el proceso cultural a la satisfacción sexual, interpretó los impulsos destructores como datos biológicos originales que presidieran de modo ineluctable los destinos humanos, negó la existencia de una era matriarcal primitiva y desembocó, espantada de sus propias conclusiones, en un escepticismo paralizante.

(Wilhelm Reich, Psicología de masas del fascismo, pag.44)

En el presente trabajo , no queriendo reincidir en esta desacreditada fórmula de análisis, efectuaremos algunas variaciones en la metodología , como será la de utilizar la filosofía de la historia de raíz hegeliana, de cara al macro-cosmos , y trasmutar la psicología de Freud por otra más adaptada al problema del micro-cosmos, como sería la de su discípulo Adler. Así que el nuevo tándem analítico sería *filosofía de la historia más voluntad de poder* , ésta última referida al famoso concepto nietzscheano que el psicólogo austriaco-norteamericano adaptó a su teoría sobre la neurosis infantil. Todo lo cual nos parece ,en conjunto, mejor opción a efectos prácticos porque ambos factores se complementan razonablemente bien , tanto para el análisis de la sociedad norteamericana en su proceso de auge y declive , como para el tratamiento de la compleja personalidad de Santayana y su influencia decadente en el espíritu yanqui.

Si se nos inquiriese sobre otras posibles aportaciones originales contempladas en la presente obra, aparte de las puramente metodológicas, podríamos sugerir las siguientes : 1) el enfoque global sobre la figura de Santayana , que permite un conocimiento amplio de su pensamiento, incluida sus facetas menos divulgadas como son la poética , la novelística o la política ; 2) el estudio exhaustivo de la teoría de las Esencias , descubriendo sus puntos de conexión con la epistemología kantiana; 3) la aportación decisiva de Santayana al nacimiento del *pluralismo cultural americano* , circunstancia ésta que normalmente ha pasado desapercibida a los estudiosos más conspicuos de su obra y 4) el desarrollo del concepto de *extrañamiento* , aplicado a Santayana y otros ilustres expatriados , como explicación de su orientación disidente.

Para terminar esta introducción, haremos un breve comentario sobre el título y subtítulo de esta tesis . En lo relativo al título –“Santayana, *Pro domo sua* ”, hemos querido reflejar en esta frase -adaptación de la frase clásica de Cicerón- el hecho de que nuestro filósofo fue intransigente en sus objetivos , barriendo incasablemente para casa ; una “casa” que en ocasiones era la cultura latina, por oposición a la anglosajona, o lo español respecto de lo americano , o la tranquilidad de su espíritu contemplativo contra el frenesís del industrialismo y el consumo. En cuanto al subtítulo « La filosofía del extrañamiento y sus efectos disolventes sobre la cultura norteamericana » cabe destacar los términos “extrañamiento” y “disolvente ”, o decadentes, porque sobre ellos va a pivotar casi la entera obra, que a continuación da comienzo.

PARTE PRIMERA : DECADENCIA E INTOXICACIÓN CULTURAL

CAPÍTULO I : EL ENIGMA DE LA DECADENCIA

La visión del problema desde Platón a Toynbee.

A lo largo de la historia han sido numerosos los autores que se han preocupado por el fenómeno del auge y caída de las naciones . «Todo fluye y nada está en reposo» fue el lema de la filosofía de Heráclito, que , de acuerdo a Diógenes Laercio, «tuvo los efectos de un terremoto»(Laercio,2011: 460). Este continuo fluir heraclitano fue la piedra angular de *su filosofía del cambio* , que convertía la transformación de las cosas es un proceso que implicaba la *identidad de los opuestos*, condición conceptual que permitió al filósofo de Éfeso vislumbrar que una cosa se pudiera convertir en su contraria. La trascendencia del tema en relación al análisis histórico –por su explicación de los auges y declives de las naciones- fue decisiva, y Platón sería uno de los primeros en extraer consecuencias de cara a su filosofía de la historia.

Para Platón la historia es *la historia de la decadencia social* , (Popper, 2010: 53) una especie de crónica perversa de una enfermedad degenerativa , que partiendo del Estado *perfecto* de la antigüedad , pasa sucesivamente por *la timocracia* , *la plutocracia*, *la democracia* (engendrada por la guerra civil) y concluye , finalmente, en el peor de los regímenes :*la tiranía* .En todo este esquema , lo que más preocupa a Platón es la idea de que *la semilla de la división* se filtre entre la clase dirigente del Estado ideal, a causa de la ambición o del egoísmo. Para evitar estas divisiones , Platón diseñará su estado utópico, en *La República* , como una sociedad a mitad de camino entre la sociedad de castas oriental, estructurada de acuerdo a criterios de profesión, y un régimen comunista extremo :

En cualquier punto, en que suceda, o pueda llegar a suceder , que las mujeres sean comunes , los hijos comunes, los bienes de todas clases comunes , y que se hagan los mayores esfuerzos para quitar el comercio de la vida hasta el nombre de propiedad.

(Platón , *Las Leyes*, pos. 3180 .)

Para el más grande historiador islamista, el tunecino Abenjaldún, el paso del tiempo también produce efectos nocivos en la virtud de un pueblo y en su capacidad de progreso y lucha , pero todavía tienen más importancia *el hábitat natural* .

Conocedor erudito de la expansión del arabismo a partir de Mahoma, estableció que las principales dinastías como la Omeya o la Abasida , crecieron a partir de las virtudes generadas *por la vida en el desierto* . Y, por el contrario, decayeron cuando las dinastías se hicieron sedentarias, como consecuencia de su mayor riqueza y amor a las ciudades . La primera generación es obviamente para él la más virtuosa porque «es la que retiene las cualidades del desierto , que se resumen en rudeza, tenacidad , resistencia y fiereza . Los miembros de esta generación son producto del hambre y de las privaciones; comparten su gloria unos con otros ; son bravos y rapaces . El grupo se mantiene unido gracias a estas virtudes. Son listos y ampliamente temidos , por lo que la gente se somete a ellos »(Abenjaldún, *posic.3847*)

Para el napolitano Giambattista Vico , muy influido por el fenómeno del Renacimiento, que se interpretó en su época como un resurgir de la etapa culta del Imperio romano , la historia tenía una dimensión circular : los pueblos evolucionaban desde la barbarie a la cultura, y alcanzado este punto, se volvía a empezar desde la barbarie. La sociedad envejecía inevitablemente, y al hacerlo, no sólo perdía la vitalidad de la juventud, sino que sus gentes envilecían de paso su carácter . Ortega lo expresará de esta manera respecto del Imperio romano :« La historia del Imperio romano, acaso el fenómeno más grandioso de la historia del mundo, es en realidad la historia de un progresivo cansancio y la historia de un progresivo envilecimiento del individuo humano». (Ortega y Gasset, 1985:214). Para Vico, la cultura, propia del estado de vejez, convertía al estado en blanco fácil de sus enemigos externos más feroces : «La naturaleza de los pueblos primero es ruda, después severa, luego benigna, más tarde delicada, finalmente disoluta». (Vico, 2006: 147)

A Hegel debemos una concepción espiritual de la historia , que ha sido muy celebrada y criticada a partes iguales , pero que sigue siendo un ejemplo de “historia total” , debido a la amplitud y profundidad del pensamiento filosófico del genial alemán. Para Hegel el constante progreso del espíritu universal presagia un mundo de perfección en el ámbito del “hombre de los últimos días”. Para Hegel, como antes para Kant, la historia humana es una historia trágica con final feliz (Muñoz, 2010: 168) .No todos los pueblos, sin embargo, están llamados a hacer progresar el espíritu universal, pero aquellos que pueden realizar su contribución efectiva , están condenados a sucumbir a manos de sus enemigos, por una especie de consunción espiritual que los deja inermes:

El espíritu no existe sólo en cuanto conciencia individual , finita, sino también en cuanto espíritu concreto , universal en sí, que se presenta en la historia universal . En el desarrollo de la Idea sucede que una forma , una etapa , se hace consciente en un pueblo, que llega a ser su sólo representante . Una etapa más elevada se abre en recompensa siglos después en otro pueblo
(Hegel, Introducción a la historia de la filosofía, pág. 200)

Para el alemán Oswald Spengler , autor de *La Decadencia de Occidente*, la cultura supone un problema , al igual que para Abenjaldún y Vico, porque cuando la civilización alcanza su máximo nivel de perfección, está llamada a periclitarse en todos los ámbitos de la actividad humana: «Cada cultura tiene su civilización propia . La civilización es el inevitable sino de toda cultura. Es el extremo y más artificioso estado a que puede llegar una especie superior de hombres » (Spengler, 1983: 61) ; estado que Spengler identifica con la *fase imperialista*. Para Spengler la historia se repite , pero con distintos agentes, lo cual le permite hacer comparativas históricas separadas por cientos o miles de años, un ejercicio arriesgado pero que teóricamente es posible en base al manejo de procesos históricos recurrentes en todas las civilizaciones.

Finalmente, será el inglés Toynbee, quien aportará una idea distinta y también valiosa sobre la importancia de considerar como principal agente histórico, o unidad de estudio histórico , no a la Nación, sino a la Civilización a la que aquélla pertenece. Toynbee creía , por ejemplo, que los occidentales éramos herederos de la Civilización Helénica en una etapa que situaba como «los tiempos revueltos previos al establecimiento del Estado universal». Toynbee escribirá: «Si aceptamos este fenómeno del Estado universal como una muestra de declinación , concluiremos que la totalidad de las seis civilizaciones no-occidentales vivas hoy , se han desplomado internamente antes de que fueran destruidas desde fuera por el impacto de la Civilización Occidental [...] y (ahora) están en proceso de desintegración.» (Toynbee, 1971: 364)

Identificando los factores críticos.

Los seis autores que hemos analizado someramente –Platón, Abenjaldún, Vico, Hegel, Spengler y Toynbee- , separados entre el primero y el último por dos

mil años de historia, pueden aportar una idea bastante ajustada a los individuos de hoy, sobre cómo se ha visto evolucionar el problema de la decadencia durante un largo periodo de la existencia humana. Constatamos, por ejemplo, que los argumentos de tipo religioso –como los de San Agustín- pierden fuerza , a medida que la sociedad se ha ido secularizando y , en consecuencia, se va paulatinamente pasando a una búsqueda de las razones ocultas de la decadencia en ámbitos distintos al de la divinidad, *con más presencia en la naturaleza y la cultura* , es decir en las condiciones medioambientales y en la sociología o en el espíritu humano . En cualquier caso, resulta necesario hacer una breve síntesis de aquellos factores que aparecen bajo un general consenso , con objeto de identificar los elementos “críticos” en el proceso de declinación de las naciones , imperios o civilizaciones. A partir de ahí, trataremos de explorar si hay un dominante común en todos ellos, que pueda convertirse en la piedra angular que explique el fenómeno de la decadencia, al menos en la mayor parte de sus facetas.

1.-Los orígenes de la sociedad son más virtuosos que sus finales. Estos autores parecen coincidir en que los orígenes de toda cultura , pueblo o nación están presididos por cualidades humanas de general aceptación : *esfuerzo, austeridad, valor, constancia, moral victoriana, sentido de pertenencia a la familia y al grupo y confianza en las propiedades del colectivo*. Valores todos ellos que con el tiempo degeneran en sus contrarios : *vagancia, derroche, cobardía, inconstancia, libertinaje sexual, división a todos los niveles y pérdida de la autoestima*, dando con ello lugar a procesos de declinación de esos colectivos. Son ilustrativas a este respecto las teorías heraclitanas y hegelianas ya comentadas sobre “la unidad de los opuestos” .La cuestión que habrá que intentar esclarecer ahora es por qué , con el paso del tiempo, se va construyendo esta tendencia desde la positividad de los conceptos, a su negatividad.

2.-Las posibles causas que conducen a la unidad de los opuestos . Aquí encontramos variedad de opiniones entre los diversos autores : Platón encuentra que la dinámica del progreso conduce a la *disparidad de fortunas* y con ello a la *división de la clase política* , principal factor para él de la declinación . En Abenjaldún hallamos que es *la vida sedentaria* , tan opuesta a la vida del desierto, la que está en el origen de la degradación de las formas de vida de la élite, afectando negativamente a

cada nueva generación. Para Vico se trata de un proceso degenerativo producido por *el envejecimiento de la civilización*, que es culpable de la transformación del carácter de las personas en un sentido negativo. Para Hegel, las sociedades “elegidas” como bandera de progreso se *vacían espiritualmente* cuando obtienen los fines para los cuales nacieron, dando paso a la degeneración y posterior extinción. Spengler, en su concepción cíclico-determinista encontrará el proceso disolutivo como una etapa inexorable de la evolución de la sociedad que se manifiesta en el *empobrecimiento cultural*, del cuál arrancarán todos los males subsiguientes. La teoría de Toynbee está próxima a las de Hegel y Spengler: alcanzado un punto de la evolución creativa, *el espíritu del pueblo se agota* y sólo queda esperar la declinación. También nuestro Ortega y Gasset tiene una opinión parecida: «Acontece que de tiempo en tiempo cambia el tipo de hombre sobre el cual se ejerce el gobierno, y entonces es perfectamente vano todo empeño de sostener el viejo Estado. Intentarlo es utopismo» (Ortega y Gasset, 1985: 132). Cioran tendrá el ingenioso punto de vista de que la decadencia va unida a *la excesiva valoración de la vida humana*, que sería una forma subliminal de cobardía:

Conceder a la vida más importancia de la que tiene es un error que se comete en los regímenes decadentes; de ello resulta que ya nadie está dispuesto a sacrificarse para defenderlos, y que se desmoronan con los primeros golpes que se les asesta. Y esto es todavía más claramente aplicable a los pueblos en general. En cuanto empiezan a considerar la vida algo sagrado, ésta los abandona, deja de estar de su parte.

(E.M.Cioran, Desgarradura, pág.167-68)

¿Qué síntesis se puede obtener a partir de estas opiniones? No es fácil deducirla a priori, pero, no obstante, el sentimiento general parece ser el de culpar a *la vejez de los pueblos* de sus problemas; porque sean éstos producidos, o no, por la propia senectud de la sociedad, lo cierto es que los grandes problemas se manifiestan sistemáticamente en el ámbito de la vejez, por lo que al final la culpa siempre parece corresponder al paso del tiempo, o a lo que Hegel llamaba la “negatividad del tiempo”. (Hegel, 1976: 64)

3.-Identificando los factores críticos de la decadencia. Aunque, como ya hemos visto, todas las virtudes se convierten con el paso del tiempo en sus contrarias,

conviene identificar cuáles de ellas tienen vida propia y cuáles otras parecen derivaciones de segundo nivel :

3.1.El sentimiento de vejez social .Como ya se ha comentado, este sentimiento presenta repercusiones filosóficas , sociológicas y psicológicas, ya que da lugar a pensamientos del tipo “ no existe nada nuevo bajo el sol” o “nada es verdad” : la gente, heredera de una cultura antigua, parece , pues, pensar que “lo ha visto ya todo y nada merece la pena “ y con tal nivel de desencanto pierde la visión expectante ante la vida y con ella la frescura en su proceder. Vico hablará de “la reflexión de la barbarie” ; Rostovtzeff de la “*barbarización* del mundo antiguo” en relación con el Imperio Romano (Rostovtzeff, 1125) ; Toynbee se referirá a la “promiscuidad” como equivalente de vulgaridad, barbarie y sincretismo en la cultura (Toynbee, 1971: Vol. II, 145;333), y Hegel de «la negatividad del pensamiento» que lleva a la muerte espiritual o física :

El hombre también muere por hábito , es decir, cuando se ha habituado completamente a la vida , ha devenido física y espiritualmente apático y ha desaparecido la contraposición de conciencia subjetiva y la actividad espiritual. En efecto, el hombre es activo en la medida en que hay algo que no ha alcanzado y quiere producirse y hacerse valer en referencia a ello. Cuando esto ha sido llevado a cabo , desaparece la actividad y la vida, y la falta de interés que surge al mismo tiempo es la muerte espiritual o física .

(*Hegel, Principios de la Filosofía del Derecho. Posic-3001 y 3008*).

Todos estos autores se refieren *grosso modo* al pensamiento que cuestiona todos los valores y que normalmente coincide con el periodo de “vejez” de la sociedad. Un sentimiento negativo o escéptico , que no tiene vuelta atrás, porque se trasladará a las siguientes generaciones por la vía de la educación , generando cada vez más comportamientos pasivos o absentistas entre sus gentes.

3.2.La división de la sociedad . La pérdida del sentimiento de unidad, conduce por su parte a todo tipo de males como la envidia , la insolidaridad ,

y el absentismo . ¿ Se puede evitar la división social? Veamos: la división nace por *pérdida de autoridad del liderazgo tradicional* , que puede ser real o sentida como tal por los seguidores , pero que para el caso es lo mismo ; la “mímesis” deja de funcionar *por el sentimiento de igualdad que proporciona la racionalidad humana* , cuya bandera es la de que “nadie es inferior a nadie”, lo cual , en su versión más negativa, estará en la base de los comportamientos *timológicos* con conciencia exagerada del Yo. Los principales efectos negativos de este deterioro de la mímesis , estando siempre latentes, se precipitan , sin embargo, cuando el líder empieza a no encontrar las respuestas a problemas acuciantes. Esto genera la temida “división social “ y , como consecuencia, la mímesis conduce, pues, a su contrario : “el poder despótico” , heredero bastardo del “poder carismático” fundado en la mímesis. Esto es algo que el propio Mahoma vislumbró :«El califato durará treinta años, después de mí ; entonces volverá a ser autoridad real tiránica.» (Abenjaldún, : Pos.8762).

3.3.La intoxicación cultural de los vencidos sobre los vencedores. El encuentro beligerante de dos civilizaciones en el tiempo produce efectos negativos en ambas partes : la sociedad vencida , que normalmente es la decadente , pasa a estar subordinada a la vencedora, pero los ganadores , de inferior cultura, sufrirán a su vez la influencia decadente de los vencidos. Esta es la interpretación de Abenjaldún y de Toynbee y también la de Polibio , quien como historiador nacido en Grecia supo evaluar de cerca los efectos “contaminantes” de los usos y costumbres de su propio pueblo, sobre los romanos. También Ortega y Gasset avalará esta visión , al analizar la decadencia del Imperio romano. Los efectos de *la intoxicación cultural* sobre el cuerpo social, son equiparables a los de un virus sobre un cuerpo sano con las defensas debilitadas por el agotamiento producido por la lucha: actúan sobre los tres grandes móviles ocultos de la naturaleza humana que debemos a Marx, Freud y Adler, como son *el hambre , el sexo y el afán de poder* (Popper, 2010: 285), produciendo las respectivas versiones *de amor al lujo, a la promiscuidad sexual y a las maquinaciones por el poder* , que pasan así de modo gradual del estado de latencia al de realidad , provocando la decadencia social. Todo ello configura el « desarrollo independiente de la particularidad »

que , para Hegel, es el momento que señala en los antiguos estados «el comienzo de la corrupción de las costumbres y la razón última de su decadencia». (Hegel,2011: 3453).

Los autores que reivindican la importancia de la economía en todo proceso histórico y/o decadente , echarán sin duda en falta los aspectos relativos al “modo de producción” cuyo declive conducirá, según ellos, a la lucha de clases y , con el tiempo , a la sustitución de un modelo por otro más avanzado . Un autor de inspiración económica no marxista como Cipolla , avalará esta tesis al decir que «la vitalidad de un organismo político está condicionada *también* por su vitalidad económica» Cipolla, 1999: 30) y un historiador americano muy popular en la década de los ochenta , detectará decadencia en el modelo político norteamericano por el hecho *de la pérdida relativa de importancia de su economía con respecto a Europa, Japón o China* (Kennedy, 1989: 641-42). Nosotros , sin embargo, sintonizamos más con la ideas que consideran tanto los fenómenos económicos como los científicos/tecnológicos , *derivados , tributarios o subsidiarios de fuerzas espirituales* (Hegel / Bergson/ Toynbee) por lo que no les asignamos un papel protagonista en la decadencia: en todo caso se nos muestran como un regulador social importante, reflejo del factor espiritual clave autodeterminante. La prueba de esto que decimos suele estar en que naciones en clara decadencia suelen –impulsados por una especie de inercia constructiva- conservar durante algún tiempo una buena ejecutoria en el ámbito económico-tecnológico, como ha ocurrido en la historia antigua de China y en la reciente de Gran Bretaña , Holanda o los mismos EEUU. También Ortega parece sintonizar con Hegel , Bergson , etc. a tenor de la siguiente frase «El derecho no se funda en lo jurídico, como la ciencia no se funda en nada científico, sino que ambos se fundan, cuando los hay, en cierta situación total de la vida colectiva .» . (Ortega y Gasset, 1989:183) Y después añadirá : «Nada material, nada natural es dificultad ni facilidad o dificultad en historia, sino que todo es facilidad o dificultad en función, por lo pronto, del estado de la técnica, y la técnica , a su vez, es función de la vida». (Ortega y Gasset, 1989:257) La vida, en efecto o , si se prefiere, la fuerza espiritual del pueblo, será para Ortega la que establecerá , en definitiva, el nivel de desempeño de la sociedad en todos sus ámbitos, economía incluida.

Conclusiones

Si convenimos, pues, en que *la vejez de la nación, la división del colectivo social y la intoxicación cultural*, son las tres fuerzas motrices de la decadencia, en las cuales se pueden subsumir casi todas las demás fuerzas, estaremos constatando hechos históricos relevantes, con un cierto grado de credibilidad empírica. Pero todavía quedarán incógnitas en el aire, sobre las *causas finales o últimas* de la decadencia, que en nuestra opinión sólo se pueden despejar mediante un enfoque *negativo* del problema. Si inquirimos, en efecto, sobre cuál sería el actual estado del mundo si el Imperio Romano no hubiera declinado desde los tiempos de Augusto, nos podríamos encontrar: a) que los romanos, dos mil años después, seguirían instalados en el poder, ejerciendo como dueños absolutos del mundo, mientras que todas las demás naciones estarían todavía subordinadas a su poderío y b) que debido a la ausencia de tensión dialéctica con otras naciones —«el hábito de accionar sin lo antagónico» que escribiera Hegel, (Hegel, 1976: 62)-, el mundo no estaría ni de lejos en los niveles de democracia, bienestar, cultura y tecnología que ha alcanzado en la actualidad. Ambas hipótesis de futuro resultan intolerables para la razón humana en la medida que conforman un mundo desigual con naciones dominantes y dominadas y razas superiores e inferiores; y todo ello *ab aeternum*, algo que tampoco tiene correspondencia en el campo biológico y que por lo tanto resulta insostenible.

Naturalmente, quedaría por explorar otra posibilidad: la de si un pueblo como el romano podía conservar su poderío mientras otras naciones acrecentaban el suyo. Esta alternativa es desechable en un mundo dominado por las guerras como lo ha sido el nuestro hasta el siglo XX, porque las interacciones bélicas van dejando fuera de la lucha a los más débiles, por efecto del *darwinismo social* imperante. Pero en un mundo como el actual, donde predomina *el equilibrio del terror nuclear*, se advierte un cambio de las reglas de juego, de insospechadas consecuencias futuras. No se puede, por lo tanto, desechar la teoría de que en el futuro devenir histórico haya un crecimiento simultáneo de varios países hacia la perfección moral, sin detrimento de las demás naciones. De hecho, el proceso al que estamos asistiendo ahora con el espectacular desarrollo de China y la paulatina recuperación de Rusia (que, de momento, es sólo desarrollo material), parece apuntar en dicha dirección. Al disminuir las tensiones originadas por *el instinto de dominio, o voluntad de poder nietzscheana*, el mundo futuro parece dirigirse pues, hacia *el gobierno mundial* de raíz kantiana, en un régimen de libertad democrática, con algunas restricciones

económicas derivadas de las limitaciones de recursos de la tierra . Bajo este contexto es previsible que ya no se hable de ascenso y caída de naciones , pues no habrá referencias con las que comparar. Pero mientras esto llega, seguirá flotando en el aire la incógnita kantiana de si es posible seguir creciendo en todos los ámbitos de la vida, ante la probable desaparición de las desigualdades económicas y culturales , *que son el motor del crecimiento*, o si, por el contrario, el mundo se moverá hacia una espiral de caída dentro de un modelo social inverso al hegeliano como , por ejemplo, el de Eduard von Hartmann, (*La filosofía del inconsciente*) donde una vez perdida *la voluntad de superación* de la humanidad, la razón, por sí sola, no servirá de nada y el mundo declinará .

A pesar de todo lo expuesto y las dudas subsecuentes, cabría decir que la visión de la decadencia por parte de Hegel es la que más se aproxima a la realidad histórica analizada, sin llegar a ser óptima, por el hecho de revelar un sesgo o “fijación” germánicos. Pero si eliminamos el factor chovinista y tomamos la interpretación más global de la *Lógica* de Hegel , sobre el “hombre de los últimos días “,(Hegel,2005: 299) tenemos entonces una respuesta más ajustada al problema : los pueblos nacen, crecen y mueren después de dejar sus aportaciones en términos de progreso humano ; pero este progreso , que es progreso del espíritu o razón humana, no decaerá – a pesar de algún eventual retroceso- hasta llegar a su etapa Absoluta, de virtual divinidad, que podemos identificar en su vertiente teológica con la *apocatástasis* de un Orígenes , -como bien apuntara Leibniz en su Teodicea (Leibniz ,1710: pos.4191)- donde el hombre -previo paso por el *infierno* que esta vida representa- se funde con Dios al final de los tiempos, recuperando la unidad perdida con el inicio de la Creación. Esas parecen las tendencias de la historia, y aunque sigamos estando en el ámbito de las hipótesis, se trata al menos de una hipótesis “razonable”, es decir, basada en la experiencia y la razón. Una tendencia que escépticos y relativistas cuestionarán en cualquier caso, porque aunque el Sol haya alumbrado todos los días la Tierra durante miles de millones años, nadie puede garantizar, como podría suscribir el empirismo de un David Hume, en base al *principio de totalidad*, que mañana también lo alumbrará . O como diría Santayana desde su materialismo : «Ningún ser existente puede tener los medios para saber que prosperará o existirá siempre en el universo: el cosmos más perfecto y el bien más solitario podría toparse con algo insospechado» (Santayana, 2006-b: 39) Por lo tanto cualquier predicción de futuro no cabe hacerla en términos de *causa y efecto* , sino

en términos de probabilidad y , de acuerdo a esta metodología, la apuesta de futuro de Hegel *parece la más probable*; sobre todo, si pensamos en este extraño animal de prodigioso talento, que es la especie humana, la cual ha pasado, en 30.000 años , de la oscuridad de la caverna a traspasar con sus naves las fronteras del Sistema Solar, adentrándose en la ignota e inmensa Vía Láctea ; una especie que, sólo en los últimos cien años , se ha desarrollado científica y tecnológicamente en mayor medida que en los 5.000 años anteriores de civilización, gracias a una *aceleración histórica* sin precedentes. Obviamente no pueden faltar modelos mixtos de prognosis, de inspiración hegeliana, pero menos optimistas, que se apoyan, por un lado, en un Hegel evolucionista en términos de progreso y, por el otro, en un von Harman decadente en términos de espíritu –«Progresamos, sí, incluso galopamos hacia un desastre preciso y no hacía una mítica perfección»- , (Cioran, 2014: 62), que , al degenerar, termina en el modelo de Vico, con la vuelta a la barbarie de la caverna:

(el hombre) a fuerza de volverse transparente para sí mismo, ya no podrá emprender nada, no “crear” nada más, y sufrirá un desecamiento por ceguera , por exterminación de la ingenuidad [...] ya nadie se dignará vivir sino es para liquidar y liquidarse. El único frenesí del que aún somos capaces es el frenesí del fin [...] ¿Y cómo fijar la fisonomía de este superviviente al que el cataclismo habrá acercado a las cavernas?

(E.M. Cioran, *Desgarradura*, pág 47-48)

Pero el retroceso de los *últimos hombres de la historia* hasta sus bárbaros inicios, pensamiento que parece estar inducido en Cioran por su rechazo a la idea hegeliana del progreso moral de la humanidad -«la Idea en su esencia universal, en y por sí, es la eticidad» (Hegel,2011:pos.948) y, en especial, por la atracción morbosa que suscita en él la posibilidad de un *conflicto atómico* durante la *Guerra Fría* – «Desde los tiempos más remotos el hombre se aferra a la esperanza de una conflagración definitiva, con el propósito de librarse de una vez por todas de la historia», (Cioran,2014: 170) , no se justifica desde la dialéctica hegeliana , si interpretamos adecuadamente su *señales*. En efecto, porque este pensamiento evolucionista del filósofo alemán , ha dado muestras de una vigencia inusitada , al ser capaz , por ejemplo, de ejemplarizarse en pleno siglo XX en un proceso tan inesperado como este: que una escalada mundial en armamentos crecientemente

mortíferos , la cual debía conducir por sus pasos lógicos a un escenario devastador, termine, por el contrario, en un imprevisto *equilibrio nuclear, del que emerge una paz duradera*. La genial intuición de Heráclito y Hegel sobre la *identidad de los contrarios* (*voluntad de guerra = voluntad de paz*, en nuestro ejemplo), encuentra así una magnífica plasmación , que viene a realzar su carácter de *verdad filosófica intemporal y universal* , cumpliéndose una vez más las palabras de Hegel : «al igual que otras diferencias y determinaciones contrapuestas de la reflexión, *pasan a su opuesto* en virtud de su finitud y de su naturaleza, por tanto dialéctica » (Hegel,2011: pos.832) . Ciertamente estamos ante un *statu quo precario*, que puede ser alterado por un simple accidente humano, pero por lo pronto ha propiciado 75 años sin grandes guerras, introduciendo una dialéctica hasta ahora desconocida en la historia de la humanidad: *el equilibrio permanente de fuerzas*, como garantía de una no-agresión mutua, que sería mortal para la humanidad caso , de romperse.

CAPÍTULO II : LA INTOXICACIÓN CULTURAL Y SUS EFECTOS SOBRE LA DECADENCIA.

Los romanos no se convertían en verdaderos griegos por el mero hecho de ser filohelenos , como tampoco eran básicamente franceses los aristócratas rusos francófilos de Guerra y Paz de Tolstói [...] pero el “talento” del mundo griego introdujo en Roma otras habilidades , otras artes y otros lujos, que llegaron en forma de esclavos y cautivos de guerra.

(Robin Lane Fox, El mundo clásico. Pag.413)

...la resistencia a las ideas eran tan impracticable como la resistencia a las riquezas y el lujo ; lenta , pero constante, para bien y para mal, el espíritu de Grecia , en frase de Horacio, «hizo cautivo a su rudo conquistador».

(WG. De Burgh , El legado del mundo antiguo.Pag.381.)

Grecia y Roma, como paradigma.

El caso más llamativo de *intoxicación cultural* que registra la historia es, obviamente, el de Roma a manos de los griegos . Roma era, efectivamente, un rudo conquistador , un país de costumbres poco sofisticadas , que basaba su éxito creciente en la fuerza y dureza de su modelo político-militar, en su potencia bélica, en la pericia de sus generales, y en el despotismo burocrático que ejercía sobre los pueblos conquistados.

El descubrimiento del mundo cultural griego fue para los romanos una especie de alucinación , seguida de un hechizo casi fetichista por sus obras de arte, por la finura de sus poetas y el talento de sus músicos y, posteriormente, por el mundo de lujo y *vida muelle* que la sociedad helénica ofrecía a sus conquistadores y que éstos, en principio, rechazarían , educados como estaban en *la moderación y la parsimonia*, pero que paulatinamente fueron aceptando a medida que se imponían los gustos de las nuevas generaciones y declinaba el número y potencia de sus enemigos externos . En este sentido el triunfo sobre Macedonia en 167 a.C. ha sido considerado un punto de inflexión que introdujo en la sociedad romana todo tipo de novedades , «desde músicos griegos , hasta cocineros, pasando por experimentadas prostitutas».(Lane,

2005: 413) , sin olvidar la práctica del sexo homoerótico “griego” que se puso más de moda entre los romanos, aunque siguiera estando mal visto entre ciudadanos libres. Pensando quizás en los efectos “degradantes” de la vida cómoda , Carlo Cipolla escribiría : « no sabremos entender la decadencia de los imperios hasta que historiadores y biólogos hayan aclarado los efectos de un bienestar prolongado y altos niveles de vida » (Cipolla, 1999: 24), unas circunstancias que son aplicables a casi todas las civilizaciones en su etapa cumbre, como nos recuerda el romano Salustio en este párrafo sobre la guerra de Jugurta : «Pero luego que sacudió de sí este cuidado (el miedo a un enemigo ya vencido) , se apoderaron de ella la soberbia y la lascivia, males que traen regularmente consigo la prosperidad». (Salustio :Pos.493)

Ortega y Gasset coincide en valorar el fin de la monarquía macedonia como el momento crítico del cambio romano: menciona también la *importación* de la homosexualidad griega como hecho significativo, pero destaca en especial que «Grecia hizo soplar con toda fuerza un viento espiritual sobre las cabezas macizas , toscas, de los romanos». Grecia significaba para nuestro filósofo algo más que vida disoluta: ante todo significaba poetas , retóricos y pensadores . En especial, ,pensadores. Ortega considera que «los romanos nunca habían tenido ideas y, pronto, se llenaron de ideas» , aunque hubo una inicial prevención hacia el mundo del pensamiento, y en especial de la filosofía , porque era un pueblo que priorizaba la acción sobre la especulación . Especial encono contra la filosofía griega mostró, por ejemplo, Catón el Viejo , cuyas costumbres de vida familiar se harían legendarias : su propia mujer amamantaba a los hijos de sus esclavos , para transmitirles con la leche “romana” la lealtad a sus amos. (Lane, 2005: 415)

El odio de Catón a todo lo griego, era proverbial : «la raza más maligna y desordenada », defensora de la desnudez y de la frivolidad . Por “frivolidad” fue precisamente por lo que Catón expulsó de Roma al escéptico griego Carnéades , quien defendía un día la justicia en la actividad política y la injusticia al día siguiente . (Lane, 2005: 415-416) Sin embargo la juventud de Roma se había dejado seducir por la inteligencia de aquellos griegos, como dejara escrito Horacio, así que, al final se impuso el espíritu de Grecia, - filosofía incluida-, lo que para Ortega sería una tragedia, porque sobre la *intoxicación por la victoria* que tan agudamente supo ver Toynbee, sufrieron simultáneamente «la intoxicación por la cultura» , que tendría graves consecuencias en la estabilidad futura del Estado (Ortega y Gasset, 1985: 214)

Los dos sistemas filosóficos que encontraron más rápida aceptación entre los romanos fueron el *estoicismo* y el *epicureísmo*, que se centraban en los problemas de la vida práctica. Las dos filosofías son representativas de la decadencia, y encuentran su inicial auge en Grecia con la pérdida de vigor del estilo de vida que imprimía *la polis* y el simultáneo giro desde un interés genuino por la sociedad, al puro interés personal: típico movimiento, por demás, del retraimiento que se da en los colectivos sometidos a excesiva presión e inseguridad, cuando su fuerza y resistencia se resienten. Ambas filosofías vinieron, pues, a modificar y, eventualmente, a minar, los viejos conceptos que daban identidad al carácter romano, aunque ya estaban presentes antes ciertas señales de ideología escéptica, como en los poemas de Ennio, poeta contemporáneo de la Segunda Guerra Púnica. (Burg, 1976: 381)

Un personaje romano notable, como Marco Tulio Cicerón, se sintió instintivamente menos atraído hacia los epicúreos que hacia sus rivales los estoicos, cuyas doctrinas eran más elevadas moralmente y menos materialistas, centradas como estaban en la fe en una Providencia. Sin embargo, Ortega dirá del estoicismo que «jamás filosofía alguna ha sustentado tan efectivamente un Imperio como sostuvo el estoicismo el colosal gobierno de los Antoninos». Pero esta frase representa una mezcla de admiración e incredulidad para nuestro filósofo, pues tanto el estoicismo como el epicureísmo, o el escepticismo, eran para él filosofías decadentes, en más de un sentido. Y es que no desdeñaba el hecho de que, a pesar de considerarlas filosofías “más torpes”, desalojaron el platonismo y el aristotelismo de su predominio sobre los grupos intelectuales del país, apenas surgieron en Grecia. Así mostraba, pues, Ortega su incredulidad, «porque es sorprendente el rápido triunfo de un ideario tosco como es el estoicismo sobre una maravilla de precisión y de agudeza como el idealismo platónico-aristotélico.» (Ortega y Gasset, 1984:110-111)

Un éxito inesperado del estoicismo que, con el tiempo, se repetiría en Roma, imponiéndose sobre las creencias inveteradas del imperio. Y es que, al final, son los cambios internos de mentalidad de la propia sociedad, los que propician el avance de unos y el retroceso de otros modelos de pensamiento, por encima de las diferencias cualitativas que puedan existir entre ellos. La modulación que hacen los cuerpos vivos de la sociedad, de los diferentes sistemas filosóficos, tiene más que ver, por lo tanto, con sus especiales circunstancias históricas: en la sociedad romana posterior a la derrota de Cartago, cumplidos los grandes objetivos históricos, el idealismo tiende a dejar paso a otras visiones de la vida más pragmáticas, donde el interés personal y

familiar se imponen sobre los intereses generales de la patria. : «Porque mientras estuvo en pie Cartago, el Senado y el pueblo romano administraban la república con gran moderación y templanza; ni entre ciudadanos se disputaba sobre quién había de sobresalir en la gloria o en el mando ; el miedo del enemigo contenía a la ciudad en su deber» , escribiría Salustio en su Guerra de Jugurta (Salustio : Pos.493). No obstante, el platonismo ganará en Roma una postrera batalla, pues la convicción expresada, por ejemplo, en la República , de que la vida mejor no es la del placer, ni la del poder, sino la de la contemplación filosófica , se constituirá en idea directriz del pensamiento antiguo . Con el tiempo, esta idea trascendió el mundo pagano y llegó, con algunas transformaciones, al cristianismo medieval , donde el ideal de actividad contemplativa arraigó fuertemente. (Burg, 1976: 263-264)

No sólo la cultura en sentido estricto, sino que la moral romana se vio también afectada por la influencia griega . Entraron, por ejemplo, en decadencia los viejos conceptos de *piedad y de virtud cívica*: ya no existían *la rectitud y la conciencia* que fueron un día gloria distintiva de los romanos. Tocada también por el espíritu de Grecia, la costumbre de *la solidaridad y lealtad a la república* estaba cediendo a los impulsos de la ambición personal. En las fronteras se apiñaban ejércitos que habían jurado lealtad a los procónsules que los mandaban y no a la república, lo cual suponía crear un caldo de cultivo *orientado a la división* y , con el tiempo a la guerra civil (Burg, 1976: 391-392) .

Los nuevos aires también trajeron un cambio de divinidades , pues paulatinamente los dioses itálicos y griegos sustituyeron a los dioses romanos. Todo esto contribuyó a dañar la fe del pueblo durante el periodo republicano, lo que , en opinión de algunas poetas, habría sido una de las causas de la Guerra Civil. Por ello, una de las primeras medidas de Augusto, al llegar al poder, sería restablecer el interés por los antiguos ritos, para lo que contaría con la ayuda de personajes notables de las letras como Horacio y Virgilio. (Lane, 2005: 540)

También en el plano económico tuvo repercusiones la conquista de Macedonia , aparte de proporcionar mayor cantidad de esclavos y más lucrativo botín a romanos relevantes: a partir de 167 a.C. , el control obtenido sobre este país y sus ricas minas permitió a los romanos abolir el impuesto directo sobre los ciudadanos en Roma y en Italia, manteniendo sólo los indirectos y creando así nueva riqueza. (Lane, 2005: 422)

Polibio y Catón , contra la disolución de las costumbres.

El aumento de dinero en la sociedad no era bien visto por todos, pues se consideraba una forma de promocionar el vicio . Polibio y Catón , por ejemplo, compartían la desaprobación del nuevo lujo. Pero Polibio, a diferencia de Catón, tenía una teoría explicativa premonitoria: la idea de que las constituciones se siguen unas a otras según el modelo histórico cíclico que con el tiempo adoptarían Vico y Spengler. Y entonces, al parecer, tocaba el lujo, junto con el gobierno de unas pocas familias distinguidas y adineradas . Para Polibio, el modelo político romano imperante en ese momento se asemejaba, efectivamente, a una oligarquía , aunque sostenida temporalmente en equilibrio dinámico por fuerzas que provenían de otras ideas de gobierno, como la monarquía y la democracia , que servían de contrapeso contra el cambio y la degeneración ; una idea original esta del equilibrio que Cicerón tomaría prestada más tarde para su libro sobre el Estado (*De República*) y que él prescribiría como modelo político ideal . Cicerón, efectivamente, no veía en las disensiones civiles el germen de la ineficacia y el caos, sino, por el contrario, la condición misma en que se funda y de la que emerge la salud del Estado, (Ortega y Gasset, 1985: 146) lo que de algún modo conecta con el sentir actual de lo que significa la democracia . Cicerón, tuvo, no obstante que rectificar cuando siente que el mundo se le viene abajo y dirá : «falta concordia» (Ortega y Gasset, 1985: 149) Para Polibio , sin embargo, estaba claro desde el principio que la inestabilidad era mera cuestión de tiempo y que , finalmente, el deterioro político y social llevaría inevitablemente desde la oligarquía a la democracia , la cual, desestabilizada a su vez por *la chusma*, desembocaría finalmente en la monarquía, es decir, la institución autocrática que dio nacimiento a Roma, cerrando así el círculo y dando comienzo a un nuevo ciclo (lo que , efectivamente, ocurrió con Augusto) . (Lane, 2005: 420)

Polibio fue un esclavo griego que vino a parar a Roma como parte del botín generado por la conquista de Macedonia. Debido a su instrucción y talento pasó a estar al servicio de Escipión el Joven , el definitivo destructor de Cartago, nieto por adopción , del Escipión el Africano. Recobrada la libertad, Polibio prefirió no volver a su país y acompañar a Escipión en su campaña africana. Al incluir posteriormente estos episodios bélicos vividos en primera persona, dentro de su excepcional *Historia de Roma*, Polibio reeditó el concepto de *historiador-cronista*, que le inspirara Jenofonte, cuya admiración compartía con Catón. También introdujo el nuevo concepto de *historia pragmática* , en la medida de que no se limitaba a relatar

los episodios bélicos, sino que buscaba profundizar en aspectos estructurales que pudieran servir de lección para futuros conflictos (Polibio : Pos. 14) . Polibio, debido a su especial posición en la jerarquía romana, no tuvo problemas por criticar abiertamente la decadencia romana que se originó a partir de la conquista de Macedonia : «El amor a ambos sexos –dice- producía vergonzosos excesos en la juventud, dedicada a festines y espectáculos, al lujo y a todos los desórdenes que ávidamente aprendió de los griegos durante la guerra contra Perseo.» (Ortega y Gasset, 1989: 189)

Polibio, salvando las distancias, nos recuerda de algún modo la figura de Santayana , por la condición , ambos, de extranjeros “exóticos” dentro de su país de adopción, lo que les permitía disfrutar de una óptica distinta respecto a los hechos político-sociales; eran también detentadores de una cultura elitista superior , para los estándares de la época; pertenecientes ambos a estratos sociales “inferiores” o marginados (uno, ex esclavo griego; el otro, católico español), pero protegidos por el sistema ; incómodos testigos de las respectivas épocas que les habían tocado en suerte , y fustigadores rigurosos del *modus vivendi* de sus anfitriones, sin temor a represalias, debido a su cercana posición a los círculos de poder: Polibio como amigo y consejero de Escipión, y Santayana como formador de cierta élite norteamericana durante su estancia en Harvard.

¿Por qué los romanos se enamoraron del mundo griego ?

Considerando que romanos y griegos eran muy distintos, y que unos eran los ganadores y otros perdedores de una confrontación bélica, ¿por qué se produjo este “flechazo” de los romanos por la cultura griega y su estilo de vida ? Polibio, una vez más nos marca la pauta : Grecia, como Esparta, eran, efectivamente, diferentes de Roma , porque las primeras, como Estados, representaban la razón pura: las ideas de dos grandes hombres (Solón y Licurgo, respectivamente), mientras que Roma fue obra de la experiencia guerrera , es decir, de *la razón histórica*, aunque , de acuerdo a Ortega, en realidad se trata de *dos formas de la razón* : «una, *la razón pura* que parte de conceptos, procede mediante conceptos y termina en conceptos - así define Platón la dialéctica – y otra, *la razón histórica*, que sale a nuestro encuentro de la peripecia misma, que brota fulminante de la naturaleza de las cosas»(Ortega y Gasset, 1985: 145)

El modelo político romano había alcanzado su cénit con la victoria final en la *Segunda Guerra Púnica* y , a partir de ahí, al librarse de su principal enemigo - Cartago- Roma se había quedado simultáneamente sin objetivos de largo alcance que llenaran la vida de ese granítico pueblo y mantuvieran en forma su legendaria disciplina. De hecho, durante más de cinco siglos la península italiana no volvería a experimentar la amenaza de un ejército extranjero . Sin embargo, no iba a haber paz en Italia. La estrecha política del Senado , condujo a un nuevo tipo de guerra : guerra de los esclavos contra los libres, de los pobres contra los ricos, de Roma contra sus aliados y de Roma contra Roma. (Asimov, 1998: 149) o lo que Toynbee denominaría “tiempos revueltos “ previos a la construcción del *estado universal* , cuyo modelo se iniciaría, en efecto, con Augusto y su *Pax romana*.

Visto todo ello con la perspectiva del tiempo, sale a relucir el *largo brazo hegeliano* , y su filosofía de la historia, *implacable con los pueblos que han cumplido su destino histórico*. Y es que, para un imperio que se ha ido construyendo sobre la marcha, tener la vista puesta en el futuro, ya sobraba, ante la ausencia de peligros inmediatos que superar: ahora lo que procedía era *mirar alrededor* , ver y aprender de pueblos más viejos y más sabios, que estaban bajo sus dominios. Y , de paso, disfrutar de la nueva riqueza conquistada. Pero aprendieron, obviamente, lo bueno y lo malo : sus artes, sus filosofías y , junto a esto, sus vicios y degeneraciones, algo normalmente impensable si hubiera estado en riesgo la supervivencia del Estado, como en el pasado reciente. Así vio un agudo analista político del siglo XIX, como fue Tocqueville, (precursor de Santayana en su análisis del pueblo americano) las causas del regreso a la naturaleza que acompañan a los Estados en descomposición : «Se dice que fueron las persecuciones de los emperadores y los suplicios del circo los que poblaron los desiertos de la Tebaida; pero yo creo que fueron más bien las delicias de Roma y la filosofía epicúrea de Grecia» (Tocqueville, 1980: 117-V.II). La intoxicación cultural de griegos sobre romanos, se había, pues, consumado, por las especiales circunstancias históricas presentes ; y con severas consecuencias para el futuro del Imperio.

FENÓMENOS DE INTOXICACIÓN CULTURAL EN LOS ESTADOS UNIDOS.

CAPÍTULO III: VIAS MODERNAS DE INTOXICACIÓN CULTURAL.

La atracción de la vieja Europa sobre los norteamericanos.

Los fenómenos de intoxicación cultural en Estados Unidos se distinguen del caso paradigmático de Grecia y Roma , porque no reciben la influencias “tóxicas” que conducen a una temprana decadencia, por parte de un enemigo vencido en el campo de batalla y posteriormente ocupado (como fue el caso de Grecia) . Los tiempos cambian , las influencias inconvenientes siguen existiendo, pero los fenómenos de intoxicación son más sibilinos: los pueblos modernos establecen entre sí variados canales de comunicación, físicos o virtuales, a través de los cuales se descubren antiguas formas de vida , donde existe más permisividad social en todas las facetas de la existencia , o estilos de vida menos exigentes y más contemplativos, o un arte más antiguo y avanzado, o fórmulas económicas más baratas para vivir cómodamente; y , en general, sitios donde el extranjero es bien recibido y éste se autoconsidera socialmente revalorizado con respecto a la norma de su propios país de origen. Ni que decir tiene, que en la era de Internet que vivimos hoy en día, ya no hay fronteras para la cultura , bien sea ésta genuina o decadente. Esto sin duda tendrá consecuencias positivas y negativas en la relaciones futuras entre los pueblos , dependiendo de su nivel de desarrollo cultural y de las características de su estratificación social, pero ese es un tema que dejaremos aparte por corresponder a otro tipo de trabajo.

Retrocediendo en el tiempo , vemos que Francia era después de la Primera Guerra Mundial un país que reunía para muchos norteamericanos las mejores condiciones de vida, en especial para profesionales liberales, como escritores o periodistas, o miembros de la alta sociedad . Ya en tiempos de Tocqueville , algunos adinerados americanos tenían preferencia por la vida más relajada de los europeos: «Precisamente para sustraerse a esa obligación de trabajar, muchos millonarios norteamericanos viajan a Europa , donde se encuentran restos de sociedades aristocráticas entre las cuales aún se honra la ociosidad», escribiría el francés. (Tocqueville, 1980: 132) Allí también encontraron inspiración muchos escritores para sus obras, desde Henry James hasta Henry Miller, pasando por Hemingway , Scott Fitzgerald o Gertrude Stein , pero también descubrieron una vida más cómoda, que les liberaba del alto estrés que producen las potencias avanzadas en lo económico, como EEUU, además de una vida social menos estricta, sin las exigencias puritanas de su país. Por supuesto Santayana fue otro de los beneficiarios de esta situación , a

raíz de su alejamiento de Harvard y de Estados Unidos , en 1912. Vivió un tiempo en París , pero también descubrió los encantos de la Costa Azul . Más tarde pasaría los veranos en Cortina y los inviernos en Roma, donde se establecería definitivamente , pues los royalties enviado por su sobrino Sturgis desde Londres le permitían llevar una vida desahogada, con hospedaje en un Hotel céntrico y comida diaria en un buen restaurante.

Las influencias “tóxicas” sobre el modelo cultural doméstico, que transmiten estos viejos países europeos, acaban propagándose a través de la cultura , con la publicación de libros o artículos en la prensa , bien por parte de los propios americanos emigrados, bien por la élite intelectual que reside en el país. Este caso estaría representado por la historia literaria de EEUU de la que nos ocuparemos a continuación, en la cual figura desde el principio la influencia de literatos naturalistas franceses y rusos, además de los norteamericanos viajeros . Otro segundo grupo de “contagio” vendría dado por los profesores extranjeros que impartían clases en las universidades americanas , los cuales habían estado sometidos a muy distintas influencias culturales desde su infancia. Estaríamos hablando de personajes como Santayana, formado en el país , pero venido de la vieja España y crecido en la mentalidad greco-latina ; también podemos incluir en este capítulo a los profesores judíos alemanes – Adorno, Fromm, Horkheimer, etc.- que huyeron de los nazis y que fueron a EEUU a investigar y dar clases. O a los cineastas de la mismas nacionalidad - Friz Lang ,Ernst Lubitsch , Otto Preminger, Billy Wilder, etc- , que tuvieron que escapar a la persecución racial o ideológica. O al grupo de profesores franceses que formaron el movimiento *postestructuralista* , -Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, etc.- que fueron invitados a impartir conferencias en las universidades americanas, y que adquirieron una enorme relevancia en una época convulsa de la historia reciente del país. Sin olvidar a “francotiradores” de gran prestigio como el literato Thomas Mann , el dramaturgo Bertold Brecht, o el músico Schoenberg, que iban por libre . Un tercer grupo , en fin, de influencias extrañas a la cultura propia, estaría formado por *el proletariado*, la gente humilde que llega al rico país en busca de trabajo y mejores oportunidades de vida, como sería el caso mexicano, que ha merecido la atención de prestigiosos investigadores históricos como Huntington , debido en especial a sus problemas de integración a la nueva cultura.

Todos estos grupos tenían una concepción de la vida radicalmente distinta de la que imperaba en Estados Unidos y aunque se adaptaban parcialmente a la nueva

cultura, también se produjo el efecto contrario : el de influir sobre el anfitrión tratando se imponer sus convicciones más profundas, que no siempre van en el interés del nativo , pero que a veces presentan una cara tan seductora que termina calando en la sensibilidad, primero de las clases ilustradas, y después, del pueblo.

CAPÍTULO IV: LA TRADICIÓN FILOSÓFICO-LITERARIA DE EE.UU. A PARTIR DE LA GUERRA CIVIL.

Los pioneros de la contestación

La tradición americana de rebeldía en el campo intelectual, era antes de la Guerra Civil bastante corta y está representada prácticamente por tres figuras : Emerson, Thoreau y Whitman , tres contemporáneos vinculados entre sí tanto por sus ideas avanzadas para la época, como por sentimientos de estima o incluso de amistad. Los tres personajes en cuestión habían roto con la tradición gentil. Ralph Waldo Emerson , que es considerado *el profeta de la religión americana*, -entendida ésta como adaptación a las características del nuevo país de la ortodoxia religiosa importada de Inglaterra – estuvo especialmente influido por la filosofía germana y el criticismo bíblico surgido en Alemania . Sus ideas le condujeron a la creación del *trascendentalismo* , un movimiento religioso monista ,con implicaciones panteístas . Esta iniciativa, junto a su negativa a aceptar los milagros bíblicos, o la jerarquía eclesiástica, más su visión de la figura de Cristo, como la de un demiurgo inspirado por la mitología , generaron una reacción en su contra por parte del *establishment* , que le valió el calificativo de *ateo* y le supuso el veto de Harvard durante treinta años.

Henry David Thoreau fue un vecino y protegido de Emerson : filósofo naturalista convencido , llegó a vivir sólo en el bosque durante dos años, tiempo en el que produjo su obra cumbre *Walden* . Sus ideas extremistas en política , que resumiría en la obra *La desobediencia civil* , y su negativa a pagar impuestos, le conducirían a la cárcel . En religión seguiría la filosofía inspirada por Emerson , mediante el Trascendentalismo. Su visión del capitalismo era ambivalente : apreciaba los productos que producía el sistema de libre empresa porque ampliaban los horizontes de los individuos, pero abominaba del sistema manufacturero que esclavizaba a las personas mediante el trabajo industrial (Kazin, 1993: 35) Adoptó las posiciones darwinistas después de leer *El Origen de las Especies* , porque se entusiasmó con la idea de una nueva y constante *Creación*.

Walt Whitman, por su parte, está considerado como el padre de la poesía norteamericana , debido esencialmente a una obra como *Hojas de Hierba* , que desafió la moral de la época con sus abiertas exaltaciones de tipo sexual, pero que ha

pasado a la historia, no por tal peculiaridad , sino por su celebración de la naturaleza del país y del carácter del ciudadano medio norteamericano.

En el contexto del fenómeno de la decadencia norteamericana que estamos aquí estudiando , estos tres personajes míticos tienen un carácter ambivalente . Marcan de un lado el punto de inflexión de la influencia calvinista en la sociedad norteamericana , lo cual se puede interpretar como el inicio de la cuesta abajo decadente , pero al mismo tiempo muestran cierta originalidad intelectual , lo que nos lleva a pensar que la decadencia tal vez todavía no se había iniciado. En cualquier caso, no se puede descartar totalmente la idea de que los considerados *padres de los EEUU modernos* sean al mismo tiempo los precursores de su decadencia posterior, aunque a tenor de los pensamientos de Emerson , América está a salvo de la decadencia, que es una enfermedad propia de viejas naciones como España:

...sus Estados en descomposición, tal España, están amenazados de decadencia por la corrupción y la faltas inveteradas de su gobierno. Aislada del contagio de esta decadencia, América tiene ante sí un vasto espacio para echar profundos y firmes los cimientos de la grandeza del Nuevo Mundo. (Emerson, 2015: 80)

Pensamientos sin duda optimistas de Emerson que no se verán corroborados por acontecimientos culturales decadentes posteriores, a menudo inspirados o promovidos por herederos intelectuales de estas mismas figuras , como fueron los integrantes de *la generación beat* .

En lo que tienen estos tres personajes de combatientes contra la tradición protestante , se insertan tres cuestiones fundamentales : *la religión, la sexualidad y un fenómeno decisivo para la época, como fue el abolicionismo* . Los tres intelectuales siguieron nuevas pautas religiosas que los separaban del calvinismo y del unionismo dominante; los tres fueron vistos con inclinaciones sexuales “dudosas” por la sociedad de la época en algún momento de sus vidas, y especialmente Whitman que fue acusado abiertamente de homosexual. (Incluso de Emerson, que se casó dos veces y llevó una vida hogareña normal, se registran tendencias homosexuales en su etapa estudiantil) No hay que descartar, pues, un proceso dialéctico de por medio, consistente en que los tres amigos llegaran a esa ligazón intelectual-afectiva por efecto de una homosexualidad latente común, (y el correlativo sentimiento de

rechazo social), a la manera que se creó en la Universidad de Cambridge, Inglaterra, la sociedad de estudios “los Apóstoles”, de la que formó parte el famoso economista Keynes, a la sazón casado con una artista (Wapshott, 2013: pos.1604) .Teniendo en cuenta la importancia de las cuestiones religiosas y morales para el tradicional espíritu calvinista, no es de extrañar que estos tres individuos fueran tomados por gente de moralidad dudosa, -provocando así su propia reacción disidente-, aunque la crónica histórica posterior los ha reivindicado *como padres culturales de la moderna Norteamérica* . Los tres, en fin, fueron abiertos partidarios del abolicionismo, con diverso grado de intensidad en sus proclamas . Sobre este particular se podría añadir que, aun cuando al abolicionismo fuese un movimiento iniciado en el Norte contra la esclavitud imperante en el Sur , supuso el inicio de la discordia entre las propias gentes del Norte, ya que no existía aceptación general de la idea abolicionistas pero , incluso entre los partidarios, surgían discrepancias sobre el alcance de la medida (equiparación o derechos disminuidos, con respecto a los blancos, era la cuestión fundamental) por no hablar de los métodos a utilizar para lograr la emancipación de los esclavos . La Guerra Civil pondría fin a las disquisiciones sobre la metodología, dando inicio a una etapa histórica de gran trascendencia para el país.

¿Cuál sería ,pues , el balance de estos tres pioneros de la contestación intelectual norteamericana ? Es difícil llegar a una conclusión categórica , porque su ejecutoria contiene pros y contras aplicables , indistintamente, a cualquier tesis relativa al crecimiento como país, o a su antítesis, el movimiento decadente. Tal vez lo máximo que se puede decir de ellos es que los tres personajes representan un tipo de país diferente al construido por el espíritu calvinista, que estaba basado en el puritanismo ancestral, austero, laborioso, que se fortalece en la dificultad , en su odio a todo lo falso, con un desprecio de los placeres sensuales de la vida y con su fuerte anhelo de Dios, fortalecido por la oración y la meditación. El nuevo horizonte de los “contestatarios “ descubriría , por el contrario, un país más abierto, más sincero, menos conservador , menos inclinado a la religión, más dispuesto a saborear lo bueno que la vida aporta y menos, comparativamente, a la dura tarea productiva, pero, en contrapartida, probablemente también dotado de una voluntad y determinación *menos férrea que la que normalmente imprime la religión entendida al modo integrista*. La pregunta decisiva - ¿por qué la fractura del espíritu fundacional surge en ese preciso momento histórico ? – no resulta , obviamente, fácil de contestar. Se puede avanzar , no obstante, una hipótesis : con el surgimiento del problema esclavista, se había roto

el consenso sobre el sueño americano del gran Estado democrático , libre de rancias aristocracias, fundado en la igualdad y la fraternidad humana *e inspirado por la virtud cristiana*. Los tres intelectuales críticos, inquietos por su propia condición de seres marginados por la sociedad tradicional , encuentran motivos de rebelión al constatar que esa rígida sociedad que los reprime, pierde la justificación de la superioridad moral, desde el momento en que también ella guarda *sus propios cadáveres en el armario*: un esclavismo asumido y justificado en base al Antiguo Testamento , el cual representaba el racismo de la sociedad judía primitiva contra los gentiles. Había llegado, pues, el momento en que empezara a desvelarse la doble moral de la sociedad protestante , porque la auténtica virtud – la virtud cristiana representada por el Nuevo Testamento - no podía nunca avalar el modelo esclavista, por el cuál unos seres humanos vivían como animales al servicio de otros culturalmente más desarrollados ; en paralelo a esta reflexión , se origina tal vez la sensación frustrante de que los norteamericanos fundamentaban su orgullo como nación, en la gestación de una nueva sociedad , que al final resultaba un concepto falso; se podría decir más bien, que habían retrocedido en el tiempo, desaprovechado las lecciones de la historia : al fin y al cabo, estaban reproduciendo el modelo social griego , - con su división de clases, y el oprobioso esclavismo - dos mil años después de su desaparición.

La fractura social que engendran estas ideas *-una casa no puede estar dividida contra sí misma* , diría metafóricamente Lincoln, parafraseando la sentencia bíblica– tuvo su consecuencia más terrible en la posterior Guerra Civil, marcando un antes y un después en la historia de EEUU que tendrá su traslación posterior al mundo intelectual , a la literatura y a la poesía, y –como no- a la política y la economía como tendremos oportunidad de ir viendo . Emerson escribirá con decepción lo siguiente , después del conflicto : «la energía de la nación parece haberse agotado en la guerra , y los intereses parecen tan estrechos y timoratos como antes» (Emerson, 2015: 481)

Para algunos autores académicos, como Allan Bloom, los historiadores y escritores del sur se vengaron de la derrota antiesclavista de la Unión, aduciendo los *bajos motivos* que condujeron a los yanquis a la guerra, que tendrían que ver más con cuestiones de comercio y tecnología que con el propio esclavismo . Otra forma de venganza fue su idealización del estilo de vida del Sur, tan distinto del modelo calvinista. Con el tiempo, los activistas de los derechos civiles norteamericanos ,

asumirían el punto de vista de los sureños y *promovieron la opinión popular de que el pensamiento de los fundadores y los principios americanos, eran racistas.* (Bloom, 2012: Pos.777)

El problema del esclavismo y sus consecuencias, son probablemente el punto de partida, el *kilómetro cero* de la decadencia norteamericana, aunque como *efecto*, porque para encontrar *la causa* todavía habría que retroceder algo más en el tiempo, como veremos más adelante. De todas formas, pasarán décadas hasta que el fenómeno se manifieste en toda su trágica dimensión, pues no en balde todos los procesos de crecimiento y unidad conllevan una inercia que, como en la mecánica newtoniana, no se agota en el momento crítico del cambio de tendencia, sino que sigue aportando una cierta dinámica general, la cual, sin embargo, terminará poco a poco extinguiéndose.

El nuevo realismo literario a partir de la Guerra Civil U.S.A.

La evolución literaria de EE.UU, tomada como termómetro de la vida real del país, o como crónica estilizada de sus triunfos y fracasos políticos, sigue el mismo curso decadente de la sociedad retratada, que se iniciara con *el problema esclavista* en el aspecto político y que tuvo su correlato intelectual en los primeros pensadores *rebeldes*, es decir, el trío de los considerados *padres de la modernidad estadounidense*, a saber: Emerson, Thoreau y Whitman. Aunque el primero estuvo fuertemente influenciado por la filosofía alemana, el segundo por el darwinismo, y el tercero por el romanticismo conectado a la Revolución Francesa, lo cierto es que este grupo tuvo aportaciones originales a la cultura de su país y obtuvo de paso cierto eco en el exterior. Además, todos ellos se enorgullecían de *la raza americana*, como elemento nuevo y diferencial con respecto a los modelos raciales europeos. Son, no obstante, conectables con el fenómeno de la decadencia americana, pero no con la *intoxicación cultural*, entendido como un fenómeno de contagio externo, aunque ellos mismos “contagiaran” - incluso con más fuerza que los extranjeros - a siguientes generaciones de escritores norteamericanos. Porque con sus planteamientos radicales y en algunos casos disolventes, llegaron a ser bandera de los inconformistas de varias generaciones, incluidos movimientos *degenerados* como el movimiento Hippie y la Generación Beat de Allen Ginsberg, Jack Kerouac o William Burroughs; los primeros mirándose en el espejo de un Thoreau y su economía de subsistencia en el

ámbito de la naturaleza y los segundos – a los cuales podemos añadir el escritor prohibido Henry Miller- que encontraron inspiración en el vagabundeo de Whitman y/o en su sexualidad exacerbada .

Centrándonos, pues, en el fenómeno de intoxicación cultural de procedencia extranjera , aparecen cuatro nombres propios : Zola, Nietzsche, Marx y Santayana. La primera influencia importante en la literatura norteamericana de posguerra, vino de la mano del realismo francés y de su figura más representativa, Zola, principal crítico naturalista de la sociedad burguesa. Inicialmente el realismo se tomó como algo peculiarmente francés y malsano : para la influyente revista *Critic* , Zola era en 1882, *un proscrito de la literatura , un demente*. Pero la sociedad norteamericana estaba por entonces en acelerado proceso de cambio , así que diez años después, en 1892, la misma publicación escribiría que «fue una idea brillante introducir el espíritu científico de la época en la novela [...] uno por uno los males de la época han sido enfocados por este prodigioso representante del realismo latino (Zola) , y mostrados a todo el mundo en toda su enormidad» (Kazin, 1993: 29). En el ínterin habían nacido unos nuevos EEUU , fruto de la guerra, del individualismo capitalista spenzeriano , de la expansión industrial y del incipiente movimiento obrero. En ese nuevo escenario , el realismo literario surgió del desconcierto y medró del simple pesimismo de una generación que de pronto se encontró cara a cara con el omnipresente materialismo del capitalismo industrial , en una doble vertiente : como fuente de amargura que nacía de los desolados pueblos y pequeñas ciudades, olvidados de la civilización y , por otra parte, como enajenación proletaria que surgía de la mano de obra desplazada a las grandes ciudades.

Zola sería el sumo sacerdote de la corriente realista o naturalista que inundó los EEUU en los momentos de crisis . Para William James, (James, 2009: 212 y ss.) su literatura será un producto de *la filosofía subjetiva o gnóstica* , que tiene su origen en el cristianismo primitivo, su renacimiento en el romanticismo de Rousseau ; y que obtiene posterior continuidad en Renan y , naturalmente, en el romanticismo alemán . Este culto morboso del sentimiento , de raíz extranjera, se aprovechará, en opinión de James, de la ingenuidad del pueblo americano -«nosotros los habitantes de países menos inteligentes» escribirá con ironía el mentor de Santayana- generando sentimientos de fatalidad y expandiendo el pesimismo entre individuos de un natural sano, intentando convertir su mundo cotidiano en «un vasto , oscuro y solitario Gólgota, una fábrica de muerte» , en palabras de Carlyle .

La influencia de Zola sobre algunos pioneros de la modernidad como Howells o Norris , fue importante en la medida que estos crearon su propia escuela , que alcanza hasta la Generación Perdida de Hemingway y sus colegas . William Dean Howells , auténtico pionero del nuevo movimiento norteamericano, fue una especie de “renegado”, pues venía de ser el anterior paladín de los brahmanes puritanos. Para Howells, el en otro tiempo “revolucionario” *Walden* de Thoreau, era una especie de *curioso descubrimiento arqueológico* , que dejó olvidado en su estantería después de una primera lectura: Howells prefería mirarse , aparte de en Zola, en los novelistas rusos o *en realistas españoles como Galdós y Palacio Valdés* , depositarios de una más acrisolada cultura (Kazin, 1993: 25). Frank Norris, un naturalista agresivo, demostraría por su parte que un novelista norteamericano había de pasar por encima de Stevenson para llegar a Zola, y que la violencia del salvaje Oeste “ era la única introducción disponible a la violencia del naturalismo, el cual era representativo del violento espíritu moderno “. Norris venía a sugerir, en el fondo, que el romanticismo fue a parar en naturalismo, cuando estaba en sus primeros balbuceos en Norteamérica (Kazin, 1993: 33) Zola, como literato, fue, en fin, no sólo inspirador de Howells y Norris, sino de bastantes espíritus desencantados con la marcha del país, lo cual extendió el pesimismo social, pero sería exagerado tacharlo de decadente, sin más , pues ayudó a formar una cierta conciencia social como contrapeso a los excesos capitalistas .

Nietzsche , como exponente de un nihilismo normalmente asociado a la decadencia , aparece como referencia en el periodo con mayor peso incluso que Zola y está presente en la obra de un buen número de escritores de éxito, como Vance Thompson , Jack London o Menken. Thompson , temprano visitante de Europa, volvió a EE.UU. con cierto gusto por la publicidad, y « un extraordinario talento para transmitir su inmenso desprecio a sus patanes conciudadanos en una prosa vacía , tan pulida en la superficie como carente de ideas », según relato de un prestigioso crítico literario (Kazin, 1993: 74). Jack London a su vez quedaría impresionado por el descubrimiento de Nietzsche , y sus idealizaciones cuasi patológicas del *Superhombre y la gran bestia rubia* ; y si bien London era un hombre que se podía identificar de modo natural con el filósofo alemán *por su común aversión a la modernidad y su pasión por la violencia*, (aspectos ambos presentes en sus novelas) su éxtasis provino más bien de hacer una lectura en clave socialista de *Así habló Zaratrusta o La Voluntad de Poder* (Kazin, 1993: 103). Menken , un periodista y

crítico literario que pertenecía al grupo de admiradores tempranos de Ibsen, era un poco el termómetro de cómo estaban de calientes los ánimos en la sociedad de posguerra. Su retrato del norteamericano era destructivo: burgués, provinciano, cobarde, hipócrita y estúpido. Para Menken, su pueblo se había formado por los representantes más bajos de las capas raciales. Con orígenes tan poco nobles, todo lo que obtenían tenían que traerlo de fuera, con el agravante de que «tomaban lo peor de Europa», aquello que acababa con lo mejor de su ser. *Su estilo provocador era equiparable al de Santayana*, pues se declaró nietzscheano para los protestantes; ateo para los moralistas; bebedor contra los defensores de la ley seca; cosmopolita contra los provincianos. (Kazin, 1993: 200-01)

Por su parte Marx, y el marxismo, surgen como inspiradores no sólo de literatos importantes como Jack London, Parrington o Edmund Wilson, sino como generadores de un completo movimiento como sería *la literatura proletaria de la Depresión*, la etapa más crítica del capitalismo americano. Vernon Parrington, autor del medio oeste y disidente agrario, representaría a juicio de los críticos el esfuerzo más ambicioso del espíritu progresista norteamericano por comprenderse a sí mismo. Estuvo en Harvard como alumno, poco después que Santayana dejara la enseñanza, pero siempre escribiría con desdén de esa universidad y de «los elegantes de Nueva Inglaterra». En 1927 recibiría el premio Pulitzer por una obra histórica (Kazin, 1993: 158-60), Edmund Wilson, de ideología socialista, fue el mejor crítico literario de la época y también un autor celebrado. Wilson se autodenominó *crítico histórico*, queriendo significar que era un intérprete de la literatura a través de su evolución en el tiempo, según la tradición que brota vagamente de Vico y de Herder, pasando por Taine y Marx. Dotado de una completa erudición, Wilson siempre hallaba los enlaces pertinentes entre el ayer y el hoy: encontró, por ejemplo, lecciones del espíritu para absolutistas en Sófocles; fue el estudioso de marxismo que se había remontado a Vico y a Michelet y que había leído lo que Marx dijera de Demócrito (Kazin, 1993: 423). Wilson sería uno de los visitantes de Santayana en su reclusión romana, después de la Segunda Guerra, con el que conversaría animadamente de libros y política, a pesar de sus diferencias ideológicas. Hablaron, por ejemplo, de Mussolini y del fascismo y Santayana refirió a Wilson, con ironía de latinista, que había rechazado la invitación de los fascistas para ser nada menos que *civis Romanus*, alegando que «él era español y prefería seguir siéndolo». (McCormick, 2008: 407)

Santayana, finalmente, fue el filósofo extranjero vivo que , a través de su focalización crítica en la cultura calvinista , prestaría munición a buen número de escritores modernistas que se rebelaban contra un sistema rígido y moralmente represivo, como luego comentaremos.

Se podría incluso incluir un quinto elemento en este grupo, el sociólogo Thorstein Veblen, porque aunque norteamericano nacido en EE.UU de padres foráneos, se le percibe como *doblemente extranjero* , porque se consideraba que su instinto le apartaba tanto de la cultura materialista del Este como de las tradiciones y el lenguaje de sus vecinos , como corresponde , por otra parte, a un hombre que habló inglés con acento toda su vida. Pero Veblen , siendo un crítico del sistema, especialmente en la vertiente capitalista, se le puede calificar de “reformista” en la medida que al llamar la atención de todo el país con su famosa obra *Teoría de la clase ociosa*, había señalado al mismo tiempo el problema y la solución sobre los excesos de la élite absentista que estaban corrompiendo a los EEUU. Aunque algunos escritores , como Van Vechten, y Dos Passos siguieron su estela crítica contra la clase ociosa, y el capitalismo, respectivamente, Veblen fue más bien un francotirador solitario, que detestaba por igual capitalismo y progresismo.

Los seguidores de Zola, Nietzsche , Marx y Santayana , coadyuvaron , cada uno por su lado, *al desencantamiento de la sociedad norteamericana de la época*, contribuyendo de paso a acrecentar su pesimismo incipiente, lo cual inevitablemente se traduce en una pérdida de cohesión social. Pero de los cuatro movimientos, digamos que sólo dos –los relativos a Nietzsche y Santayana- tuvieron una influencia netamente *decadente* sobre la sociedad norteamericana , pues sus seguidores, aunque buscaban la sustitución de un sistema que no les gustaba, tampoco aportaban alternativas , o bien las alternativas era de dudosa viabilidad , bien por su anarquismo potencial en el caso de los creyentes en Nietzsche bien por representar un cierto arcaísmo en el caso del segundo (una vuelta a la naturaleza) , o una mera expresión *de disgusto con la modernidad*. Sin olvidar la vertiente totalitaria de ambos, pues a Nietzsche se le relaciona con el surgimiento del nazismo , mientras que a Santayana le acusaron de simpatías con el fascismo italiano, incluso de fascista o falangista , si bien él haciendo uso de su sentido del humor dijo preferir que llamaran “torysm” (conservador *tory* al estilo inglés). (McCormick, 2008: 444)

CAPÍTULO V : LA CONEXIÓN GERMANA.

*Sobre la intoxicación por la victoria, los romanos
sufrieron la intoxicación por la cultura.*

(Ortega y Gasset, Las Atlántidas y del Imperio romano , pag.214

Esta frase de Ortega viene a resumir sus ideas sobre la decadencia del Imperio Romano : para nuestro filósofo, el declive no se produce por el efecto pernicioso sobre la moral de sus gentes de las derrotas en el campo de batalla, sino por todo lo contrario : son las victorias sobre los cartagineses en la Segunda Guerra Púnica, con su carga de orgullo y egotismo, las que introducirán el germen de la división en su minoría dirigente; fue la conquista posterior de Grecia, la que originó la importación de prácticas culturales decadentes del vencido. Fueron , pues, dos grandes éxitos militares –coincidentes con el hecho de que Roma se quedó de pronto sin enemigos- las que provocarán luchas fratricidas y el paulatino relajamiento de las costumbres , todo lo cual llevaría a la transformación del espíritu romano y , con el tiempo, a la desaparición del Imperio.

Dos mil años después de acaecidos estos hechos históricos , se presentará una situación equivalente, representada esta vez por los EEUU , como nación ganadora de la Primera y Segunda Guerra Mundial y por Alemania , perdedora de los dos conflictos universales. Alemania, reproduciendo el modelo griego, como nación vencida poseedora de una gran cultura, terminará por ejercer una poderosa influencia sobre su verdugo en el campo de batalla, determinando importantes aspectos de su vida política, social y cultural . Lo que sigue, es la crónica de estos hechos, todavía recientes , junto con las reflexiones que evocan los procesos de intoxicación cultural entre naciones rivales.

Nietzsche y sus herederos.

Allan Bloom, profesor de la Universidad de Chicago, publicó en 1987 un controvertido libro – hoy convertido en clásico- sobre la decadencia de la universidad norteamericana, por efecto de la influencia extranjera . Se tituló *The Closing of The American Mind* , en clara referencia a la pérdida de independencia intelectual de la nación, superada por las modas provenientes de fuera, en principio de Alemania y

posteriormente de Francia . Para el profesor Bloom, la sustancia que había envenenado las fuentes de la cultura y el conocimiento del país , se llamaba *relativismo moral* ; su origen era , efectivamente, alemán, y su principal estandarte, las ideas filosóficas de Nietzsche, el cual había pasado en su opinión de ser considerado un ideólogo o inspirador del movimiento nazi, a convertirse en el nuevo tótem de las izquierdas.

De esta sorpresiva metamorfosis ideológica de Nietzsche , culpaba Bloom , en especial, a los postestructuralistas franceses , quienes , desde el final de la guerra, habían tenido como principal tarea filosófica «deconstruir a Nietzsche y Heidegger para, a continuación, reconstruirlos como la Izquierda ». (Bloom, 2012: Pos.3710) Pero el fenómeno venía de antes , y conectaba con Hegel y su principal intérprete, Alexandre Kojève : Nietzsche había descrito *el progresivo empequeñecimiento del hombre* y el empobrecimiento de su vida espiritual , todo lo cual fortalecía la posición de Marx , si uno , -como afirma Bloom con ironía-, tiende a creer que el capitalismo sería *la causa* del “último hombre hegeliano”. Porque en tal caso, *el efecto* sería su antítesis por naturaleza, el marxismo , supuesta cumbre del racionalismo hegeliano . Así las cosas, una vez que el capitalismo fuera eliminado, nuevas energías serían liberadas, dando lugar a la aparición del *Superhombre* nietzscheano, representativo de la victoria proletaria después de la revolución. Bloom concluye su argumento exhibiendo la gran paradoja de estas elucubraciones de Kojève : «Igualitarismo radical era la cura para los males del igualitarismo que magistralmente retrató Nietzsche». (Bloom, 2012: 3650) Así que , si bien forzosamente, por fin se unían Marx y Nietzsche y esto es algo de lo que tomaron buena nota sin duda Merleau-Ponty y Sartre , asistentes ambos a los cursos de Kojève en París. (Bloom, 2012: 3722)

Con el tiempo, Nietzsche no sólo habrá calado en la juventud americana por su relativismo moral en una época propicia de cambio y crisis, sino que antes habría renovado el lenguaje , con términos como *carisma, estilo de vida, compromiso, identidad* y muchas otras de procedencia nietzscheana las cuales ahora formaban parte del *american slang*, aunque la generación anterior las desconociera y no digamos los *Padres fundadores* de EEUU (Bloom, 2012: 2318) Este filósofo alemán, fue tan gran inventor, que , de acuerdo a Bloom, «todos seguimos dando vueltas alrededor de él [...]. Este es nuestro escenario, y el espectáculo consiste en cómo sus visiones han sido frivolidadas por el hombre demócrata, deseoso de engañarse a sí mismo, con ropajes prestados, y cómo la democracia ha sido corregida por visiones y

gustos extranjeros» . (Bloom, 2012: 2342) . Un crónica de *intoxicación cultural* que nos recuerda la que hizo Polibio sobre Roma, dos mil años antes.

La segunda generación : Weber y Freud.

Pero como Nietzsche quedaba algo lejano en la memoria de la sociedad americana, -o tal vez no era suficientemente conocido en el país-, se hacia necesario buscar herederos más próximos de su pensamiento, que estuvieran de mayor actualidad; personajes responsables de haber difundido sus ideas , que conectaran más fácilmente con la época y para Bloom estaba claro que sólo dos podían ostentar este título : estamos hablando de Weber , el sociólogo de la racionalidad moderna , profeta del *desencantamiento* del mundo y del deterioro de las relaciones entre los seres humanos ; y Freud, el creador del psicoanálisis, ambos fuertemente influenciados por Nietzsche. Weber sería , pues, el abanderado del relativismo , el *intelectual escéptico y desesperado* por antonomasia -en palabras de Kracauer, maestro de Adorno- mientras que el psiquiatra introduciría en la puritana sociedad americana, la siempre *excitante* variable del sexo , esta vez desde una visión materialista.

Weber y Freud se repartieron, pues, la herencia de Nietzsche. Freud se concentró en el Ello, o inconsciente, lo sexual como motor de los más interesantes fenómenos espirituales y las conexas ideas de *sublimación* y *neurosis*. Weber estuvo más interesado en el problema de los valores y en el rol desempeñado por la religión protestante desde sus inicios. Conjuntamente, Weber y Freud, son la fuente inmediata de la mayor parte del lenguaje que resulta tan familiar a los norteamericanos. (Bloom, 2012: 2348) Pero nadie parecía reparar en que ambos personajes presentaban lados oscuros : en Freud, por ejemplo, lo era la fuente irracional de toda vida consciente , su ambigüedad sobre el futuro de la civilización y el rol que desempeñaría la razón en la vida del hombre. Él, ciertamente, no fue un abogado de la vida democrática o la igualdad; mientras que Weber, el relativista de los valores, siendo más reflexivo que Freud sobre ciencia, moral y política, vivió no obstante en una atmosfera de permanente tragedia. (Bloom, 2012: 2377) Su diagnóstico fue que *la racionalidad en política conduce a la inhumanidad de la burocracia* , una conclusión desalentadora, que remitía a la preferencia por las elecciones políticas irracionales. (Bloom, 2012:

2382) con lo que, al igual que después expresaría Marcuse, parecía depositar toda su confianza en *la capacidad creativa y regeneradora del caos posterior a la revolución*.

No fue hasta los años sesenta que el punto de vista de los valores comenzó a producir sus verdaderos efectos en EEUU, es decir con 30 ó 40 años de retraso respecto de Alemania . Heinrich Heine había escrito:

No os riáis del fantasioso que espera en el terreno de los hechos la misma revolución que ha tenido lugar en el reino del espíritu . El pensamiento precede a la acción como el rayo al trueno. El trueno alemán es, claro está, alemán, lo que quiere decir *que no es muy ágil y será algo tarde en llegar, pero llegar, llegará...* (*Heine, Heinrich: Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania, pag.208*)

Y Heine estaba en lo cierto, pues se harían proféticas, en América , las palabras dedicadas por él a sus amigos franceses . De repente , una nueva generación que no era heredera de valores, que había sido educada en filosófica y científica indiferencia al bien y al mal, irrumpió en escena , representando el compromiso con los valores y enseñando a sus mayores la más desagradable de las lecciones. (Bloom, 2012: 2394) El autoconocimiento reflexivo de *hippies, yippies, yuppies, panteras negras* , etc. , había definitivamente eclosionado americanizando *el pathos* germano de medio siglo antes. Incluso el nuevo estilo de vida americano se había convertido en una República de Weimar, en versión Disneylandia, para toda la familia. (Bloom, 2012: 2330). Una República en la que , lamentablemente, el pensamiento había sido sembrado por Nietzsche , más aún por Heidegger, -y , como no, por los seguidores de ambos, Weber, Freud, Marcuse,- y «cuyo contenido era antirracional y antiliberal , es decir , totalmente opuesto a la tradición americana». (Bloom, 2012: 2360). El desnazificado Heidegger, el más interesante pensador del siglo, era representativo de que los americanos estaban jugando con fuego: su interés por nuevos dioses, le condujo a exaltar en sus enseñanzas, al igual que Nietzsche , la inmoderación por encima de la moderación y a ridiculizar la moralidad. (Bloom, 2012: 2460-66) Ambos pensadores ayudaron a conformar esa atmósfera de Weimar en la cual los liberales parecían retrasados y donde la radicalidad hacía inevitable el conflicto entre izquierda y derecha. Y este caldo de cultivo había podido , a pesar de todo, germinar en tierra americana, a partir del apoyo, según Bloom, de una generación de profesores universitarios , marxistas o liberales del New Deal de Roosevelt , que hicieron

prosperar conceptos como *igualitarismo y estado de bienestar* y donde las recetas para ser felices «pasaba por la psicoterapia para el individuo y la sociología para mejorar la sociedad».(Bloom, 2012: 2377)

Después de la guerra, mientras los americanos estaban propagando a través del cine sus modas en el vestir y en el estilo de vida, para unificar a los jóvenes de todas las naciones, «América estaba importando una *ropa* de fabricación germana para sus almas, lo cual resultaba chocante y generaba dudas sobre la americanización del mundo en la que se habían embarcado». (Bloom, 2012: 2419) Y este no era , como ya hemos visto, un fenómeno nuevo en la historia, pues se habían registrado otros casos , donde la potencia inferior en lo militar, seduce con su cultura a la más poderosa. La influencia de Grecia sobre Roma (ya comentada) o la de Alemania o Francia sobre la Rusia zarista, eran un buen ejemplo de esto. Pero el caso alemán con respecto a los EEUU mostraba perfiles diferentes a los anteriores. La filosofía griega y francesa eran universalistas en intención y en hechos. Pero la filosofía alemana posterior a Hegel , había perdido este carácter universal : pensadores como Nietzsche creían que los valores son producto de la gente y sólo tienen importancia para esa misma gente . Heidegger, veía hasta dudosa la eficacia de traducir filosofía del griego a otros idiomas: El pensamiento germano tendía no a la liberación cultural de los demás pueblos, como a la afirmación de los valores olvidados por los alemanes. Con cierta ironía, Bloom, nos dice que los americanos habían elegido un sistema de pensamiento *que, como los buenos caldos, cuando viajan pierden calidad*. La diferencia entre el pensamiento alemán y griego se pone de manifiesto en la forma en que , por ejemplo, «Cicerón ve a Sócrates , como un amigo y un contemporáneo ; mientras que Nietzsche lo percibe como un enemigo y un antiguo» . (Bloom, 2012: 2425-49)

La tercera generación : Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse.

Si Weber y Freud eran los hijos intelectuales de Nietzsche, a los integrantes de la llamada Escuela de Frankfurt , se les puede considerar la tercera generación, es decir los nietos. Los miembros de dicha escuela , tenían importantes connotaciones nietzscheanas/weberianas, debido a su actividad sociológica pero, obviamente, eran más numerosos los vínculos intelectuales con Marx y con Freud, como avanzados de un nuevo sistema teórico integrador de marxismo y psicoanálisis. El psicoanálisis de Freud, al cual, además de Fromm , también Horkheimer y Adorno le debían muchas

de sus más fructíferas ideas , constituían la continuación de los escritores oscuros de orientación psicológica, o antropológica, de la época burguesa. Freud proporcionó a Horkheimer la sensación de que «podían llegar a conocimientos esenciales por encima de las ciencias especializadas». (Wiggershaus, 2009: 236)

En cualquier caso, los dos teóricos principales del grupo , Horkheimer y Adorno, tuvieron muy en cuenta las enseñanzas de Nietzsche y de Weber *sobre la cultura burguesa*, en la redacción de su principal obra , *Dialéctica de la Ilustración* . También fue de especial inspiración el trabajo de Lukács, *Historia y conciencia de clase* que en su capítulo cinco *-La cosificación y la conciencia del proletariado* (Lukács ,1970: 110-230)- vinculó brillantemente la filosofía idealista de la lucha de clases con la *racionalización* de Weber y la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx . (Wiggershaus, 2009: 106) Sin olvidar la utilidad que tuvieron para esta obra, las ideas de Nietzsche sobre los judíos, en especial la definición de *las formas de conducta antisemitas* . (Wiggershaus, 2009: 425)

Adorno parecía un completo entregado a la causa nietzscheana, cuando dejó escrito , en carta a Walter Benjamin, que había más verdad en *La genealogía de la moral* de Nietzsche que en el *ABC del comunismo* de Bujarin. (Wiggershaus, 2009: 271) Y en su artículo, *Ataque de Veblen a la cultura* , pronosticaba, con Nietzsche y Weber , la muerte de la cultura , *por atrofiamiento del Yo racionalista*. (Wiggershaus, 2009: 375). Horkheimer, en su artículo más elogiado, *Egoísmo y movimiento liberador*, mencionaba la importante aportación de Nietzsche a la liberación de la moral ascética, como *psicólogo hedonista*. Horkheimer se identificaría también con esta filosofía hedonista, al afirmar , en el mismo escrito, que *el único egoísmo bueno era la búsqueda de la felicidad a través del placer*. (Wiggershaus, 2009: 232) También Eric Fromm era contribuyente de Weber (y de Sombart) en su concepción del carácter sadomasoquista , a través del *conocimiento de la familia burguesa* que éstos transmitieron en sus escritos. (Wiggershaus, 2009: 236)

Repercusiones de la Escuela de Frankfurt en la cultura y en la sociedad norteamericana.

La influencia de la Escuela de Frankfurt sería indirecta y cualificada . Indirecta, porque sus hombres más representativos no tuvieron presencia destacada en las instituciones norteamericanas, ni en los medios de comunicación de masas, como

científicos un tanto oscuros que eran, pero su influencia fue cualificada, porque algunos de ellos consiguieron posiciones influyentes, bien en el campo académico, como profesores universitarios o conferenciantes ocasionales, bien en el área de la administración Roosevelt, enfrentada como estaba a una guerra mundial, cuyo principal contendiente era bien conocido por los miembros del Instituto. Este grupo de intelectuales judeo-alemanes ganaría protagonismo cuando, a finales de los años treinta, el New Deal se encontraba agotado y -estimulado también por el pacto entre Stalin y Hitler- emergió a la superficie *un claro anticomunismo*, como reacción al hecho de que durante muchos años hubieran destacados personas de izquierda. (Wiggershaus, 2009: 320) En 1940 hubo una investigación policial, pues había cundido la sospecha de que el Instituto podría tener colaboradores comunistas, porque era marxista. (Wiggershaus, 2009: 322)

Eric Fromm, abrió un consultorio en Nueva York y se hizo cargo de una cátedra de profesor invitado en la Universidad de Columbia, lo que le permitía estar cerca del Instituto, aunque con el tiempo se separaría de él. (Wiggershaus, 2009: 188) El profesor más exitoso sería, sin duda, Neumann, que terminó convirtiéndose en el miembro del grupo elegido para ocupar un puesto, después de la guerra, de profesor permanente en la citada universidad neoyorquina. (Wiggershaus, 2009: 317), Su mentor de la etapa de la London School of Economic, el célebre profesor socialista Laski, le introdujo en EEUU presentándole a gente influyente como Felix Frankfurter, profesor de la Harvard Law School que pertenecía al *trust de cerebros* de Roosevelt y en 1939 se convertiría en Juez del Tribunal Supremo. (Wiggershaus, 2009: 286) (cabe señalar que Frankfurter había sido uno de los alumnos destacados de George Santayana, en Harvard (Mc Cormick :,2008, 99)). Neumann dio clases en la Universidad de Columbia sobre el *Estado totalitario*. (Wiggershaus, 2009: 287), un tema que, obviamente, conocía a la perfección por experiencia personal.

Al inicio de la guerra, seis colaboradores del instituto estaban al servicio del Estado, total o parcialmente: Neumann, que fue el pionero del grupo en estas lides, ejercía como jefe suplente de la Sección Centroeuropea de la Oficina de Información de Guerra, y consultor del Consejo de Guerra Económica; Marcuse como analista *senior* de la Oficina de Servicios Estratégicos, Kirchkheimer y Gurland (colaboradores de segundo nivel del Instituto), también como colaboradores de esta oficina; Pollock como consultor del Departamento de Justicia, División Antitrust.

Totalmente al margen, quedaban sólo Horkheimer y Adorno, los dos teóricos principales. Lowenthal tuvo que quedarse a cargo de la oficina de Nueva York. (Wiggershaus, 2009: 380)

El pensamiento de los teóricos marxistas alemanes tuvo relativa influencia ideológica en la sociedad estadounidense, la cual, a pesar de las dificultades, seguía siendo la tierra de las oportunidades, donde todavía se cumplían los sueños de todos los seres humanos dispuestos a luchar por ellos. El pesimismo del grupo era notorio y hasta cierto punto estaba justificado: el marxismo que defendían no había cumplido sus profecías revolucionarias, pues en situación de crisis económica aguda (ésta sí prevista por Marx como capitalismo tardío o etapa previa a la caída), cuando sería esperable que el proletariado diera el paso decisivo para la transformación de la sociedad, resultó un movimiento contrario, como el de la adhesión al movimiento nazi en Alemania o el fascismo en Italia, o la caída del laborismo en Gran Bretaña, a favor de los conservadores. Su posición como intelectuales judíos no ofrecía mejor perspectiva, ya que a resultas de la conquista del poder de Hitler en Alemania, el tema racial había vuelto al primer plano, convirtiéndose los judíos en el foco de la ira de todo individuo insatisfecho con su situación personal y social. Por último, y en su condición de alemanes, orgullosos de su tradición cultural, no podían sino apechugar con la afrenta de haber visto a su nación humillada en la Primera Guerra Mundial y en trance de perder la Segunda por la locura nazi.

De todo este caldo de cultivo, no podía surgir sino un gran *escepticismo* sobre varios aspectos de la vida en general y de la teoría sociológica, en particular; escepticismo que estuvo acompañado de *incredulidad* - y un cierto rechazo a asumir la realidad -, sobre las causas que provocaron los acontecimientos históricos recientes. En este contexto, ni Marx ni Engels podían resultar de mucha utilidad, pues el fascismo era un fenómeno posterior a ellos: únicamente Lenin había percibido sus primeras manifestaciones. De ahí surgió *la Teoría Crítica* destinada a profundizar en el hecho social, buscando explicaciones a los aspectos oscuros de la historia reciente, ayudados por el corpus teórico marxista, pero con una aportación nueva como serían las enseñanzas de Freud, convenientemente racionalizadas para trascender de un contexto particular y hacerlas útiles en niveles agregados más amplios.

El comentado *escepticismo* llevó, por ejemplo, a los alemanes a *desconfiar de las posibilidades transformadoras de la sociedad por parte del proletariado*, al contrario de lo previsto por Marx y Lukács. Ninguno de los miembros del Instituto,

en efecto, ponía sus esperanzas en la clase obrera, sin duda influidos por el giro que habían tomado los asuntos obreros en Alemania: Adorno le negaba explícitamente todo papel progresista . (Wiggershaus, 2009: 160), Horkheimer esperaba más de otros segmentos sometidos a la civilización, como los locos, los criminales o *los rebeldes negros*. (Wiggershaus, 2009: 439) Únicamente Fromm distinguía en uno de sus artículos *al líder proletario* que si bien conduce a su clase, también se identifica con ella y sirve a sus deseos. (Wiggershaus, 2009: 160)

La dura experiencia sufrida por Alemania, primero con la gran crisis económica y después con la aparición del régimen nazi, que supuso para muchos la pérdida de todos sus bienes, junto con sus puestos de trabajo representativos -y la consideración social aneja a éstos- , explica el tinte de amargura y desengaño de esta frase de Horkheimer :

En la sociedad actual todas las relaciones humanas están falsificadas, toda la amistad, toda aclamación , toda benevolencia no son en el fondo pretendidas seriamente. ...Todos los actos amistosos no están dirigido a la persona, sino a su posición en la sociedad; esto se demuestra con toda brutalidad si esta persona, debido a alguna menor o mayor transformación en esta lucha (bolsa de valores, persecución de los judíos), pierde su posición.

(Wiggershaus, R. , *La Escuela de Frankfurt*, pag. 141.)

Adorno, que se veía en la misma situación que Horkheimer, superaba a aquél en su desconfianza . Su visión del mundo y sus reflexiones teóricas se mezclaban para componer una retorcida *misantrópía* :

[...] la bajeza de la filantropía podría radicar en que la bondad ofrece un pretexto para afirmar en los seres humanos precisamente aquello con lo que ellos se revelan no solamente como víctimas, sino como verdugos virtuales,

en lo que parece una clara referencia al carácter sado-masoquista ,conceptuado por Fromm, imperante en la sociedad . (Wiggershaus, 2009: 339) Con el tiempo se produciría su renuncia a una *teoría crítica de la sociedad*, lo cual implicaba resignación :« uno ya no se atreve a pensar la totalidad, porque se tiene que desesperar de poderla transforma», escribiría un desalentado Adorno. (Wiggershaus, 2009: 705) Y añadía :

...todo esto (concentración del capital, monopolio, expansión imperialista; modos capitalistas en el socialismo soviético), ha convertido en extremadamente cuestionable el intento de construirla (la sociedad) como sistema unánime. La creciente irracionalidad de la sociedad misma, como se manifiesta ahora en las amenazas de catástrofes, en el abierto potencial de autoaniquilación de la sociedad, se vuelve incompatible con la teoría racional. Ésta difícilmente puede ya tomar a la sociedad una palabra que ella misma ya no utiliza .

(Wiggershaus, 2009: 705),

Wilhelm Reich vs. Eric Fromm.

Fromm obtendrá más eco con su *teoría de la personalidad* , al fusionar el biologismo de Freud con el materialismo de Marx , completando el modelo con el concepto de *libertad* del individuo (Gautier/Boeree 2005: 3736). Por otra parte, en sus estrategias para redefinir la lucha contra la sociedad capitalista y/o el estado autoritario , estos pensadores parecían engañarse a sí mismos. Ante la disyuntiva de cuestionar un legado marxista que se había mostrado ineficaz frente a la realidad de los últimos tiempos, o buscar explicaciones alambicadas sobre dicha realidad, prefirieron esto último, con lo cual se condenaron a la esterilidad intelectual . Antes de achacar, por ejemplo, la aparente buena salud de la sociedad burguesa a *defectos en la estructura caracterológica de la clase obrera o a las artimañas del capitalismo* , debieran haber reflexionado sobre las motivaciones profundas de la gente para poder asumir un cambio revolucionario de régimen político, entre las cuales , en opinión de Wilhelm Reich, autor de *Psicología de masas del fascismo, no estaría desde el luego el hambre* , como se había visto claramente durante la pasada crisis económica. (Reich, 2014: 82) Tampoco la libertad sexual prometida por el movimiento comunista parecía una razón de peso para llamar a las puertas de la revolución ; por el contrario, las mujeres temían sobremanera ser utilizadas en un régimen bolchevique para satisfacer pasiones machistas inconfesables, disfrazadas de razones ideológicas. «La igualación de la comunidad de bienes con la comunidad de mujeres es uno de los argumentos contundentes de la lucha antirrevolucionaria», escribiría un Reich molesto con este tipo de propaganda comunista. (Reich, 2014: 110) Y había motivos para ello como esta cita del diario Pravda de Moscú:

Entre nuestros hombres y nuestras mujeres no hay más que relaciones sexuales . Nosotros no conocemos el amor, el amor es despreciable, como todo lo relacionado con el psicologismo; la única cosa que existe entre nosotros es la fisiología.

(Wilhelm Reich, *Psicología de masas del fascismo*, pag.130)

Ni que decir tiene , que su idea de familia socialista , dirigida a erradicar el modelo autoritario pequeño-burgués, tampoco satisfacía los sentimientos paterno-filiales preservados de generación en generación , durante siglos. Y , lo más importante, el establecimiento de la sociedad comunista en la atrasada URSS , sometida a un régimen severo de control y disciplina, era un pésimo ejemplo para los países más desarrollados, -con un mundo obrero aburguesado progresivamente- (Reich, 2014: 84) donde no compensaba una supuesta sociedad sin clases, a cambio de la pérdida de la libertad, pues ésta se había confirmado modernamente como una aspiración irrenunciable de las personas, que no podía ser compensada por nada (ni siquiera por la seguridad de comer todos los días).

Todo esto lo vio con mayor claridad que Adorno, su colega freudiano Wilhelm Reich, quien achacaba los errores de análisis al llamado *marxismo vulgar* , apoyado en un economicismo estrecho que pretendía reducir toda la existencia humana *al problema del paro y de los niveles de salarios*. (Reich, 2014: 25) Con objeto de mejorar los instrumentos de análisis, Reich incorporó , al igual que Fromm, las teorías freudianas al corpus teórico marxista, pero sobre una base más realista que éste, ya que a través de su llamada *Economía Sexual* (que , en el fondo, era una *Sociología Sexual*) combinó conceptos socioeconómicos de Marx, con elementos bien escogidos de la teoría sexual freudiana , para obtener *modelos de comportamiento político de clase*, bastante sugestivos que, además, resultaban coherentes con las actuaciones recientes de las clases medias y de los trabajadores en la gran crisis económica y en el ascenso nazi posterior . (Reich, 2014: 35)

Sin embargo, la utilización marxista de ideas freudianas por parte de Fromm ,que tuvo como resultado una explicación de la *estabilidad de las sociedades de clase que parecía augurar una duración eterna para la miseria y la injusticia* y que justificaban la sumisión de personajes adultos a los dominadores , de acuerdo al mismo esquema infantil freudiano respecto a las personas mayores que les recuerdan

a su padre , (con la idea añadida de Dios,) . (Wiggershaus,2009: 76) no podían sino cosechar un sonoro fracaso, pues de una parte su retrato de las modernas sociedades industriales estaba desfasado ,(porque correspondía más a la época industrial de Inglaterra , en vida de Marx y Engels, que a la suya propia) y, por la otra, el procedimiento freudiano de análisis – basado en *fijaciones* mentales de la etapa infantil de las personas- resulta exótico , además de no producir un buen diagnóstico de la evolución que estaba siguiendo la sociedad. Reich sintetizaría el fracaso del modelo de Fromm al decir que su intento de analizar la sociedad como si fuera un individuo «había terminado en un escepticismo paralizante» (Reich, 2014: 44) .

Otra distinta justificación que la de Fromm – pero no menos desacertada- sobre el fracaso del movimiento obrero , figura en la frase dicha por Adorno (en controversia con Gehlen) para explicar por qué la clase obrera no se rebelaba contra el capitalismo opresor, la cual supone una anticipación conceptual de lo que , con el tiempo . sería conocido como el *síndrome de Estocolmo* :

... mientras se les quite la carga a los seres humanos y no se les exija toda responsabilidad y autodeterminación, su bienestar y su felicidad en este mundo son apariencia. Y una apariencia que reventará un día. Y cuando reviente, esto tendrá consecuencias terribles [...]Y eso me parece que es precisamente un fenómeno primigenio de la antropología actualmente, que los seres humanos se refugien precisamente en el poder que les impone el daño que sufren. La psicología profunda tiene también una expresión para esto : identificación con el agresor .

(Wiggershaus, R. , *La Escuela de Frankfurt*, pos. 734-735)

Marcuse, por su parte, se mostraba incluso menos realista que sus colegas al declarar su impaciencia con la teoría marxista de las dos fases, - esa que distinguía al socialismo como primera fase y al comunismo como fase final-, y propugnaba una especie de *toma de la Bastilla* , para construir la nueva sociedad a partir del caos revolucionario. Admitía que el capitalismo tenía la mejor tecnología, así que había que tomar el poder por la fuerza , y no gradualmente, para poder dar el salto al socialismo sin solución de continuidad; *y después dar la bienvenida a la anarquía, la desintegración, y la catástrofe* como el único camino para alcanzar , en un acto de libertad revolucionaria , la transformación del aparato de producción de estructura dominante *y de las necesidades*. (Wiggershaus,2009: 491)

Aquí se proyecta, pues, un retrato desalentador de este grupo de pensadores judeo-alemanes , que se mueven entre el escepticismo, la irrealidad y la irracionalidad, empujados tal vez por sus sombrías circunstancias personales y en las que se harían cada vez más necesarias las palabras de Mannheim:

La vida, considerada como un equilibrio interior que es preciso volver a reconquistar siempre : he aquí el elemento esencialmente nuevo que el hombre moderno, al nivel de la individualización, debe elaborar para sí mismo, si ha de vivir sobre la base de racionalidad de la “ilustración”.

(Mannheim, K. , Ideología y utopía, pos. 953)

Un equilibrio interior que el grupo germano ha visto sacudido por el cúmulo de malas experiencias vividas y que parecen haber provocado su escepticismo. Popper fue menos empático y les reprochó un pesimismo «que era la consecuencia negativa de la desilusión por el fracaso de esperanzas utópicas o revolucionarias demasiado pretenciosas» (Wiggershaus,2009:712) El efecto o la consecuencia de esta frustración sería condenar la Ilustración y el pensamiento racionalista que de él surgió, haciendo bueno el diagnóstico de Mannheim : «...El otro peligro que entraña una alianza entre la ciencia y la política es que las crisis que afectan al pensamiento político se conviertan en crisis del pensamiento científico» . (Mannheim, 2010: 998) A su vez Gehlen, en polémica con Adorno , le daría esta cruda respuesta : *tengo la impresión de que usted tiene la tendencia a hacer a los seres humanos, seres insatisfechos con lo poco que les ha quedado todavía en las manos de todo el catastrófico estado de cosas.* (Wiggershaus,2009:735)

Pero probablemente la explicación más plausible sobre la trayectoria intelectual del grupo, proviene nuevamente de Mannheim y de la definición que nos ofrece *de la mentalidad utópica* :

..... su pensamiento es incapaz de diagnosticar correctamente una situación real de la sociedad, no les interesa en forma alguna la realidad ; antes bien se esfuerzan en su pensamiento por cambiar el orden vigente. Su pensamiento nunca es un diagnóstico de la situación; sólo puede servir para orientar la acción . En la mentalidad utópica el inconsciente colectivo, guiado por una apasionada representación y por una decidida voluntad de acción, oculta ciertos aspectos de la realidad. Vuelve la espalda a todo

aquello que debilitaría su creencia o paralizaría su deseo de cambiar las cosas.
(Mannheim, 2010: 2033)

La herencia americana.

Los respetados intelectuales alemanes, habían, pues, tomado la senda de la irracionalidad, llevados por un pesimismo imbatible, que ni siquiera sus conocimientos de Freud, podían aliviar. No era, pues, buena herencia para dejar al pueblo americano. Por otra parte, la adscripción de los alemanes de la Escuela a las teorías marxistas y su respeto por el modelo soviético no les granjearon simpatías a partir de la entente ruso-alemana ni tampoco más adelante, finalizado el periodo Roosevelt y comenzada la Guerra Fría. En la época de McCarthy, ellos ya había vuelto a Alemania, pero su recuerdo formó parte del celo anticomunista del momento. Si a algo contribuyeron los miembros de la Escuela de Frankfurt es a *reforzar el pesimismo* que ya se estaba extendiendo en la sociedad americana, fruto de un cierto cansancio histórico, a resultas de la participación en grandes guerras, demasiado seguidas. Un pesimismo que quedaría como nueva nota dominante del pensamiento marxista *ortodoxo* y que con el tiempo se transferiría a la izquierda más amplia representada por la *intelligentzia* americana, y a sus cajas de resonancia – en especial The New York Times, Washington Post y la CNN- , nuevos detentadores de *lo políticamente correcto*, en sustitución de los postestructuralistas franceses, creadores del concepto (Cusset, 2005:185) Así pues, este “contagio” pesimista, a modo de *intoxicación cultural*, será lo más destacado de su herencia americana, lo cual fue un flaco favor a una sociedad que el mismo Santayana había calificado *de vital, abierta y generosa*.

El factor artístico : cine y música de influencia alemana.

Allan Bloom, aun siendo crítico de Nietzsche, Weber y Freud, y de sus herederos de la Escuela de Frankfurt, utiliza, paradójicamente, un estilo de análisis cercano al de estos últimos, sobre todo cuando conecta las actividades culturales de masas, como el cine y la música, con las principales corrientes filosóficas de la tradición occidental. Así, por ejemplo, señala a Eric Fromm como inductor indirecto de corrientes nihilistas en el cine, mediante su trabajo de psicoanalista personal del

director David Riesman, cuya obra *The Lonely Crowd* de 1950 inspiraría posteriormente al famoso director Woody Allen en su film *Zelig*, (película en la que, curiosamente, Bruno Bettelheim, colaborador de la Escuela de Frankfurt, hace un cameo). En el caso del protagonista del primer film, se trataría de la problemática de un hombre “dirigido-por-otros”, (al que también Adorno aplica el calificativo de *personalidad autoritaria*. (Bloom, 2012: 2311) y en el segundo, del “hombre gobernado-por-si-mismo”, con sus propios valores, conceptos ambos que Fromm, a su vez, tomó *prestados* de Heidegger, (Bloom, 2012: 2275) relativos, respectivamente, *a la vida impropia* –plegada a las exigencias de las opiniones sociales- y *la vida propia o genuina del Dasein*, aquella que se adquiere una vez superada la etapa de angustia existencial, mirando cara a cara a la idea de la muerte.

Las comedias de Woody Allen, ayudan, según Bloom, *a hacernos sentir confortables con el nihilismo*, “*lo americanizan*”, (Bloom, 2012: 2311) lo que tal vez explique su éxito y prestigio en ciertos ambientes intelectuales. Para Bloom, sin embargo, no merecen especial consideración, pues opina que «no son nada, salvo un juego de variaciones siempre sobre el mismo tema; a saber: el hombre - representado por el propio Allen- que no tiene un Yo real, o identidad, pero se siente superior respecto al hombre inauténticamente autosatisfecho, porque el primero es consciente de su situación; pero, al mismo tiempo, se siente inferior al satisfecho, porque éste se ve así mismo adaptado». (Bloom, 2012: 2275) Lo cual no reflejaba fielmente el pensamiento de Fromm sobre el particular, pues éste defendía la opinión de que el ser humano normal, bien adaptado, que nunca estaba demasiado triste ni demasiado enojado, «frecuentemente estaba menos sano que el neurótico». (Wiggershaus, 2009: 341), una aparente *boutade*, que tal vez no lo sea, porque no esté describiendo a un individuo *adaptado* sino a un *represor de sentimientos*, es decir, un flemático al estilo británico. O bien piensa, como el Santayana más platónico, que «lo normal es patológico cuando no está dirigido a un ideal» (Interpretaciones de Poesía y R. 340). A Bloom le preocupaba en general la atracción compulsiva de los jóvenes por la música moderna, y por personajes como Mick Jaeger *-as cardinal representative of the hypocrisy and erotic stelirity of pop-rock music-*, (Bloom, 2012: 1179), porque lo culpa de una cierta pose corruptora de cara al público, en sintonía con el lado dionisiaco presente en la filosofía de Nietzsche.

Pero antes de que las teorías de Fromm tuvieran sus efectos sobre el panorama artístico americano, había tenido lugar la explosión del talento alemán afincado en

Hollywood , procedente de la diáspora judeo-alemana . Prestigiosos actores, directores, escritores y músicos germanos, apoyados por productoras importantes como Wagner Brothers o Metro Goldwing Mayer, contribuyeron no sólo a realizar películas propagandísticas contra el régimen nazi , sino que crearon una cierta escuela en la comunidad hollywoodense, en diversos géneros artísticos relacionados con el celuloide. La existencia de una amplia comunidad judía en Hollywood , previa al advenimiento del régimen nazi, fue providencial para los recién llegados desde Alemania (en su mayoría judíos) , si bien la vida no fue fácil para ellos, pues sólo personajes como el literato Thomas Mann , el dramaturgo Bertold Brecht, o el músico Schoenberg -por citar tres ejemplos de alemanes famosos internacionalmente-, tenían posibilidades de ganarse el sustento sin demasiada ayuda. En todos los demás, el exilio forzoso no siempre generaba las mismas actitudes que el exilio voluntario , lo que hizo fracasar a más de un emigrado , consciente de su debilidad e incapaz de adaptarse a su nueva situación. (Russell, 2004: 208).

Pero personajes como Friz Lang , autor de *Metrópolis* y -a pesar de ser medio judío- uno de los directores favoritos de Hitler, dejaron muestras de su capacidad de adaptación e innovación potenciando el llamado *cine negro* , con la fuerza del expresionismo alemán. Y junto a Lang, otros directores germanos ilustres como Ernst Lubitsch , Otto Preminger, Billy Wilder, Robert Siodmak, John Brahm o William Dieterle, contribuyeron a crear un innegable aura intelectual en un cine americano que hasta entonces se distinguía por las secuencias de acción y por la comercialidad. El *cine negro* de influencia germana – una de las principales aportaciones de esta comunidad- tenía el sello innegable no sólo del arte expresionista alemán, como queda dicho, sino un indisimulado toque freudiano en la caracterización de los personajes, que dejaron de ser elementos simples del mal, -meros asesinos- para adquirir complejos matices psicopatológicos conectados con la neurosis, la paranoia, las obsesiones o la locura . (Russell, 2004: 187). Películas como *Perdición* , de Billy Wilder, que muestra una visión del sur de California ácida e intensa , y que crearía escuela dentro del género, *exhiben la mirada de alguien de fuera que encuentra lo extraño en el corazón de lo ordinario* ; una cualidad interpretativa de la realidad, que la comunidad artística e intelectual alemana usaría de modo innato en sus trabajos, y con la que conseguiría dejar un sello de originalidad en el mundo de Hollywood, junto con nuevas sensaciones y sentimientos sobre la naturaleza humana, no siempre conscientes con anterioridad en el inocente “paraíso” americano (Russell, 2004: 190).

El atractivo indudable que tuvo, por ejemplo, un tipo de cine tan aparentemente lúgubre, en tiempos de guerra, cuando todo era tan oscuro en el mundo real, y el cine comenzaba a tener una popularidad sin precedentes como forma de escapismo, exige una reflexión psicosociológica, pues si bien el fenómeno era relativamente nuevo en el cine, debido a su corta vida, no lo era así en la literatura, pues existía el precedente importante de las novelas de fantasía y terror de Faulkner y, en general, del movimiento romántico sureño, que emergió a partir de los sentimientos desoladores ocasionados por la pérdida de su Guerra de Secesión. (Kazin, 1993: 53). Para John Russell Taylor, la explicación tiene presumiblemente que ver con el interés por exorcizar los terrores reales a través de una especie de confrontación visual con ellos en el nivel de la fantasía: «si uno puede deshacerse de las emociones angustiantes de forma derivada, eso hace más fácil tener bajo control el mundo real.» (Russell, 2004: 186). En cada caso, la popularidad de los tipos citados de cine decayó en cuanto mejoraron las condiciones del mundo exterior, lo cual nos da una idea de su inequívoca conexión psicosocial.

Conclusiones.

La intoxicación cultural ejercida por los alemanes sobre EEUU, su vencedor en dos guerras mundiales, es tan real como la provocada por Grecia sobre Roma, dos mil años antes, pero obviamente presenta distinta naturaleza y matices. Y esto es así no sólo por las diferencias sustanciales en la mentalidad de las personas y en los usos sociales, derivados de la gran separación temporal entre ambos sucesos históricos, sino porque tanto los personajes alemanes que prestaron su inspiración a los ejecutores de la operación, como los propios actores de los hechos, estaban considerados “enemigos de Alemania”. En efecto, porque entre los ideólogos encontramos a un Marx que tuvo que exiliarse de Alemania, perseguido por sus actividades revolucionarias o un Nietzsche que detestaba la construcción del imperio alemán, ejecutada por los prusianos, aunque con el tiempo sería considerado inspirador del nuevo Reich milenario y filósofo de cabecera de Hitler (Serrat, 2014: 76 y ss.) Y con respecto a los ejecutores, fueron en su mayor parte filósofos y artistas de raza judía que tuvieron que huir de Alemania para escapar a la persecución implacable del gobierno nacionalsocialista, teniendo después que acogerse a la hospitalidad de los americanos.

En cuanto a la naturaleza de la “intoxicación” también se pueden encontrar diferencias notables, aunque más de forma que de fondo. Los griegos, por ejemplo, tuvieron una influencia devastadora en las severas costumbres de los romanos: Polibio, criticaría abiertamente la decadencia romana que se originó a partir de la conquista de Macedonia, haciendo especial hincapié en la depravación de las costumbres (Ortega y Gasset, 1989). La influencia del pensamiento alemán sobre las costumbres americanas, fue sin duda distinta, exceptuando algunos excesos que se pudieron originar en autores y directores de cine germanos. La principal influencia fue, sin embargo, político-moral y actuó, en lo político, como factor de divulgación pesimista y escéptica que venía a contradecir el tradicional optimismo americano sobre el futuro de la nación y sus gentes. En el campo moral, se vería como disolvente de los valores tradicionales inculcados por *los padres fundadores*, en su mayoría puritanos y calvinistas; valores que tenían que ver con el orden, la disciplina, el trabajo y la religiosidad. Todo ello se vio afectado por la “invasión germana” y, posteriormente, por la “ola francesa” representada por el postestructuralismo, fenómeno éste que -no lo olvidemos- era tributario intelectual de alemanes como Marx, Nietzsche o Weber, o austriacos como Freud.

Curiosamente, los EEUU presentaban una experiencia interna de intoxicación cultural -anterior a la de alemanes y franceses-, procedente también de acciones guerreras en la que la parte vencida se vengaba de la vencedora, “contaminándola” con una cultura decadente, contraria a sus valores más firmes. Este fue el caso del vencido Sur en la Guerra de Secesión americana. Para algunos autores académicos, como Allan Bloom, los historiadores y escritores del sur se vengaron de la derrota antiesclavista de la Unión, primero, aduciendo las oscuras razones que les condujeron a la guerra, y, en segundo lugar, promocionando su estilo de vida tan opuesto al puritanismo; estilo de vida que sería ampliamente divulgado en toda la nación, por un romanticismo literario al estilo de Faulkner, que seguía rumiando su derrota en la paz posterior, aliviándose con la idea fantástica de que había sido una *guerra entre caballeros y patanes* en la que, lamentablemente, esta vez no ganaron “los mejores”. (Kazin, 1993:53).

CAPÍTULO VI. LA MODA LITERARIA IMPORTADA DE FRANCIA:EL POSTESTRUCTURALISMO.

El hecho de que un número cada vez mayor de personas se refugiaran en el escepticismo o en irracionalismo, lejos de ser accidental, era más bien ineludible. Dos poderosas corrientes se reúnen aquí, y se refuerza mutuamente con avasalladora energía: una de ellas, la desaparición del mundo intelectual unitario, con normas y valores fijos; la otra, el súbito surgir de lo inconsciente, oculto hasta entonces, a la clara luz de la conciencia.

(Mannheim, Ideología y utopía, pos.1060).

Un grupo de intelectuales franceses, inspirados por Marx, Nietzsche y Freud, discutidos y medio ignorados en su país, adquirió un protagonismo inusitado en EEUU a partir de los años sesenta, debido a sus nuevas y provocativas teorías en el campo de la literatura, sustentadas con distinto énfasis, según los casos, en el ámbito de la filosofía, la sociología o la psiquiatría. Personajes luego míticos en las universidades americanas, como Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Foucault o Jean-François Lyotard, ganaron, casi de repente, una notoriedad que sería más esperable si vinieran de la influyente cultura alemana -incluso de la inglesa-, pero que procediendo del ámbito francés resultaba un fenómeno sin duda exótico, habida cuenta de los mimbres con los que se había construido culturalmente este país norteamericano.

Los antecedentes nietzscheanos del postestructuralismo.

Como ya hemos citado al comentar la influencia alemana en la cultura norteamericana a través de la Escuela de Frankfurt, fue Allan Bloom, profesor de la Universidad de Chicago, quien con su título *The Closing of The American Mind* puso el dedo en la llaga al denunciar la evolución decadente de la universidad norteamericana por efecto de la influencia extranjera. Para el profesor Bloom, el *relativismo moral* imperante a partir de los años setenta en las principales instituciones educativas del país, era principalmente de inspiración nietzscheana, y otorgaba un estatus *de izquierda* al filósofo alemán por obra y gracia de los posestructuralistas franceses quienes *deconstruyeron* a Nietzsche para, a

continuación, reconstruirlo con una nueva imagen de tintes socialistas, creada *ad hoc* para hacer olvidar la influencia intelectual que aquél había ejercido en la creación del movimiento nazi.

Postestructuralismo francés vs. Escuela de Frankfurt.

El comienzo del fenómeno en EEUU se suele datar en las conferencias organizadas por la Universidad John Hopkins en octubre de 1966 sobre *The Language of Criticism and the Sciences of Man*, donde entre las más de cien intervenciones previstas, estuvo lo más granado del pensamiento moderno francés, encabezados por Barthes, Derrida y Lacan. Los organizadores del evento, atribuyen al grupo, a pesar de su diversidad, una misma filiación nietzscheana francesa: “Nietzsche ha llegado a ocupar desde los años treinta la posición central de un Hegel francés” de tal modo que en “las obras recientes de Foucault, Derrida, Deleuze... todo, incluso las sombras, la “genealogía”, los espacios vacíos, pertenece a Nietzsche “. (Cusset, 2005:419) Nietzsche vuelve, pues, al escenario americano, en el que últimamente era tan aclamado, esta vez no de la mano de la teutónica Escuela de Frankfurt, que tuvo su aterrizaje tres décadas antes, sino de una nueva generación de pensadores franceses. Pero no sólo Nietzsche forma parte de su equipaje, sino que al igual que en los casos de Adorno, Marcuse o Fromm, también hay un rincón en su corazones y cerebros en recuerdo de Marx y Freud.

Para las revistas de la izquierda intelectual, *Partisan Review* y *Telos*, los nuevos autores son presentados como marxistas franceses particularmente heterodoxos, continuadores disidentes del proyecto crítico de Marx: describirán a Baudelaire como el heredero iconoclasta de la escuela de Frankfurt; interrogarán a Foucault sobre la cárcel de Ática y la crisis del sistema carcelario estadounidense, y presentarán a Lyotard como un crítico “libidinal” de Adorno. (Cusset, 2005 :71) El interés por relacionar a alemanes y franceses, llevará a Martin Jay, conocido experto en la Escuela de Frankfurt, a efectuar una comparativa de esta escuela y del Postestructuralismo, con respecto al pensamiento de Marx. (Cusset, 2005 :73) Otro dato llamativo, es que en diez años, aparecerán unas dieciséis revistas en EEUU con el objetivo explícito de introducir los nuevos paradigmas venidos de Europa, lo que da una idea de las expectativas creadas en el país. (Cusset, 2005 :72)

El fenómeno deconstructivista .

El coloquio comentado de la Universidad John Hopkins , que debía, en principio, presentar el *estructuralismo* a los estadounidenses sirvió más bien para inventarle un sucesor abierto – el *postestructuralismo* – con unos años de antelación. La causa estuvo en el eco que consiguió la intervención de Jacques Derrida relativa a la *Deconstrucción*, un término que el filósofo francés había tomado de *Ser y Tiempo* de Heidegger. (Cusset, 2005 :43;117) Para este autor , cuyas teorías invalidan la hermenéutica tradicional indagadora de la verdad textual , por tratarse , según él , de una *ilusión racionalista* , la alternativa propuesta era la de una interpretación de los textos a partir ” del juego” , entendido éste en su doble dimensión *de ironía y margen de maniobra*. Ello comportaba deconstruir el texto, y reconstruirlo después poniendo el foco , principalmente, en un *significante* normalmente sobreabundante , que intenta contarnos una historia *diferente*; y todo ello en ausencia de algún referente que nos remita a la realidad, en lugar de a otros textos y discursos. (Cusset, 2005 :42) Esta visión , flexible , relativista e irracionalista del significado textual , donde significante y significado aparecen divorciados de antemano , por la siguiente dualidad perversa: a) el efecto de un sujeto inabordable dotado de un lado psicológico inconsciente , que actúa de represor de ideas perturbadoras , pero que es a su vez consciente de ciertos objetivos inconfesables, y b) la falta de idoneidad del signo como instrumento de adecuación de la palabra a la cosa, lo que establece una *diferencia* , que hace aparecer la verdad como metáfora, (Cusset, 2005 :119) Todo esto enlaza deliberadamente con el trabajo de *los teóricos de la sospecha* , en especial Freud, pero también Nietzsche , aunque se pueden buscar antecedentes más remotos como Demócrito : “la palabra es sombra del hecho” (Bernabé, 1988:308), escribirá el atomista griego. Esta *diferencia* tendrá múltiples repercusiones profesionales, desde la barthesiana *muerte del autor* , sustituido por el poder normativo del lector, hasta la interpretación psicoanalista de Jacques Lacan , para quien aquel *significante* expresado reiteradamente por el enfermo, en el curso del análisis , contiene , en su repetición, un mensaje oculto, equivalente al sueño freudiano, y necesitado como éste de interpretación.

Con el tiempo, los grados de libertad interpretativos se irán reduciendo y los deconstructivistas , concentrándose en las aporías del texto y sus incoherencias sin remedio, creerán efectuar una lectura más cercana , más próxima al texto en su

opacidad. (Cusset,2005:64). Así habrá nacido una hermenéutica *revolucionaria* que, desde la sospecha, tendrá vía libre para reinterpretar las obras clave de la literatura universal, desde la Odisea al Quijote, pasando por el teatro de Shakespeare; analizará con nueva perspectiva la Biblia o los manuales de Derecho Penal , provocará una reconstrucción del canon literario y, sobre todo, servirá de entretenimiento *culto-competitivo* a una juventud americana siempre ansiosa de nuevas experiencias :

Como en los deportes colectivos, cada universidad se forja una especialidad y pretende imponerla en el mercado nacional: deconstruccionistas de Yale contra epistemólogos literarios de Cornell, psicocríticos de Harvard contra postcoloniales de City University, neohistoricistas de Berkeley contra derrinianos de Irvine, neoaristotélicos de Chicago contra moralistas de Stanford, etc...

(Cusset, *French Theory*, pag.88)

Los tumultuosos años setenta.

El activismo universitario iniciado en 1962 con los primeras marchas por los derechos civiles , continuado después con las protestas sobre la guerra de Vietnam , alcanzaría su punto crítico en mayo de 1970 , cuando la guardia nacional abre fuego sobre manifestantes universitarios contrarios a la guerra de Camboya, matando a seis de ellos e hiriendo a decenas de jóvenes. A pesar de la consternación nacional, semejante reacción militar, fría y decidida , señalaría el final de una época. La calma vuelve a las universidades y la minoría radical queda definitivamente aislada. A partir de entonces , la lucha contra el imperialismos y el capitalismo ,se orientará a reivindicaciones en el campo de la libertad sexual y las drogas psicodélicas (Cusset,2005: 68); éstas últimas habían adquirido un protagonismo exagerado en los campus, tanto por su potencial evasivo de una realidad atemorizante, como por la prescripción que efectuaron algunos intelectuales , empeñados en revalorizar un *individualismo sin sujeto* , - más proclive a la contemplación , o a la experiencias sensual, que a la acción- , transportados a la tranquilizante *nada*, por un nuevo nirvana narcodependiente : una más de las aberraciones de una época tumultuosa.

La desorientación social americana.

Cuando empiezan a debilitarse las bases de la acción colectiva unificada, la estructura social tiende a derrumbarse y a producir una condición que Émile Durkheim ha llamado “anomia”, es decir una situación que podía describirse como una especie de vacío social .

(*Louis Wirth, estudio preliminar; Mannheim, 2010 :252*)

Con respecto al tema social, los franceses encontraron en EEUU un terreno abonado para el *relativismo moral* que ellos representaban, debido a la repentina pérdida de confianza en los grandes principios de libertad, democracia y progreso, que habían presidido el nacimiento de esta nación . Los cambios sociodemográficos experimentados por el país en la primera mitad del siglo XX , fueron sin duda decisivos para generar un creciente rechazo a la guerra por parte de amplios sectores de población , lo que suponía un fenómeno sin precedentes. El soldado-tipo americano era tradicionalmente el trabajador manual o del campo con escasa instrucción y acostumbrado a una vida dura desde su nacimiento ; hasta que llegó la revolución económico cultural que llenaría las universidades con individuos provenientes de la clase media . Para el primer tipo humano, la guerra no representaba una hecatombe, sino que en algunos casos era vista con una oportunidad para abandonar el terruño familiar y vivir nuevas experiencias en ultramar o incluso poder tener acceso a futuros estudios, con ayuda gubernamental. En cualquier caso, estos jóvenes eran portadores de ideales mamados desde la infancia, que no les permitían rehuir el peligro, ni renunciar a su deber patriótico, sin pagar un precio psíquico inasumible. Nada que ver , pues, con el individuo de clase media que en su juventud ha tenido acceso a una educación superior y «ha sido mimado en su infancia por unas mamás ociosas» , en palabras de la feminista Betty Friedan . Para esta juventud urbana, *más blanda* , menos curtida, la disciplina militar no encuentra la misma justificación moral que en el individuo sin instrucción. Además su relativismo de base, pondrá incluso en entredicho el sentimiento patriótico .

Friedan, describe el caso de los soldados de la Guerra de Corea, cuya mortalidad entre los prisioneros *fue la más alta conocida*; una anomalía explicable por los antecedentes educativos , porque estos jóvenes fueron educados de una *manera contraria a la claridad y al desarrollo* , por personas que estaban a su vez «insuficientemente individualizadas para desarrollar en ellos la clase de carácter y de mentalidad que hace que el individuo se comprenda así mismo con demasiada

claridad para consentir su propia decadencia.» (Friedan, 1963 :368-370) . Ni que decir tiene que estas mujeres, estas madres, ya no se corresponden con el prototipo de la mujer americana que tanto elogiara Tocqueville en el siglo anterior:

Si ,ya finalizando este libro, se me preguntase a qué hay que atribuir principalmente la gran prosperidad y la fuerza creciente de ese pueblo, respondería que a la superioridad de sus mujeres. [...] En Europa, donde tan fácilmente se someten los hombres al despótico imperio de las mujeres, se les niegan, sin embargo, algunos de los mayores atributos de la especie humana y se las considera como seres seductores pero incompletos...

(Tocqueville, La Democracia en América, págs.181-82)

La mujer americana se ha transformado, pues, con el paso del tiempo y, como explicación más plausible del cambio, conviene retrotraernos nuevamente a la filosofía de la historia de Abenjaldún, porque para éste *la cultura sedentaria* es responsable de la pésima educación otorgada a las nuevas generaciones, la cual produce un tipo de individuo demasiado débil , orgulloso y falto de coraje «por efectos de la prosperidad y el lujo». (Abenjaldún,1380 : pos.8899).

A este factor sedentario, urbano y opulento, que produce las nuevas madres *con mentalidad infantil*, según Friedman, habría que añadir como explicación del trauma generacional, el agotamiento de las energías del país a resultas de la acumulación de conflictos en las últimas décadas. De acuerdo a la opinión de Betty Friedan , acuñadora del concepto de “mística de la feminidad” , el problema surgido en la Guerra de Corea, ya tuvo una primera manifestación en la Segunda Guerra Mundial, que quedó oculto porque la historia la escriben los victoriosos, pero donde se produjeron unos síntomas preocupantes para el futuro de esta nación guerrera :

El Dr.Strecker, acreditado psiquiatra, asesor del Inspector General de Sanidad del Ejército y la Marina , encontró culpable (a las nuevas madres americanas) del historial clínico de la inmensa mayoría de los 1.800.000 hombres declarados inútiles, para el servicio militar , a causa de sus desórdenes psíquicos [...] y de que casi tres millones de hombres de los quince millones movilizados, sufrieran de psiconeurosis , a menudo unos pocos días después de haber ingresado en filas, a causa de su falta de

madurez , de su incapacidad para enfrentarse con la vida, para vivir en comunidad con sus compañeros, para pensar por sí mismo y actuar con independencia.

(Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, pag.254)

El conflicto estaba, pues, servido ; se hizo ya presente en la guerra de Corea , que acabó en tablas, pero sobre todo en Vietnam , cuando la guerra se volvió muy impopular por la falta de acierto de los estrategas americanos sobre el terreno y la dura resistencia ofrecida por un enemigo fuertemente ideologizado , que se jugaba su existencia, al contrario que los americanos. Si a esto le añadimos la labor nueva de los medios informativos, que, por primera vez, metieron a diario la guerra en los hogares a través de la televisión, tenemos todos los elementos de la ecuación para diagnosticar las revueltas estudiantiles que estallaron en todo el país .A partir de ahí viene la debacle : la guerra, que no termina de ganarse , produce miles de muertos y heridos; muchos más con traumatismos psíquicos , y una impopularidad creciente ; aumenta exponencialmente el número de llamados a filas que desertan o se escabullen en estudios universitarios interminables ; nace el movimiento *hippy* que predica el amor y no la guerra en comunidades aisladas , lejos de las urbes . El orden social ha desaparecido, siendo sustituido por el anarquismo de los campus, la desmoralización de los ciudadanos , y la creciente incompetencia de los políticos. En este clima social, la promesa de la *teoría francesa* de dar cobertura moral a *toda postura identitaria que reniegue de la opresión absolutista de la sociedad*, no podía sino encontrar una acogida calurosa por parte de una juventud desorientada y temerosa.

Políticas identitarias contra el reaganismo.

Coincidiendo con la revolución conservadora de Reagan , la teoría francesa ampliará su radio de acción , adoptando por fin un contenido al margen de la exégesis textual , que se concretará en *la identidad minoritaria y la situación del dominado, amenazadas de muerte por la hidra reaccionaria*. Se comienza por deconstruir el concepto de objetividad , que pasará entonces a ser sinónimo de *subjetividad de varón blanco* (Cusset,2005 :142), para luego pasar a cultivar religiosamente lo que Freud llamaba “el narcisismo de las pequeñas diferencias”, dando lugar a la aparición de micro-colectivos de lo más exótico como los mestizos *incoloros* , los sordos o los que sufren alguna otra minusvalía, que pasarán a ser objeto de grupos específicos de trabajo . En paralelo a este movimiento aparecen también en las universidades los

Cultural Studies cuyo objetivo es extender la cultura a todos los ámbitos, para que nadie se pueda sentir excluido: aparece una nueva aplicación del análisis textual o del metadiscurso a temas como *el rap de ghetto*, las lectoras de las novelas Harlequin o los seguidores de *Star Trek*, con objeto de descubrir aspectos nuevos que dignifiquen estos tradicionales nichos subculturales, elevando su consideración social, y cumpliendo de paso la idea relativista de que nada es tan importante ni tan insignificante como parece. (Cusset,2005 :145)

Tras los Cultural Studies, aparecerán los estudios étnicos y postcoloniales, en los que se cuestiona el viejo concepto de identidad y donde la cuestión afroamericana pasa a ser la referencia por excelencia. El movimiento no sólo busca aumentar el número de profesores y alumnos universitarios negros, sino abordar los temas de la opresión blanca, contribuyendo de paso a la rehabilitación de sus señas identitarias con la reposición del *canon literario negro*, referencia obligada a lo mejor de la literatura afroamericana, puesto que en el relativismo imperante el canon literario tradicional ya no es aplicable a las minorías. Dentro de este mismo relativismo, se aduce lo engañoso de la supremacía cultural blanca, aludiendo a los orígenes negros de la cultura helénica, señalando las supuestas raíces egipcias del platonismo y la visión sesgada de historiadores *coloniales* como Herodoto y Tucídides. (Cusset,2005 :149). En cuanto a los estudios postcoloniales, hacen referencia a la identidad diaspórica y la ascendencia de los inmigrantes, que dan lugar a los hibridismos, a la identidad mezclada, incierta, heredera de un mundo postcolonial, necesitado de reafirmarse ante el poder dominante. (Cusset,2005 :150)

El feminismo norteamericano tampoco podía escapar a la influencia de la *teoría francesa*, si bien en un grado menor al esperado, debido a la tradicional misoginia del personaje que estaba más preparado para ser referencia dentro del grupo: el filósofo Foucault, autor de *Historia de la sexualidad*. No obstante, se lograron puntos de encuentro entre feministas y el pensamiento francés, que se tradujeron en una “teología de la liberación”, una “poética de la revolución” y una “estética de la vida cotidiana”. (Cusset,2005 :160) Independientemente de esto, la obra de Foucault contribuyó a desplazar la cuestión sexual del tema de la dominación, para centrarlo en *la identidad de géneros* y en las prácticas sexuales no convencionales, lo que dará lugar a una colaboración inédita entre feminista y homosexuales orientada a pensar *la subjetividad sexual*. (Cusset,2005 :161) Naturalmente, se promovieron gran número de estudios sectoriales, que incluían

desde Gay Studies a temas tan concretos como *Epistemología del armario*, dedicado al conocimiento de la psicología del homosexual encubierto. Algunos miembros femeninos del grupo francés, como Luce Irigaray, exhibieron un feminismo agresivo, al acusar a la ciencia de obedecer a una orientación sexista-viril, lo que le trajo algunos problemas por parte de la crítica especializada que la acusó de inmiscuirse en temas científicos, sin la adecuada preparación.

Ni que decir tiene, que muchas de las actividades culturales de inspiración posmoderna, reciben la crítica sistemática de la izquierda tradicional, por lo que considera concesiones al consumo capitalista, en sus diversas modalidades, -incluida la de una industria cultural viciada-, lo que supondría una clara desviación de los objetivos primordiales del movimiento de liberación de las masas. Acusan, pues, a las políticas identitarias – y a su inspiradora la *teoría francesa*- de haber abandonado el campo de la lucha real. (Cusset,2005 :167) Parece haber, en cualquier caso, una cierta incompatibilidad entre unos y otros, si nos atenemos a los mensajes positivos que emitió en ciertos momentos el grupo francés respecto del capitalismo, como cuando Baudrillard atribuyó al capitalismo una imprevista “exterminación de la diferencia” que algunos entendieron desde el ámbito cultural, y no económico, como anuncio de la absorción niveladora de la diferencia por parte de las industrias culturales. Otro tanto se puede decir de la proposición formulada por Deleuze y Lyotard contra los marxistas ortodoxos según la cual el capitalismo sería más revolucionario que el comunismo, *por haber sustituido la creencia por el deseo*. (Cusset,2005 :169) Una andanada crítica, sin duda, contra la Escuela de Frankfurt, que llevaba tiempo indagando, por parecidos derroteros, los motivos de la supervivencia del capitalismo a pesar de las profecías marxistas. Pero aunque los marxistas alemanes también asocian el deseo con el poder fetichista de la mercancía, lo tildan de factor enajenante, nunca de revolucionario, como, efectivamente, haría Habermas en *su categorización de la indemnización*: la teoría de que el consumo es la indemnización capitalista al individuo por obligarle a una producción enajenada. (Wiggershaus, 2009: 675)

La contraofensiva ideológica a la influencia francesa.

Con el advenimiento del *reaganismo* en la década de los ochenta y, al tiempo que el postestructuralismo ampliaba su radio de acción con temas identitarios, se fue

produciendo simultáneamente una paulatina respuesta a las ideas extranjerizantes llegadas de la mano de la *teoría francesa*, que, a pesar de su inicial localización académica, habían ido sutilmente traspasando las fronteras de los campus hasta alcanzar a la sociedad civil, siendo usada como munición por los multiculturalistas radicales enfrentados a la nueva Administración. Se desató, pues, en respuesta un aluvión de críticas, principalmente relativas a una serie de temas considerados decisivos para la conservación de la sociedad; a saber: los intentos de cambiar el canon literario, para dejar espacio a las obras feministas y de las minorías étnicas, lo que estaría amenazando de muerte a Occidente; la moda de la deconstrucción señalaría, a su vez, el fin del consenso sobre “la realidad”; la discriminación positiva en la contratación de los profesores (el establecimiento de cupos para etnias minoritarias) habría traicionado una excelencia universitaria milenaria; o la creencia cada vez más extendida en sectores conservadores de que Derrida y Foucault estarían corrompiendo a la juventud mucho más peligrosamente que la década de las drogas y el sexo desenfrenado. (Cusset, 2005: 175) Aunque no todas las críticas vendrían del sector conservador, pues tuvieron también oponentes de peso en la izquierda, como Frederic Jameson, el intelectual marxista estadounidense más influyente de su generación, quien en un artículo de 1984, ya célebre, y en otros trabajos posteriores, calificó a la *postmodernidad de aliado cultural del capitalismo avanzado*. (Cusset, 2005: 219), promotora de una cultura del simulacro, inspirada en Platón, y generadores de una mera estética «que conduce a la apología de lo discontinuo y de lo esquizofrénico». (Cusset, 2005: 220) El mismo Habermas, ya había utilizado parecidas descalificaciones cuatro años antes, en Alemania, al proponer una prolongación de la modernidad contra el “conservadurismo” postmoderno y sus “compromisos” con *el capitalismo avanzado*. (Wiggershaus, 2009: 307) En ambos casos, la izquierda parece tener claro que la tan cacareada “diferencia” postmoderna no sólo ha servido como corpus teórico para fragmentar la oposición unitaria al capitalismo sino que, por vía de las políticas identitarias, se han abierto nuevas posibilidades de segmentación de los mercados, que han ayudado a las grandes empresas a captar nuevos clientes. Es obvio que últimamente los colectivos de gays o lesbianas, por ejemplo, están siendo descubiertos como nichos de mercado de alto potencial consumidor, que todas las marcas persiguen.

A esta lista de *peligros* sociales derivados de la influencia posmodernista, habría que sumar el control que hizo la *herencia francesa* sobre un concepto hoy tan

en boga , como es lo *políticamente correcto* , el cual surgió del magma cultural universitario de los años sesenta y tuvo un inicial origen semántico destinado a preservar a las minorías étnicas y sexuales, así como a los discapacitados, de las *agresiones verbales* derivadas de su condición de marginados. Con el tiempo los objetivos iniciales fueron variando hacia el ámbito político , convirtiéndose en una especie de censura ideológica, fruto de una filosofía , definida como totalitaria, que mostraba su poder de control mediante lo que la revista *Newsweek* denominaría – usando términos orwellianos- “una policía del pensamiento”, que lo equiparaba a un *maccarthismo* de izquierda. También se opuso con fuerza el conocido *New York Time* al control hegemónico que estos grupos – fundamentalmente multiculturalitas , militantes homosexuales, críticos marxistas, derrinianos, neofeministas y herederos de los Panteras Negras- tenían sobre lo políticamente correcto (Cusset,2005:185) ,lo cual , visto con perspectiva, resulta paradójico, pues al cambiar de manos el control ideológico , acabó terminando en poder de este prestigioso diario, líder indiscutible, hoy en día, de lo políticamente correcto a nivel mundial.

Reducir la creciente fuerza del multiculturalismo fue también objetivo de la reacción conservadora , pues se le culpaba de haber puesto en entredicho la imagen positiva del *melting-pot* -el llamado crisol americano- que había sido un ejemplo en el mundo de cómo todo tipo de etnias y culturas podían articularse en torno a una única idea de país , conviviendo pacíficamente , y aportando cada uno lo mejor de sí al acervo común. (Cusset,2005:184)

Una crítica importante al postestructuralismo, provino también del lado profesoral de la literatura , por considerar que los modos de lectura *deconstructivos* desprecian el contenido de las obras en sí para centrarse en aspectos parciales o anecdóticos, como *las omisiones reveladoras de sentido o los sub-textos*. Todo ello conduce a un tipo de lectura *paratáxica* , que busca , mediante la fragmentación, soslayar los problemas de comprensión totalizante, que exigen mayor esfuerzo. Así terminan por convertirse en una *bicoca* para los estudiantes *creativos* que dominan este particular léxico y son especialmente hábiles en crear argumentos paralelos, que harían levantarse de sus tumbas a los creadores originales, pero que en este contexto relativista, donde todo vale, son difíciles de refutar . (Cusset,2005:227)

En la década de los noventa se nota ya la pérdida de vigor de la *teoría francesa*, en parte por lo que Max Weber denominaba *rutinización del carisma*, es decir el desgaste consustancial a las religiones (y esos intelectuales franceses tenían

algo de iglesia secularizada) , y en parte debido a la psicología norteamericana que empieza por recibir fervorosamente los productos intelectuales europeos, para al cabo de un tiempo , cansarse del juego y denominarlos *eurotrash –basura europea-* desprendiéndose de ellos por ser *sospechosos de mal gusto*. (Cusset,2005:270) La conversión de Camille Paglia en *estrella Pop* de la cultural norteamericana, gracias a sus escritos en *The New York Time*, y a resultas de sus furiosos ataques a la *teoría francesa* en general y a Foucault en particular – al que llegó a calificar de *bastardo arrogante* - también tuvieron su influencia en la progresiva pérdida de carisma de estos intelectuales . Para colmo de males, se publicó una biografía de Foucault , que alcanzó notable difusión, y en la que filósofo francés aparecía como visitante habitual de los *back-rooms* de San Francisco, donde se practicaban rituales sado-masoquistas. De ahí a situar la vida y la obra de Foucault en el *instinto de muerte* freudiano – muerte del autor y deseo de muerte propia- , sólo había un paso. James Miller, Toni Judt, Robert Hughes, y un largo elenco de críticos literarios y de arte , arremetieron desde diversos ángulos contra un corpus intelectual que ya no impresionaba a casi nadie. (Cusset,2005:273) Incluso Derrida , en sus reflexiones, admitía cierta inquina hacia los críticos franceses del humanismo y del semantismo , que habrían sido vistos desde su emergencia en EEUU como un pensamiento decadente, en sí mismo, que terminaría desapareciendo de modo natural, y al cual más de uno llevaba tiempo detrás de darle el golpe de gracia definitivo que acortara esa molesta agonía. (Cusset,2005:275)

El golpe de gracia de Alan Sokal al pseudocientifismo francés.

Los excesos del postmodernismo francés tuvieron su Némesis en un profesor de física de la Universidad de Nueva York, llamado Alan Sokal , quien , harto de sus truculencias retóricas teñidas de citas pseudocientíficas , decidió proporcionarles un escarmiento ejemplar -que ha resultado icónico- , y cuya magnitud sólo se explica desde la atmósfera de enorme confusión que , interesadamente, habían sembrado Derrida y sus colegas en los ambientes intelectuales. Sokal redactó un artículo , titulado , de acuerdo a la jerga modernista imperante, *Transgredir las fronteras : hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica* . El trabajo se publicó en la prestigiosa revista *Social Text* en la primavera de 1996 y desató un escándalo que trascendió el mero ámbito académico hasta llegar a los grandes

medios de comunicación americanos, que recibieron el caso con regocijo debido a su probada hostilidad hacia el grupo de pensadores franceses. Porque, como se puede suponer, se trataba de una parodia completa sobre el estilo postmoderno de comunicación, que mezcla filosofía o psiquiatría con ciencia, con total desparpajo, produciendo párrafos que ni la más adiestrada hermenéutica consigue desentrañar. Pues bien, la gracia del asunto estuvo en que ni el propio prestigioso medio ni sus lectores, detectaron la impostura hasta que ésta fue revelada por el propio Sokal.

En explicaciones posteriores Sokal diría:

...mi artículo es una mezcla de verdades, medias verdades, cuartos de verdad, falsedades, saltos ilógicos y frases sintácticamente correctas que carecen por completo de sentido [...] Empleé también otras estrategias bien arraigadas (a veces, no intencionalmente) en el género: recurso a argumentos de autoridad en vez de a la lógica, teorías puramente especulativas presentadas como ciencia establecida, analogías forzadas cuando no absurdas, retórica que suena bien pero cuyo significado es ambiguo y, por último, confusión entre los sentidos técnico y corriente de ciertas palabras [...] Pero ¿por qué lo hice? Confieso que soy un viejo izquierdista impenitente que nunca ha entendido cómo se supone que la deconstrucción va a ayudar a la clase obrera...

(Alan Sokal, *Imposturas intelectuales*, pag.284)

Una justificación apabullante de alguien que conoce a la perfección los modos y maneras de sus adversarios y tiene intención de acabar de una vez por todas con sus imposturas.

Se podrá objetar que no todos los componentes del grupo hacen intrusiones sistemáticas en el área científica, por lo que habrá aportaciones intelectuales no contaminadas que se sustraigan a la autoridad de Sokal para intentar socavarlas. Vana esperanza, tratándose de individuos a los que parece no importarles mentir o confundir, con tal de lograr sus objetivos de celebridad, pero, en cualquier caso, Sokal, en un libro posterior, *Imposturas intelectuales*, ya se encargará de hacer un repaso más exhaustivo de cada autor y pocos se libran de su divertida condena. Así de Lacan dirá que, «a pesar de su afición a la topología matemática, confunde los números irracionales con los números imaginarios» (Sokal, 2008: 41); y en sus análisis algebraicos, Lacan se burla directamente del lector cuando identifica el órgano eréctil masculino «con la raíz cuadrada de menos uno». (Sokal, 2008: 43) Se

pregunta, en fin, si Lacan no tratará de impresionar al auditorio con una erudición superficial (Sokal, 2008: 46) De Julia Kristeva, también inclinada a aplicar el análisis matemático y la topología al psicoanálisis , dirá , comentando uno de sus textos, que es «uno de los mejores ejemplos del intento de Kristeva de impresionar al lector con una terminología rebuscada que no comprende.» (Sokal, 2008: 61) Luce Irigaray , muy aficionada a llevar la dialéctica feminista al terreno de la ciencia, afirmará que la ecuación fundamental einsteniana de la energía , que, como sabemos, contempla masa y velocidad de la luz, «es una ecuación sexuada porque privilegia lo que va más deprisa»,(Sokal, 2008: 116) , para añadir en otro párrafo relativo a la mecánica de los fluidos , que la siente marginada con respecto a la mecánica de los sólidos, por relacionarse la primera con lo femenino: «del mismo modo que las mujeres quedan borradas en las teorías del lenguaje masculino y existen sólo como no hombres, los fluidos han sido borrados de la ciencia y existen sólo como no sólidos». (II, 117) . De Irigaray dirá Sokal que «no entiende la naturaleza de los problemas físicos y matemáticos que se plantean en la mecánica de los fluidos »(Sokal, 2008: 122) y que algunos de sus texto «constituyen una mezcla de pedantería y cómica extravagancia.» (Sokal, 2008: 123) De Jean Baudrillard, sociólogo y filósofo, escribirá que «el concepto de hiperespacio de refracción múltiple - que él maneja- no existe ni en matemáticas ni en física : es una invención pura y simple» (Sokal, 2008: 152) . Como a otros de los colegas de Baudrillard le acusa de «dar una apariencia de profundidad a observaciones banales» (en este caso sobre sociología e historia [Sokal, 2008: 156]) Tampoco el filósofo Gilles Deleuze, ni su colaborador el psicoanalista Félix Guattari escapan a sus críticas por introducirse en campo complejos como la mecánica cuántica y filosofía matemática , sin la adecuada preparación,« pretendiendo exhibir en sus escritos una erudición tan amplia como superficial», (Sokal, 2008: 158) Paul Virilo, arquitecto y urbanista, y por tanto con mayor competencia esperable en temas científico-técnicos , también desbarra cuando «confunde velocidad y aceleración , los dos conceptos básicos de la cinemática [...] lo cual para un especialista en *filosofía de la velocidad* no deja de ser un tanto sorprendente.»(Sokal, 2008: 170) Y para terminar, Sokal “despacha” a todo el grupo con este revelador resumen sobre los defectos que encuentra en el postmodernismo:

Fascinación por los discursos oscuros, el relativismo epistémico unido a un escepticismo generalizado respecto de la ciencia moderna, el interés excesivo por las

creencias subjetivas independientemente de su veracidad o falsedad, y el énfasis en el discurso y el lenguaje, en oposición a los hechos que aluden, o peor aún, el rechazo de la idea misma de la existencia de unos hechos a los que es posible referirse. (Sokal, 2008: 202)

Después de este *repaso* monumental de Alan Sokal a los miembros destacados del postestructuralismo poco queda por decir. Tal vez se pueda añadir , sin embargo, que todo el grupo parece sufrir un ambiguo sentimiento de fascinación y rechazo por el mundo de la ciencia, que deriva en aparente complejo de inferioridad ,en la medida que abusan de un lenguaje científico espurio, que sólo logra empeorar su posición como humanistas o sociólogos, poniéndolos de paso en ridículo . Extraña paradoja , en cualquier caso, para un grupo de declaradas inclinaciones psicoanalistas, admiradores de Freud .

En el fondo, los posmodernos siguen un patrón de conducta similar al de la Escuela de Frankfurt, y por parecidas causas : los alemanes sufrieron el profundo desengaño de ver las profecías científicas marxistas incumplidas y a los trabajadores adherirse a un movimiento fascista . El efecto o la consecuencia de esta frustración sería condenar la Ilustración y el pensamiento racionalista que de él surgió, haciendo bueno el diagnóstico de Mannheim : «...El otro peligro que entraña una alianza entre la ciencia y la política es que las crisis que afectan al pensamiento político se conviertan en crisis del pensamiento científico» . (Mannheim, 2010:998)

Los franceses, también adheridos a las ideas de izquierda, depositaron sus últimas esperanzas marxistas en el régimen soviético y sufrieron un desengaño parecido cuando se rebelaron al mundo los crímenes estalinistas y los tanques sofocaron la revuelta popular de Hungría. Grandes pensadores de izquierdas como Sartre, denunciaron el comunismo soviético, sorprendidos por su violenta praxis . La frustración por estos hechos ,desató un movimiento irracionalista en Francia , que tendría su origen en la filosofía alemana, pero con un “toque” de creatividad francesa. La clave estaba en el concepto fundamental de “diferencia” en el pensamiento posmoderno , que de acuerdo a Garatri Spiva -intérprete de Derrida- vendría dado por la *falta de idoneidad del signo como instrumento de adecuación de la palabra a la cosa, lo que establece una diferencia , que hace aparecer la verdad como metáfora*, Un argumento éste que remite, no tanto a Heidegger , como a la teoría kantiana del Nóumeno, y que estaría en el origen del escepticismo del grupo francés,

primero sobre la verdad del texto, y después, -convenientemente *proyectado o sublimado-*, sobre los principios epistemológicos, en general. El “toque creativo francés” vendría dado en una segunda etapa por la consecuente traslación del sistema de pensamiento desde el plano racionalista al plano de la abstracción, entendida ésta no como *generalización*, sino como *indeterminación, juego o margen de maniobra*: un nuevo marco de referencia que se puede interpretar de modo estratégico, como un movimiento defensivo, o de *huida hacia adelante*, de similar naturaleza al que utilizó la Pintura realista ante la aparición de la máquina fotográfica en los albores del siglo XX. En el caso de los postmodernos, su objetivo inconfesable era sin duda soslayar la crítica racionalista a sus métodos, mediante un *cambio de paradigma* que supondría la definitiva liberación de la *dictadura* ejercida por el positivismo sobre las ciencias sociales y las humanidades, es decir, sobre el pensamiento especulativo. El nuevo orden no sólo permitía –hipotéticamente- blindarse contra los tradicionales ataques del positivismo, sino iniciar contraofensivas *al estilo Irigaray*, donde se critica con total desparpajo el enfoque *sexista* de ciencia y matemáticas: el débil pasaba ahora a ser el fuerte y dominante de la situación.

Pero existe, aparentemente, otro motivo de agravio contra la ciencia, no demasiado comentado, y éste proviene *del aumento de los metalenguajes en la sociedad*, lo que sin duda es asumido por los postmodernistas como un intento de *romper la unidad de la cultura*, en forma parecida a como el capitalismo rompió en su momento la unidad y autonomía del trabajo. Lyotard, en su conocida obra *La condición postmoderna*, destaca, basándose en una metáfora de Wittgenstein, este nuevo hecho cultural:

El lazo social es lingüístico pero no está hecho de una sola fibra. Es un cañamazo donde se estructuran [...] un número indeterminado de juegos de lenguajes. [...] Nuevos lenguajes vienen a añadirse a los antiguos, formando los barrios de la ciudad vieja, “el simbolismo químico, la notación infinitesimal”. Treinta y cinco años después, se pueden añadir los lenguajes-máquinas, las matrices de teoría de los juegos, las nuevas notaciones musicales, las notaciones lógicas no denotativas (lógicas del tiempo, lógicas deónticas, lógicas modales) el lenguaje del código genético, los grafos de las estructuras fonológicas, etc.

(Lyotard, J.F.: *La condición postmoderna*, pág.77)

Ante esta jungla de nuevos lenguajes , aparece sin duda en Lyotard la nostalgia de tiempos más sencillos, donde una mente despierta podía entender, con el solo uso del latín, todo el mundo conocido. Y un culpable: la ciencia, como parceladora del conocimiento humano. *Nostalgia* en fin, no muy distinta de la que expresaran Marx y Engels en *La ideología alemana* , (Marx/Engels, 1863: 3769) ante la transformación de los tradicionales modos de vida , por efecto de un capitalismo que , mediante la división del trabajo , introducía el fenómeno de la *alienación* en las tareas productivas, lo cual no sólo destruía la capacidad de supervivencia autónoma de los artesanos, sino que, según la visión temprana de Hegel, «permite que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una máquina » (Hegel,2011: 3630)

La influencia del posestructuralismo en Norteamérica.

En los años noventa , había cambiado el humor de los universitarios norteamericanos: con la presidencia demócrata de Clinton, en un ambiente económico más próspero y con las heridas de Vietnam aparentemente cerradas, las obras de un Baudrillard o Lyotard, que antes se consideraban «sismógrafos de la tectónica norteamericana» y «calmantes de la gran angustia estadounidense» , ya no eran necesarias . (Cusset,2005: 277). A lo largo de este recorrido por el pensamiento postmoderno, salta a la vista , sin embargo, que el éxito del pensamiento francés fue espectacular en el territorio norteamericano, mientras duró, consiguiendo una gran penetración en las universidades , en especial por la vía de los departamentos de literatura, para después extenderse a otras áreas del pensamiento. En un breve período de tiempo, todos se percataron, efectivamente, que había algo más que literatura en el pensamiento postestructuralista , lo que aumentó su atractivo intelectual: allí tenían cabida la filosofía, la psiquiatría, la historia, el pensamiento político, el arte , la arquitectura, etc. bajo un prisma novedoso , que liberaba a los temas áridos de su seriedad mortal y los trataba dentro de *una epistemología basada en el juego , en el simulacro y en la experimentación anárquica.*

Pero la reflexión fundamental es la de cómo es posible que un colectivo de pensadores oportunistas, repudiado en su propio país por su inconsistencia y extremismo teórico, sin el rigor intelectual típico francés (y menos el de sus vecinos alemanes) aterrice en los EEUU y se hagan los amos en poco tiempo de las

corrientes progresistas, con el agravante de que no sólo cautivaron a los alumnos , sino a gran número de sus profesores . La explicación más plausible nos parece en principio dual : de una parte tiene que ver con el estado – más arriba comentado- de descomposición social del momento en EEUU ; de la otra, tendría una directa relación con la *promesa de versatilidad* que , en principio, ofrece el modelo de pensamiento que supone la Teoría Francesa y que se asemeja al concepto de paradigma.

La Teoría Francesa ¿un nuevo paradigma ?.

¿Puede existir un paradigma sin un núcleo teórico testado y cierto , que abra el camino a un nuevo campo de estudio y trabajo ? Thomas Kuhn , físico y filósofo, autor de *La Estructura de las revoluciones científicas*, sin duda contestaría negativamente , influido por el *modus operandi* de las ciencias naturales, donde la experimentación tiene un valor decisivo en la confirmación o falsación –Popper- de cualquier innovación científica.

El paradigma para ser aceptado, debe, según Kuhn, cubrir satisfactoriamente todo el espectro de problemas antiguos resueltos por el anterior paradigma y cierto número de los problemas nuevos sin resolver debido al *agotamiento* del anterior modelo. Es lo que de algún modo ocurrió entre los modelos mecanicista de Newton y relativista de Einstein : ambos dicen más o menos lo mismo sobre los grandes fenómenos del universo , pero el de Einstein dice “más cosas “ que el de Newton, como por ejemplo explica el fenómeno de *los agujeros negros*. (Sokal, 2008: 240) ¿ Pero qué ocurre en el campo de las humanidades, donde la experimentación es a menudo imposible o , en el mejor de los casos, difícil , por el gran número de variables en juego y el comportamiento aparentemente aleatorio de muchas de ellas ?

Pues bien, la *teoría francesa* , tan aficionada a los temas científicos, debe , en nuestra opinión, gran parte de su éxito a la articulación de un sistema de defensa contra el positivismo dominante, mediante la traslación del debate a un foro con nuevas reglas , o lo que es lo mismo : la construcción de un paradigma intelectual , que pasaba por ser más ambicioso que cualquier modelo anterior, aunque contara con el grave *inconveniente* - que luego , en la práctica, no sería tal -de que fuese elaborado desde la irracionalidad, la improvisación y la subjetividad.

Conclusiones.

Todo el corpus teórico de los franceses parece fruto de la maquinación de un grupo de profesores enloquecidos, que se contagiaron su frivolidad intelectual unos a otros, con el objetivo aparente de dejar boquiabiertos a una juventud norteamericana fácilmente impresionable por grandes frases y por el aura de refinamiento de la cultura francesa. El postestructuralismo no iba, por supuesto, a solucionar problemas irresueltos por sus antecesores ni en filosofía, ni en historia, ni en sociología, ni en crítica literaria, sino que más bien contribuyó a obscurecerlos, con su jerga incomprensible y su falta de rigor intelectual, a pesar de lo cual triunfó. Y el triunfo del pensamiento francés postmoderno, se convierte así en un caso espectacular de colonización cultural del país poderoso por parte del débil, que no siendo un fenómeno nuevo en la historia (recordemos la influencia cultural de la Grecia vencida sobre la Roma victoriosa), sí lo parece en este caso por su extravagancia intrínseca. Es probable que su éxito desproporcionado se debiera a su polivalencia y ambición conceptual, es decir, a un ideal paradigmático blindado contra la falsación popperiana, lo cual, en el ámbito de un público inmaduro, posibilitaba “jugar” con todo y desafiar a la imaginación, permitiendo experiencias excitantes, como redefinir los campos del conocimiento humano desde los albores de la civilización.

No olvidemos que un paradigma es como una mina : mientras la mina no se agote, su explotación sistemática ofrecerá metales u otras materias primas que darán lugar a gran número de productos y subproductos que mantendrán a la gente ocupada y feliz. Lo llamativo es que esta *mina postmoderna* producía más ganga que metal, lo que no fue impedimento para permitir experimentar, sin restricciones, con el modelo, a toda una generación de norteamericanos que necesitaba algo de distracción para superar una mala etapa de su existencia, marcada por una guerra impopular y los movimientos raciales violentos. El resultado de la experiencia americana al final produjo réditos para el grupo francés, porque en ocasiones lo que cuenta *no es la verdad, sino la apariencia de verdad* de las cosas, como descubriera el pragmatista William James, quien enfrentado a este problema tal vez habría sentenciado lo siguiente, de acuerdo a su doctrina filosófica y a su mentalidad de científico : *no importa que la producción postmoderna sea fundamentalmente ganga, es decir escoria ; lo que importa es que la gente que trabaja con ella, crea*

firmemente que se trata de verdadero y valioso metal , porque ello les permitirá mejorar sus vidas de algún modo imprevisto . Este es, en nuestra opinión, el máximo elogio que se puede hacer , sin caer en exageración, del trabajo intelectual desarrollado por Derrida y sus colegas en EEUU.

CAPÍTULO VII : LA INVASIÓN LATINA O LAS TESIS DE HUNTINGTON.

Los emigrantes son , generalmente, lo peor de las sociedades civilizadas, hombres que ha lanzado a las aventuras la ruina de la fortuna o del carácter, o tal vez el deseo de una licencia mayor, natural en una comunidad nueva y apenas establecida.

(Ralph W. Emerson, Diario íntimo , pág. 87)

Se dice habitualmente , y con razón, que Norteamérica es un pueblo de emigrantes, por lo que muchos se extrañan de la prevención o simple rechazo que ha producido la creciente oleada de emigrantes procedentes del vecino del Sur, México. Sin embargo, para los amantes de la analogía históricas , a los mexicanos les acompaña un factor diferencial , pues representan como pueblo las características del *proletariado universal* que afectó de lleno al Imperio Romano , a saber: *pobreza, incultura, masividad, diferencia de culto , de idioma y de valores.*

México aporta una corriente millonaria de emigrantes , formada por gente humilde, poco instruida , que busca un futuro para ellos y sus hijos en el próspero vecino del Norte. Sin ser conscientes del peligro que representan para la estabilidad del país anfitrión, los mexicanos tienen algunas características que dificultan su asimilación y que vamos a repasar a continuación.

La identidad norteamericana

De acuerdo a Huntington, la sustancia de la identidad estadounidense ha estado históricamente formada por cuatro componentes clave :*la raza, la etnia, la cultura (la lengua y la religión , fundamentalmente,) y la ideología o credo.* (Huntington, 2004: 385) En pocas palabras, estaríamos hablando de una identidad formada por individuos de raza blanca, anglosajones, de lengua inglesa, religión protestante y credo liberal, es decir los designados popularmente como “Waps”. Debido a la propia evolución histórica, esta tetralogía clave habría ido perdiendo elementos por el camino , como *la etnia y la raza* , sujetos ambos a la influencia del multiculturalismo y la integración racial de los negros , así como al aumento de los matrimonios mixtos . La lengua y la religión , habrían perdido a su vez su monopolio por efecto de la emigración latina en general, y la mexicana en particular, compuesta

de hispanoparlantes y católicos practicantes. Quedaría, pues, la ideología o credo liberal como único representante de la moderna identidad norteamericana, *el cemento que estructura esta gran y dispar nación*, en palabras de Gunnar Myrdal (Huntington, 2004: 61) y cuyos principios estarían representados por *libertad, igualdad, democracia, derechos civiles, no discriminación e imperio de la ley*. Esta identidad restringida, si bien no parece cuestionada por los emigrantes hispanos, tampoco parece que suscite fuertes emociones en sus sensibilidades, en especial porque proceden de sociedades donde las prácticas democráticas no están entre las prioridades de los individuos, los cuales están más orientados, por el contrario, a la supervivencia material, debido a la pobreza estructural de sus países. Además, su propia condición mayoritaria de emigrantes ilegales, les hace sentirse ciudadanos de segunda clase, desprovistos de derechos políticos, por lo que éstos ocupan poco espacio en sus pensamientos. Ello crea, como luego veremos, problemas de asimilación de estas corrientes migratorias.

Los mexicanos : una emigración “diferente”.

Los factores que hacen distinto el tipo de emigración procedente de México a lo que históricamente registra la historia norteamericana tienen que ver con factores tales como *la contigüidad, el número, la ilegalidad, la concentración regional y la presencia histórica* (Huntington, 2004: 269)

La contigüidad, como el término indica, tiene que ver con que México comparte frontera con EEUU, lo que, entre otras cosas, presenta una particularidad - si obviamos el caso atípico de Ceuta y Melilla- única en el mundo: se trata de la frontera que separa un país del primer mundo de otro perteneciente al tercer mundo, lo cual crea problemas inéditos, como por ejemplo, una atracción bipolar extrema debido a la cercanía, así como la fácil permeabilidad de la frontera al no existir accidentes naturales de importancia, salvo un río de escasa profundidad. Esta permeabilidad, unida a la enorme longitud de la frontera, con unos 3.000 kilómetros de extensión, posibilita el paso de gran número de inmigrantes ilegales, lo cual es un factor nuevo pues, históricamente, los inmigrantes llegaban por mar a Nueva York, procedentes de gran número de países, siendo allí fácilmente controlables. Los costes, retos y riesgos que supone la emigración para los mexicanos son mucho menores que para otros emigrantes. Esto, unido a las propias condiciones de sobrepoblación y

pobreza del país de origen, y a la atracción económica , política y social que ejerce EEUU favorece el gran número de inmigrantes mejicanos. La población censal en 2014 de ciudadanos de origen mexicano en EEUU era de 35.000.000 de individuos , cifra a la que habría que sumar los 11.000.000 de inmigrantes ilegales estimados, es decir, en total una población superior a la española, lo que da una idea de la magnitud del fenómeno.

La concentración regional , otro de los factores que entorpecen la asimilación, es evidente en el caso de los inmigrantes mexicanos , con grandes asentamientos en el Suroeste de EEUU (Las estadísticas poblacionales indican que dos terceras partes se encuentran en el Oeste y prácticamente la mitad en California). La concentración de emigrantes era una circunstancia indeseable para los *Padres Fundadores* del país: Washington, Jefferson o Franklin se pronunciaron contra ella porque dificultaba la asimilación . El primero en concreto dijo, con buen criterio, «que si los emigrantes se establecían juntos, retendrían la lengua, los hábitos y los principios (buenos y malos) que trajeran consigo. Si por el contrario se entremezclaban con nuestra gente, ellos (o sus descendientes) se asimilarían a nuestras costumbres, medidas y leyes : en una palabra, pasarían rápidamente a ser un solo pueblo». (Huntington, 2004: 229) Fueron unas predicciones bastante acertadas , que modernamente se han visto reforzadas por la facilidad en las comunicaciones y por la aparición de los medios audiovisuales. Todo ello explica la situación actual del colectivo mexicano.

La *persistencia* de la emigración mexicana también es un factor distinto a lo conocido históricamente, pues las corrientes migratorias obedecían a crisis puntuales de tipo político o económico, como la emigración masiva en Irlanda en la primera mitad del siglo XIX , coincidiendo con la *hambruna de la patata*. No obstante, la persistencia en el caso de México se explica por *la bipolaridad económica y social* de dos países que comparten frontera ; y sólo podrá disminuir cuando esta bipolaridad descienda por efecto del mayor crecimiento económico y el menor desorden social de México.

La presencia histórica , por último, no parece el factor más decisivo de los cinco comentados, en el análisis de los problemas de asimilación del colectivo mexicano : la gente no emigra a un territorio porque los topónimos les resulten familiares, o por un supuesto *derecho histórico* derivado de que su anterior pertenecían a la nación propia (este es el caso de Texas, Nuevo México, Arizona, California, Nevada y Utah perdidos en la guerra de 1846-1848) . Tiene , en nuestra

opinión, menor importancia los antecedentes históricos en sí que otros factores como *la economía regional* – con grandes espacios de cultivo hortofrutícola y núcleos importantes de población que demandan mano de obra no cualificada- o *el clima* de estas zonas , bastante parecido al de México . (El clima y la cercanía son la causa de que , por ejemplo, la mayoría de los inmigrantes haitianos se hayan establecido en el estado de Florida).

Con este panorama, hay estudiosos del tema que ven con pesimismo el futuro , como Graham Fuller (Huntington, 2004: 287) para quien ...

...dada la coincidencia singular de etnia hispana con una territorialidad regional específica y con una ideología de multiculturalismo , podemos estar poniendo los cimientos de lo único que puede apagar el “melting pot”: un área y un colectivo étnicos tan concentrados que sus miembros no querrán ni necesitarán asimilarse a la vida multiétnica y anglohablante mayoritaria de Estados Unidos.

Es decir, un pronóstico que viene a encajar con los temores que tenían los *Padres Fundadores* respecto a la emigración que no se *disuelve* adecuadamente entre la sociedad establecida.

Los problemas de asimilación del colectivo emigrante mexicano.

Las dificultades de asimilación que se detectan en Europa con respecto a los islamistas no son muy distintas de los que encuentran los norteamericanos con relación a los mexicanos, aunque con matices , especialmente relativos a la religión. Ambos colectivos tienen una personalidad propia , fuertemente diferenciada, ancladas fundamentalmente en sus respectivas culturas y religiones y con un pasado que , en el caso de los islamistas, consideran glorioso. Ambos sufren atrasos históricos, que les hacen ser vistos como miembros de una etnia inferior por la sociedad en general . Al mismo tiempo esos inmigrantes son celosos de su identidad cultural y poco dispuestos a integrarse en su nueva sociedad, por una mezcla de sentimientos de orgullo étnico, desconfianza a lo nuevo e inferioridad educacional (a lo que habría que sumar el desconocimiento del idioma) . Su condición de personas “diferentes” les hace proclives a la concentración, al gueto moderno, como medio de asistencia y ayuda mutua . No participan en las actividades comunitarias, salvo en las que defienden

directamente sus derechos. Su relación con los países que les acogen es meramente instrumental o contractual : *yo trabajo para ti , tú me pagas , pero no me pidas que sea como tú*. Con este modalidad de relación funcional, desprovista de motivaciones espirituales, se tiende a construir *estados dentro de estados* , donde la obediencia a los poderes públicos y el sentimiento de patriotismo , se convierten en factores problemáticos.

Los inconvenientes del bilingüismo .

Los norteamericanos, a pesar de tener como lengua oficial , el idioma *universal* que hoy representa el inglés, no por ello se ven libres del problema idiomático derivado de la existencia y uso de un segundo idioma , también importante, como es el español, que viene de la mano de la emigración mexicana y que crece proporcionalmente a su alta natalidad. Además, la emigración moderna cuenta con ciertas ventajas, como la de que el país receptor dispense a los niños una educación bilingüe , mientras que los adultos pueden tener sus necesidades informativas y de ocio cubiertas, viendo la televisión en español que les ofrecen cadenas mexicanas con implantación a lo largo y ancho de EEUU.

Los estadounidenses, al igual que sus antepasados ingleses (como demostraron en la independencia de la India) siempre han recelado del potencial disgregador de las lenguas y de las religiones minoritarias : por eso ven con preocupación el crecimiento exponencial del español y del catolicismo y la correlativa pérdida de importancia relativa del inglés y del protestantismo. Piensan que si esa tendencia no se quiebra , en no demasiado tiempo la sociedad americana será bilingüe de facto y ese efecto, unido al crecimiento interno de una iglesia que depende del *Papa romano*, producirá la pérdida de su tradicional cohesión como país, lo que puede acarrear problemas todavía imprevisibles , dada la relativa novedad de esta experiencia “invasora”. Los más pesimistas ya hablan, no obstante, del *peligro de secesión* que se puede dar en la zona meridional, al generarse una coalición entre los estados del Norte de México con los del Sur de EEUU para constituirse como nuevo país, independiente de ambos. Tal vez ese pronóstico sea exagerado porque intenta proyectar modelos independentistas “clásicos”, como irlandeses, vascos y catalanes, que afectan simultáneamente a dos naciones limítrofes y cuyos orígenes históricos tienen poco que ver con el caso mexicano-americano. Pero en el largo plazo todo es

posible, y si a la pérdida de vigor del modelo anglosajón le corresponde una correlativa obtención de fuerza por parte del movimiento hispano, la secesión no sería descartable.

Las consecuencias políticas bilaterales.

En España, por ejemplo, el gobierno de turno ya es bastante criticado por permitir, a causa de la crisis económica, que los jóvenes tengan que verse obligados a emigrar para poder desempeñar sus profesiones, o al menos, ganarse la vida. Imaginemos lo que pasaría si ese gobierno no sólo permitiera, sino que *animara* a su gente a emigrar, dando por hecho que no hay trabajo y comida para todos dentro del país. Pues eso es lo que hace tradicionalmente el gobierno mexicano, con gran consternación de los EEUU. Efectivamente, los sucesivos presidentes del vecino del sur alientan la emigración de sus ciudadanos al Norte, mientras les recuerdan la obligación de no perder los lazos con su país de origen, (empezando por conservar la nacionalidad), así como la *conveniencia de enviar regularmente sus tan apreciadas divisas*. (Huntington, 2004: 293)

Algún presidente anterior como Vicente Fox no se *cortaba* al proclamar que tenía el objetivo a largo plazo de crear una frontera abierta con libre movimiento de personas entre México y Estados Unidos, un proyecto bastante utópico mientras persistan las actuales diferencias económicas y sociales entre ambos países. Otras iniciativas mexicanas son más *intrusivas* en las competencias del país vecino, como las llamadas *matrículas consulares*, un documento emitido por los consulados mexicanos en EEUU que, ante la siempre demorada normalización de los emigrantes ilegales por parte de los presidentes norteamericanos, intenta *legitimar* a su modo a cada uno de sus ciudadanos residentes en el país, que lo solicite. (Huntington, 2004: 325) Y para completar las gestiones de gobierno-a-gobierno los mexicanos no dudan en pagar generosamente a Agencias de intermediación, para que realicen prácticas *lobbies* ante congresistas y senadores, buscando la promulgación de leyes que beneficien a los residentes mexicanos en el país o, lo que es todavía más osado, intentan reforzar las campañas de los candidatos que han demostrado mayor sensibilidad a los problemas de la emigración, en contra de sus oponentes; una forma de interferencia extranjera que no todos los países verían de buen grado, (Huntington, 2004: 333) y que, últimamente ha provocado la aparición de políticos

ultranacionalistas ,como el actual presidente Donald Trump, empeñado en construir un muro de separación a lo largo de la frontera.

Resumen.

Construir a partir de la emigración masiva mexicana una paralelismo con el proletariado universal que tanta influencia tuvo en la decadencia del Imperio Romano, probablemente resulta excesivo. Pero lo cierto es que hay algunos puntos en común , como serían principalmente el factor idiomático , y la visión diferencial del mundo , factores ambos que , en conjunción, pueden contribuir a acelerar el movimiento decadente dentro de la sociedad norteamericana.

Para Santayana, Norteamérica es , *grosso modo* , una unidad moral, hecha a imagen y semejanza de la sociedad bostoniana en la que él vivió :

Las unidades morales son grupos de mentalidad semejante, que hablan la misma lengua, profesan la misma religión , cultivan las mismas artes y estimulan por medio de la simpatía social y el aplauso el genio innato de sus miembros. DP1041. Pero en este mundo nada es simplemente moral . Las realidades morales han de tener una base física y a través de esa base pueden llegar a ser rivales. La existencia al otro lado de la frontera, e incluso en el seno de la patria, de diferencias de lenguaje o de religión, se convierte en un peligro y una ofensa. [...] La defensa propia más legítima es la que resiste a la injerencia en las tradiciones morales propias, pero es fanatismo desear que no existan en ninguna parte otras tradiciones morales que las propias.

(Santayana, *Dominaciones y Potestades*, pág. 1041-42)

La importancia que tiene la aparición de un idioma extranjero que se convierte en la segunda lengua , con peligro cierto de llegar a rivalizar con la primera, es un factor de gran relevancia, porque apunta al declive definitivo de la asimilación norteamericana , al menos en relación a la principal corriente de inmigrantes y con respecto a un vehículo cultural de vital trascendencia . Y un país que se ve impotente de asimilar los flujos entrantes de inmigrantes, está evidenciando que ha dejado de ser visto externamente como un *modelo social superior* , aunque en el plano económico

el país siga teniendo suficiente poder de atracción sobre las gentes de fuera. Rostovtzeff encontrará una de las causas de la decadencia de Roma «en la debilitación progresiva de las fuerzas asimiladoras de la civilización grecorromana» (Rostovtzeff, 1998: 1115-16) viniendo a confirmar la importancia histórica de este fenómeno. Ortega por su parte, achacará la usencia de asimilación por parte romana, a un error de concepción del Imperio por parte de Augusto :

El imperio a la defensiva que inicia Augusto, es desde su nacimiento una falsedad que asumió todas las desventajas de una política de conquista – el militarismo- sin ninguna de sus ventajas : el triunfo radical sobre los pueblos nuevos y su oportuna asimilación. César sostendrá la necesidad de romanizar a fondo los pueblos bárbaros de Occidente.

(Ortega y Gasset, Las Atlántidas y del Imperio Romano, pág.130)

La distinta visión del mundo que tienen los mexicanos, con respecto a los norteamericanos, se convierte en el segundo problema en importancia. Contiene elementos religiosos, sociológicos y económicos contrapuestos en su mayoría al modelo que imprimió su huella en EEUU :

Los diversos rasgos hispánicos centrales (diferentes de los angloprotestantes) que nos frenan a los latinos son: la desconfianza hacia las personas de fuera de la familia; la falta de iniciativa, independencia y ambición; la baja prioridad que se da a la educación; la aceptación de la pobreza como virtud necesaria para entrar en el Cielo.

(Huntington, ¿Quiénes somos?,pág.295).

Estas son palabras de Lionel Sosa referidas a los latinos en general, que cuadra por igual a los mexicanos, y que ponen de manifiesto una fractura social, que puede llegar a perpetuarse en la medida que el modelo cultural anglosajón pierda fuerza o directamente se rechace por poco atractivo.

El inconveniente de esta pérdida de influencia de la sociedad anfitriona, es que se rompe el proceso dialéctico que supone *la asimilación cultural*, de cuya síntesis surge normalmente la identificación y apropiación de lo mejor de ambos mundos. Ahora, por el contrario, lo que sustituye a la asimilación es *un juego de suma cero*, en el que la pérdida de vigor de la sociedad superior se ve compensado por el aumento de influencia de la sociedad inferior, quien, en el curso del proceso, *contagiará* al

anfitrión aquellos vicios que han provocado históricamente su atraso cultural, y que suelen tener relación con la *negativa actitud hacia el trabajo, la inferior iniciativa personal y la menor responsabilidad social* . La incógnita es si después del declive de EEUU como crisol humano, vendrá también el declive económico , declive que para más de un experto, ya ha comenzando, y explicaría la reciente victoria del populismo en la últimas elecciones presidenciales americanas.

CAPÍTULO VIII . LOS ORIGENES DE LA DECADENCIA DE LA NACIÓN NORTEAMERICANA: CONSTRUYENDO UNA HIPÓTESIS.

El problema genérico de datar la decadencia

La sociedad norteamericana, desde un inicial sentimiento de unidad y fe en el futuro de la joven nación, había pasado, en poco más de medio siglo, a las dudas, al desconcierto y al deterioro de los impulsos constructivos, socavados tanto por la extensión de los sentimientos egoístas derivados del capitalismo rampante, como por las críticas de sus enemigos ideológicos, que pretendían convertir un régimen de libertades en una sociedad colectivista; y todo ello, unido a las influencias culturales extranjerizantes, como la de Santayana y otras, también de raíz europea, que conspiraban continuamente contra el sistema, en nombre del primitivismo cultural de la joven nación, la rigidez moral de sus dirigentes o su nuevo liderazgo en el campo del capitalismo.

Pero conviene distinguir estos tres elementos –capitalismo, socialismo, intoxicación cultural–, que podríamos denominar *factores coadyuvantes* a la decadencia de la nación, una vez iniciada la cuesta abajo, de otros factores que podríamos considerar *críticos*, es decir aquellos que resultan decisivos de cara a producir un determinado cambio de inflexión en la trayectoria ascendente del país. Por otra parte no es fácil determinar cuándo acaece el fenómeno de la decadencia a un pueblo, ni cuales son sus factores críticos, como hemos visto anteriormente: personajes contemporáneos, inteligentes y doctos, como Toynbee y Ortega y Gasset, disentan, por ejemplo, en nada menos que tres siglos de diferencia en la fijación de la fecha de inicio de la decadencia romana; mientras que los cálculos de Toynbee divergían, a su vez, seis siglos de los de un compatriota ilustre como Gibbon, cuya idea de la decadencia estaba conectada a las primeras invasiones bárbaras. Obviamente al no existir coincidencia de fechas, tampoco casaban las posibles causas y todo ello era consecuencia a su vez de la utilización de distintos modelos históricos: para Toynbee, creador de la teoría de que son las civilizaciones los actores protagonistas de la historia y no los países, la Civilización Helénica – de la que Imperio Romano formó parte como Estado Universal– entró en *colapso* (término equivalente al de inicio de la decadencia) en el siglo V a.C., como consecuencia de la guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Ortega, por su parte, tenía la teoría

más plausible de que fue la victoria sobre los cartagineses en la Segunda Guerra Púnica, seguida de la conquista posterior de Grecia , lo que supuso el comienzo del fin: *Sobre la intoxicación por la victoria, sufrieron la intoxicación por la cultura*, diría nuestro genial filósofo . O, como escribiera William James, sobre los efectos del triunfo en general :

Es un hecho notable que los sufrimientos y penalidades no rebajan en general el amor por la vida ; parecen por el contrario darle más fuerza. La principal fuente de melancolía es *la saciedad* . La necesidad y la lucha son lo que más no excita e inspira; el triunfo es lo que nos aboca al vacío.

(William James: La voluntad de creer, pág.88)

Roma a partir de entonces no sólo se quedaría “vacía espiritualmente”, al desaparecer de pronto su mayor desafío histórico, sino que al posibilitar la conquista de una nación con una riquísima cultura como Grecia, va a dar lugar a un cambio de creencias y costumbres en la propia Roma (algunas de ellas decadentes y otras subversivas) que suponen la ascunción de *la modernidad* en Roma. Pues bien, según nuestro filósofo esta modernidad fue la que dejó obsoletas las instituciones del Estado , siendo la culpable directa de la pérdida del consenso y después de la legitimidad del régimen político; motor, en fin, de la quiebra social que desembocará en la Primera Guerra Civil entre Mario y Sila y que conducirá con el tiempo a la desaparición de la República , sustituida por el modelo autocrático del Imperio.

Análisis histórico hegeliano y marxista.

El caso norteamericano tiene , en principio, bastantes similitudes con el análisis histórico realizado por Ortega respecto del Imperio Romano, pues se observa parecida secuencia de problemas en esta sociedad - aparición del *modernismo*, (Emerson, Thoreau y Whitman), *pérdida del consenso y de la legitimidad* (problema esclavista) y la Guerra Civil como catarsis (Norte contra Sur) . Obviamente se da la misma secuencia de acontecimientos , pero por causas distintas, pues si en el caso romano se trataba de conquistas territoriales que, al ser asimiladas de forma *tóxica*, terminan por cambiar la propia naturaleza del estado

invasor , en el segundo (un imperio sin imperialismo territorial) estamos ante la aparición de *elementos socio-económicos diferenciales* que producen efectos desestabilizadores sobre el conjunto de la sociedad. Para conocer el origen último del problema, tenemos , no obstante, que remontarnos a la etapa de formación de los EEUU , cuando se fueron añadiendo a la Unión los Estados del Sur . Porque estas tierras, afectadas por un clima distinto, más caluroso , produjeron de modo natural un modelo productivo diferente al del resto del país : una agricultura intensiva en trabajo que , en un determinado momento, exigió la introducción del esclavismo como modelo de producción rentable . Y fue este fenómeno del esclavismo , unido al factor enervante del clima, lo que dio lugar a dos problemas fundamentales : a) la instauración de una forma extrema de feudalismo en el conjunto de esos Estados , de la que emergió una aristocracia sureña, ociosa y absentista , que era la negación de los principios puritanos que dieron vida a los EEUU ; y b) como consecuencia de lo anterior, el surgimiento del *problema racial* en los EEUU que alcanza hasta nuestros días por haber perturbado el sentimiento de identidad nacional del ciudadano norteamericano , al afectar a una variable integradora fundamental, como es la cultura, por la vía de la desigualdad racial.

El Norte , por su parte, se orientó a la agricultura extensiva, al comercio y la industria, dando lugar a una sociedad moderna y dinámica que se vio favorecida por el clima político democrático vigente . Si atendemos a los postulados del materialismo histórico, y seguimos su dialéctica , al construir el nuevo país a partir de elementos antitéticos de origen económico, se habría propiciado la aparición de graves contradicciones en la sociedad, lo que sería determinante para la inestabilidad futura de la nación. De acuerdo a este modelo determinista, la sucesión de acontecimientos que se produjeron serían los previsibles , porque la falta de cohesión interna de origen económico, debía conducir , en primer lugar, a la emergencia de contradicciones políticas ; en segundo lugar, a la polarización política entre el Norte industrial y el Sur rural , que conduciría a la Guerra Civil, y, en tercer lugar, a la decadencia posterior derivada de la aparición de elementos extraños al cuerpo social, como serían el inextinguible sentimiento de afrenta de los derrotados pueblos del sur y *la segregación racial* que siguió al esclavismo.

Haciendo uso de la filosofía de la historia de Hegel podríamos haber concluido una parecida secuencia determinista de los hechos fundamentales , si bien ahora desde el ámbito del espíritu, como alternativa al materialismo histórico marxista

. Porque Hegel , entre sus muchas enseñanzas filosóficas e históricas , nos dejó esta :« Cuando un pueblo , en general, ha dado nacimiento de su vida concreta_a una división, a una diferencia de condiciones , se acerca a su decadencia [...] Si la indiferencia o insatisfacción penetra en su existencia viviente , frente a ella tiene que huir a los espacios del pensamiento,» (Hegel, 1983: 202) , palabras proféticas que explican el nacimiento del modernismo literario norteamericano , inspirado por Emerson y sus colegas. La división , la diferencia de condiciones que menciona Hegel, que se explica a partir del modelo productivo del Sur, llega también a ser explícito con una cita famosa de Lincoln , inspirada en la Biblia , (*el hogar dividido contra sí mismo*) para describir la coyuntura del país que vendría dada por la emergencia del problema racial , que surge desde los Estados del Sur , termina por contaminar al Norte y acaba en una guerra civil que Hegel también habría sin duda justificado desde su filosofía de la historia.

Sobre la posible evitabilidad de la decadencia americana.

La pregunta que surge ahora relativa a la decadencia norteamericana sería ¿ podía haberse evitado este determinado curso histórico de alguna manera , o son las fuerzas incontrolables del destino, o la fortuna , los que establecen las reglas del juego , haciendo imprevisible el resultado? Difícil de saber, pero , haciendo un vaticinio, apostaríamos porque no había manera de impedir el posterior curso de las cosas , ya que en la etapa de gestación de la nación norteamericana , los detalles económicos no estaban en el centro del debate, otorgándose prioridad a otros valores *superiores* , como la libertad, el ideal democrático , el federalismo, la conquista de un territorio salvaje para la civilización , e incluso *el amor al gigantismo* de los norteamericanos - inducido por los grandes espacios del país- que hizo un motivo de orgullo la construcción de una nación *tan grande como fuera posible* . Y , efectivamente, la hicieron grande , pero heterogénea . Así que, resumiendo lo fundamental , diríamos que un fenómeno de raíz natural, como es el clima, da lugar en origen a una economía diferencial, lo que a su vez produce una sociedad de corte feudal , que está condenada a convivir con un modelo nuevo y más dinámico, como es el capitalismo industrial. Y como colofón de esta fusión *antinatural* , aparece el fenómeno de fondo del esclavismo, que dará lugar al disenso entre los intelectuales , al nacimiento del modernismo cultural , a la posterior segregación racial y a los

problemas de convivencia entre razas que alcanza hasta nuestros días, constituyendo hoy la principal característica de los EEUU como *sociedad fracturada y desigual* ; una nación *doblemente segmentada* por clase y raza, lo que supone una anomalía social de gran trascendencia, pues afecta tanto al estilo de vida como al nivel de riqueza de los individuos , en función de su raza, sin olvidar los periódicos conflictos en la aplicación de las leyes. Todo ello genera un caldo de cultivo corrosivo que , generación tras generación, afecta directamente a la imagen de homogeneidad del país en términos sociológicos e indirectamente al sentimiento de identidad del ciudadano norteamericano . Santayana fue certero al señalar el problema, distinguiendo entre una cierta camaradería interracial surgida de la función social del trabajo , y el segregacionismo inherente al ámbito de la privacidad:

A pesar de todo, donde una diferencia de raza no ha sido superada [...] si se hace un intento por ignorarla en la camaradería, en sociedad, en el matrimonio o en el lugar de residencia, la verdadera diferencia del alma se reconoce instantáneamente y un impulso irresistible hace que los grupos se disgreguen . Los demócratas doctrinarios censuran esto como prejuicio o esnobismo. No se dan cuenta de que los contrastes de los caracteres y los gustos (sólo) pueden ignorarse cuando la gente está comprometida en alguna acción instrumental, a la que no incumbe su diversidad moral

(Santayana, *Dominaciones y Potestades* , pág. 847)

¿ Quién podría anticiparles, pues, a los padres de la patria, que la elección del cultivo del algodón y del tabaco en el Sur, como *modus vivendi*, tendría tan nefastas consecuencias para el conjunto del país? No muchos en realidad, aparte de Hegel , Marx o Montesquieu, aunque un revivido Herodoto también podría haberlo previsto , ya que como conocedor de la influencia del entorno natural en el carácter de las gentes y , por ende, en la construcción de su historia , ya escribió hace dos mil años que «las comarcas suaves, invariablemente producen hombres suaves » (Toynbee, 1971: 136-41) de lo que se sigue que de climas calientes , se derivan individuos *sanguíneos* , *coléricos e inclinados al ocio*. Lo cual nos conduce a su vez a los comentarios de un agudo analista social como Veblen, para quien la institución de una clase ociosa hereditaria originó en el Sur de EEUU un tipo de sociedad más primitiva que la del Norte :

... Los credos dominantes son de un tipo más anticuado que sus contrapartidas del Norte [...], la organización industrial del Sur tienen un carácter más primitivo que el del conjunto de la comunidad norteamericana [...] las ambiciones y vicios son de carácter más arcaico, como por ejemplo, los duelos, pendencias, enemistades familiares, embriaguez, carreras de caballos, peleas de gallos, juegos de azar, incontinencia sexual masculina(puesta de manifiesto por el considerable número de mulatos) . Hay también un sentido más vivo del honor deportivo, que deriva de la vida depredadora de los ancestros ...

(*Veblen, Teoría de la clase ociosa, pág. 331*)

Incluso un visitante extranjero como Tocqueville , también hallaría importantes diferencias, que en este caso achaca a la educación :«La educación tiende a hacer del americano del sur un hombre altanero , orgulloso, impaciente , violento [...] impaciente con los obstáculos , pero propenso al desaliento. El hombre del Norte , por el contrario, es paciente , tolerante, reflexivo e inclinado a convencer con razones más que con la fuerza » (Tocqueville, 1980: 351).

No deja de ser curioso, sin embargo, que en la época en que Tocqueville escribiera su fundamental obra *La democracia en América*, en la que ya avisaba del miedo a la exclusión de aquellos que sostenían opiniones discordantes (Tocqueville, 1980 : 241), el pensador inglés John Stuart Mill viera en esta unanimidad de pensamiento -parcialmente impuesta- la causa de una futura decadencia nacional .Porque para él, la cuestión de si los Estados Unidos degenerarán en una sociedad anquilosada e inmóvil como era la China de entonces (también una nación sumamente comercial y trabajadora, según Mill) iba a depender de que allí se generase, o no, «un centro de resistencia de forma gradual », sin el cual le parecía que no era posible un sano desarrollo social.

Pues bien, esta aparente uniformidad del pensamiento americano era meramente virtual pues ya estaba en vías de eclosión una nueva realidad a causa del problema esclavista, que conduciría a otro modelo social que, al contrario de lo que pensaba Mill, tendría efectos nocivos sobre el desarrollo de la nación, comenzando por una cruenta guerra civil . Porque, en efecto, el alma americana estaba dividida, entre el carácter puritano , recto, trabajador, moralista de rígidas costumbres victorianas, y el individuo libertino, vago , pendenciero y colérico que representa el

carácter sureño: nada bueno podía surgir de esta disparidad de instintos naturales , salvo un carácter nacional esquizoide , capaz de lo mejor – dar la vida de sus mejores hombres por la libertad de otros pueblos - y de lo peor – engendrar un sistema cultural viciado, que paulatinamente irá corroyendo las bases de la convivencia ,el progreso y la libertad del conjunto de la nación. Y todo ello, dentro de *un proceso de alternancia social entre lo dionisiaco y lo apolíneo*, que tendrá invariablemente una mayor tendencia a dilatar lo primero y reducir lo segundo, hasta que las fuerzas queden exhaustas y sólo quepa el reposo obligado y resignado de un cuerpo social enfermo.

La Guerra Civil fue el momento de ruptura de las tensiones largo tiempo larvadas . Pero en lugar de representar el fin de los problemas , supuso el inicio de complicaciones nuevas, las cuales se han ido comentando en páginas anteriores, en paralelo a la crónica del movimiento literario modernista y de las *intoxicaciones culturales* provenientes del exterior, todo lo cual sólo puede incidir negativamente en el curso posterior de su historia, que podría equivaler a lo que Toynbee denominaba “tiempos revueltos”. Después de la guerra civil entre Mario y Sila, Roma siguió efectuando grandes gestas, culminando en ese Estado universal de Augusto que Toynbee ve como consolidación del colapso de su civilización. América , en palabras del historiador británico, todavía no representaba el modelo estatal romano, pero hizo su comentario en los años sesenta del siglo pasado, cuando todavía no se había hecho efectiva la desaparición de la U.R.S.S., su principal enemigo. Puede que este hecho histórico inesperado, de trascendental importancia, produzca los mismos efectos que produjo la desaparición de Cartago para Roma. Hay , en efecto, síntomas evidentes de degradación en su cultura y en su economía, que no se ocultan a la mirada de un observador atento.

PARTE SEGUNDA : SANTAYANA, LA ESENCIA DE UN DISIDENTE

CAPÍTULO IX : UN POETA ENTRE MERCANTILISTAS.

Poeta y filósofo.

Santayana tuvo una vocación dual : fue poeta y fue filósofo . Pero , con bastante frecuencia, su poesía era filosófica o contenía materia prima suficientemente prometedora para un posterior trabajo de construcción filosófica que no tardaría en llegar. También se producía el fenómeno inverso : su filosofía estaba plagada de giros poéticos , de terminología brillante, pero poco ortodoxa , que a veces exasperaba a sus críticos por su manifiesta ambigüedad. Su primera vocación fue poética, pues ya publicaba sonetos cuando era estudiante en Harvard . Su elección estaba llena de desafíos a tenor de lo poco prometedor que resultaba el país para los amantes de las artes , según Tocqueville: «Las naciones democráticas , [...] cultivarán , pues, las artes que contribuyen a hacer la vida cómoda con preferencia a aquellos otras cuyo objeto es el de hermosearla; habitualmente preferirían lo útil a lo bello y pretenderán que lo bello sea útil.» (Tocqueville, 1980: 45-vol. II) La filosofía vendría después, impuesta probablemente por su sentido práctico : la necesidad de ganar dinero, y ahorrar, para poder regresar a Europa a vivir una vida diferente a la americana.

Tocqueville llevaba razón : la América que él conoció no era tierra para poetas; tampoco la que Santayana descubriera unas décadas después. Era más bien la tierra prometida para potenciales industriales y comerciantes avisados: «EEUU es el ejemplo más destacado de nación que adopta el ideal del enriquecimiento personal» escribirá un prohombre británico (Strachey, 1962: 249). De hecho , los Sturgis , la familia con la que emparentó su madre mediante su primer casamiento , se habían hecho ricos con el negocio naviero de ultramar. Como ellos había bastantes familias en Boston, que representaban a las fuerzas vivas de la población , la mayoría de religión unitaria, y cuya orientación conservadora y puritana exasperaría de tal manera a nuestro filósofo , que llegaría un tiempo en que contaría los meses y los días para poder dejar el país y liberarse de su pesada carga moral.

Uno de los biógrafos de Santayana, el poeta español Alonso Gamo, que le visitó en Roma y realizó un excelente libro sobre su faceta poética y la de crítico literario , dirá del pensador español que «de toda la extensa obra de Santayana , la poesía es la más próxima a su origen , a sus sentimientos, a su psicología de latino, a su conciencia de católico *malgré lui* y a su arraigado españolismo.» (Alonso, 1966:

25). Un análisis certero, al que tal vez habría que añadir, que la faceta poética correspondió en el tiempo con la etapa más inestable de su vida interior—«fue precisamente la tristeza, la religión y la grandilocuencia las que primeramente me atrajeron a la poesía», escribiría Santayana en su autobiografía (Santayana, 2002 : 187) por lo que sus poemas nos ofrecen un retrato bastante realista sobre sus preocupaciones, temores y deseos de una juventud vivida bajo el signo del extrañamiento : un magma de difícil manejo que, no obstante, le empujaría gradualmente a buscar —y alcanzar— la serenidad en la filosofía, con la ayuda, claro está, de los años y la experiencia de vida. Por eso escribirá Fernando Savater, con acierto, que «Santayana pertenece a la estirpe de los Séneca, de Spinoza, de Kierkegaard, Nietzsche o Cioran, de los que pensaron filosóficamente para liberar sus vidas y no para dar clases de filosofía» (Savater, 2012: 15). O como dijera su principal biógrafo «la tenacidad y auto-confianza marcó una carrera en filosofía destinada a clarificar su propia mente» (McCormick, 2008: 31-32).

Sus primeros poemas.

Alonso Gamó destaca de sumo interés para el estudio de la poesía de Santayana el análisis de sus *cinco odas sáficas* (escritas cuando contaba unos 20 años), aunque según sus críticos americanos, no son en puridad odas sáficas porque no se ajustó al modelo estándar de ese tipo de verso, procedente del clasicismo griego. Pero cuestiones técnicas aparte, en estas odas ya aparecen ideas que serán recurrentes a lo largo de su trayectoria filosófica. Por ejemplo la Oda I se abre con un pensamiento que no le abandonará desde pequeño: su deseo de alejamiento de la sociedad americana en la que vivía. Por eso su ilusión íntima es que «haya algún dios que le elija como adorador, pero lejos de la laboriosa nación en que vive» (Alonso, 1966: 89) A Santayana nunca le gustó Estados Unidos y entre las facetas que menos le agradan del país, se encuentra esa *actividad febril* tan alejada de las tierras avileñas tranquilas y confortables, que recuerda con nostalgia. Su deseo de siempre ha sido irse del país en cuanto las circunstancias lo permitan. Si en la Oda I se enfrentaba al pueblo americano, en la Oda II se enfrenta con su propia generación americana : «que habla de libertades y, esclava de riquezas, se afana y, bajo el vil metal de cada día, canta al mañana». En consecuencia, pide a la tierra solamente lo necesario : «Un pecho firme, noble calma, aversión al mal, el mar, las montañas, aire que respirar y un

espíritu fraternal junto a nosotros ». A los americanos les propone todo un programa de aceptación de una vida más simple , más humana, más próxima a la naturaleza « Brindadles (a vuestros hijos) amistosos dioses, y más amables templos, y alegres huertos y un pecho en libertad ». (Alonso, 1966: 91) Esta crítica al estilo de vida americano , junto con el programa alternativo que contempla, responden , naturalmente, a la visión bucólica de un poeta, pero también representa un estilo de vida arcaico o atávico bastante extendido en su país de origen , y que los norteamericanos han superado con su rápida modernización. Lo llamativo es que el Santayana joven de las odas, no se contenta con criticar el estilo de vida americano, sino que también pone en solfa su religión protestante : *los dioses amistosos* , pueden ser una referencia al panteón griego , con sus dioses más humanos, los cuales contraponen al rígido dios calvinista ; y los *más amables templos* , sugieren la mayor calidez de las iglesias católicas, ante los austeros templos protestantes, pero también puede ser una alegoría naturalista, que propone una mayor apertura al campo y su belleza . Así que el joven español les propone nada menos que dar la vuelta a sus vidas como si se tratara de un calcetín y , de paso, *abrazar otra fe menos opresiva*. Misión imposible, claro está, pero esto es algo que a Santayana no le preocupa, pues en posteriores escritos filosóficos de gran resonancia , como la *Tradición gentil en América* , volverá a la carga con sus críticas y consejos, reafirmando sus dos ideas-base : que la felicidad está en la naturaleza y que no hay mejor libertad que la de no ser esclavo de un sistema de vida que se mueve febrilmente impulsado por el consumo de cosas pueriles. Esa atracción de la naturaleza sobre su alma poética no la perderá nunca Santayana. Por eso cuando a sus ochenta y ocho años temió quedarse ciego, y su contemplación de la naturaleza se vio amenazada, le diría a su ayudante Cory que buscaría como sustitutivo para su espíritu , traducir poemas clásicos que conocía de memoria «I can by translating Latino or French or Spanish poems I have known for years by heart» (Cory, 1963: pos.5372)

La oda III , que marca el punto más alto del pesimismo de Santayana , se refiere a las conquistas españolas en América , a las que culpa de haber despojado al mundo de su misterio , que nos hacía soñar , y ello sólo para mayor beneficio de la economía y de los hijos viajeros de los ricos , que circundan la Tierra . Su pesimismo llega hasta el punto de predecir la extinción de la vida en la Tierra , dado el fracaso que supone la experiencia humana en su devenir . (Alonso, 1966: 93) Por otra parte, las críticas de Santayana relativas al dinero son pertinentes –«maldijeron con estéril

oro a España»- , bajo su punto de vista arcaico , por cuanto las conquistas españolas , con sus avalanchas de oro y plata sobre Europa , estuvieron, en opinión de algunos expertos, en el origen del moderno capitalismo , que tanto denostara nuestro filósofo por ser contrario a una vida reflexiva y tranquila. Tal vez por actitudes vitales como esta de Santayana, muy extendidas históricamente en España , el capitalismo lo gestionaron ingleses y holandeses ante la indiferencia de unos españoles que « fueron sin duda el pueblo menos mercantil que haya vivido jamás [...] Un imperio que fue un inmenso anacronismo [...] con una clase dominante dedicada a aterrar al resto de Europa con un dinero que no sabían qué hacer con él» (Strachey, 1962: 386-87) Una opinión algo sesgada viniendo de un político inglés, pero que contiene grandes dosis de verdad.

Pero además del oro, Santayana también criticará que la apertura de nuevos horizontes por parte de los españoles, sólo habrá servido para que los viajes por el mundo sean más fáciles y puedan disfrutar de ello los ricos . Nuestro poeta parece , pues, sufrir el síndrome –tan común en su época- de “la pérdida de misterio del mundo” como consecuencia del progreso, sentimiento propio de románticos. Por otra parte el tema de los viajes llegará a ser uno de los pasatiempos favoritos de Santayana , quien descubriría que no estaban tan mal , pues una forma de hacer más *pasable* el odiado año académico , consistía en pasarse el verano viajando por Europa: «...pero diez años después había viajado, había disfrutado algo los placeres e hice algún progreso por el camino de la sabiduría epicúrea». Seguía pensando que todo era vanidad , « pero no estaba dispuesto a renunciar a las cosas hermosas de la vida por transitorias que fueran». (Santayana, 2002 : 457) Santayana había, pues, madurado .

La IV oda está dedicada al trabajo en el campo, *Labor omnia vincit improbus* (el trabajo tenaz todo lo vence) nos dice Virgilio y nos lo repite Santayana. Conformarse al orden de la naturaleza es trabajar con ella. Y en esa conformidad reside el valor positivo del trabajo , ésa es la fe que hace la vida cotidiana posible (Alonso, 1966: 94). Y lo mismo que Virgilio fundó en el trabajo la seguridad de la existencia , así Santayana le pide al labrador que trabaje para que encuentre en el trabajo su esperanza : “«Ara, y en la arrojada esperanza del fruto, cántale al cielo ».

La oda V es una loa al mar Mediterráneo , centro de toda civilización y toda cultura. En la oda I nos dijo que quería alejarse del pueblo laborioso donde vive : aquí nos explica el por qué: porque necesita beber en el Mediterráneo «su honda paciencia» . (Alonso, 1966: 95) Se comprueba que en estos tempranos versos hay toda

una filosofía y un programa de vida, que Santayana pondrá en ejecución, llegado el momento. Esa es, entre otras, la importancia no desdeñable de su faceta poética.

Primer libro de poemas : la deriva naturalista.

Estas seis odas, publicadas primeramente en el Harvard Monthly, donde colaboraba como dibujante y poeta, serían después incluidas en el primer volumen de poemas, publicado bajo el título de *Sonnets and other verses* que vio la luz en 1894, es decir, cuando Santayana estaba ya en la treintena. El libro incluía, además, veintinueve sonetos, un fragmento de la tragedia Lucifer y cuatro poemas sueltos: en total cuarenta poemas, elaborados en su mayor parte durante su juventud. (Alonso, 1966: 70)

En algunos de estos sonetos, comienza a vislumbrarse en Santayana una transformación interior que le lleva a alejarse de Dios, mientras se acerca a la naturaleza. En el soneto I (Alonso, 1966: 254) por ejemplo, transmite el sentimiento de distanciarse del Dios «que adoraba su triste juventud en la altura» para ir descendiendo a la madre eterna: la tierra. Pero no es este un abandono impulsado por el rencor o por la pérdida de la fe, sino por un sentimiento *de culpas no redimidas* que «le impedían mirar a la cara al Dios que quiso compartir nuestra muerte». Será éste un descenso lento y doloroso, lleno de dudas, de acuerdo al soneto II (Alonso, 1966: 256) Pero en el soneto III (Alonso, 1966: 258) reivindica la mayor importancia de la fe con respecto al conocimiento, en especial de su fe cristiana o, como él dice, de «mi propio catolicismo, al que debo haber tenido en la mente a los veinte años, cuando compuse ese soneto». (Alonso, 1966: 75) Un catolicismo que se va extraviando en la duda a medida que avanza la serie de sonetos, pues ya en el soneto XI (Alonso, 1966: 274) exclamará ¡ Oh, Dios nos has dejado una buena tarea!, tarea que no es otra que la lucha entre la razón y la fe: una lucha que a unos conduce a la santidad y a otros al triunfo material, pero que, en personas como él, dice, sólo es fuente de dolor: «...hay otros que nacieron para contemplar tanta pena: y yo soy uno de éstos», dice el poeta reflexivo, el observador doliente, incapacitado para la acción. Escapar al dolor lacerante que la religión le provoca, le conducirá paulatinamente al mundo platónico de las ideas «Porque Amor es un Dios que a través de insondables caminos la belleza que anhelamos nos trae». (Soneto XVIII) (Alonso, 1966: 288) La experiencia espiritual se ha completado. El mundo ya no es por más tiempo «ceniza

en la boca» , en caso de que la religión sea falsa. El mundo natural y el reino del espíritu pueden alimentar en Santayana una fe más humilde, pero suficientemente satisfactoria. Ese reino del espíritu que, junto al naturalismo, se abre ahora ante él, reconoce ha sido posible porque su fervor cristiano le ha capacitado para ello , a pesar de que el cristianismo ya sólo sea un “mito” para él, consciente de «la catastrófica carga que llevaba el cristianismo si se la tomaba por historia y cosmología » (Santayana, 2002 : 449) si bien para él seguía siendo «el mito más bello que nunca haya habitado el corazón del hombre ». (Alonso, 1966: 77)

En los dos tercetos del último soneto , celebrará el origen natural del alma con un fervor pagano que después repetirá en *La vida de la razón* :

*No es el alma en la tierra cosa ajena que tiene
sus ricos hontanares de vida en otra parte,
sino que es cual parcela del céfiro sagrado*

*que de la primavera su hondo aliento recibe;
la mirada de Febo es su fuente de luz
y un soplo del ocaso su interminable sueño.*

Soneto XX, (Alonso, 1966: 292)

Filósofos y críticos han visto con extrañeza el hecho de que , a partir del naturalismo ,Santayana construyera su teoría de que el espiritualismo conduce al naturalismo . La explicación espiritualista vendría dada por su propio ejemplo personal, ya que su cristianismo de base lo habría capacitado –sensibilizado, sería la palabra- para apreciar de distinta manera el mundo material, como queda dicho más arriba. La explicación materialista sería la que da el propio filósofo que sitúa la aparición de la conciencia –el alma o espíritu- , en una última etapa, dentro del proceso evolutivo de perfeccionamiento animal. Un proceso materialista, si no darwiniano, sí al menos lamarckiano , y del que dice que « una vez aceptado el hecho de que la materia es el fundamento de la vida, se debe admitir que el espíritu es la parte más importante de la materia » (Alonso, 1966: 86), y precisamente por ello, este espíritu reconocerá su origen y amará su procedencia natural : « la conciencia hace posible la liberación y trae alegría y festejo en las circunstancias materiales» y

ese es el sentido de su afirmación de que «el espiritualismo conduce (a amar) el naturalismo» . Por esta vía, Santayana fusiona dos creencias en conflicto aparente – materialismo e idealismo- dentro de un mismo ámbito natural, pero haciendo abstracción del origen platónico de la belleza y el ideal , según el autor Alonso Gamo. (Alonso, 1966: 87)

Segunda serie de sonetos: Recuperación de la fe perdida.

Platón , precisamente, estará muy presente en los nuevos sonetos añadidos a la versión inicial de *Sonnets and others verses*, que aparecería publicada en 1896. Por aquellas fechas se había producido un resurgimiento de Dante y Petrarca junto con los poetas italianos del Renacimiento y, a través de ellos, se extendió el interés por *el amor platónico* , que había ido evolucionando desde la concepción original del *Symphosium* (El banquete) de Platón, yendo a parar con el tiempo a otros ámbitos , como el religioso , donde el amor a la mujer y a la belleza se fundió con el amor encendido a la divinidad de los místicos. Santayana definirá el amor platónico como « la transformación del sentimiento de las cosas bellas en la adoración de una belleza ideal , y la transformación del amor de los seres en el amor de Dios». Pasa, pues, el poeta de la idealización del ser amado que conduce al sacrificio del amor de los sentidos, convirtiéndolo en un amor espiritual . Por esta idealización el amante se convierte en poeta y el poeta en místico «porque todo amor que no lleve al amor de Dios y no se base en este amor no es más que un largo tormento sin esperanza». (Alonso, 1966: 106), escribirá un *desconocido* Santayana. Porque lo llamativo del caso, es que la deriva materialista del poeta ha desaparecido en los nuevos sonetos, produciéndose, por el contrario, una recuperación mística de Dios, de acuerdo a antiguos gustos renacentistas entonces en boga. Hay que preguntarse qué está detrás de este cambio drástico de su visión espiritual ¿ una simple moda ? ¿ llamada al orden por parte de las autoridades docentes ? ¿ consejo interesado de los editores ? ¿ autocensura del propio Santayana ? o , simplemente, ¿ una recuperación de la fe, a resultas de alguna desgracia sobrevenida en su vida ? Alonso Gamo, nos hablará, incomprensiblemente, de una especie de evolución que cristaliza en desdoblamiento de personalidad : una *esquizofrenia* no real, sino meramente funcional, por la cual el filósofo se habría apartado de la religión, pero el poeta habría

conservado su antigua fe (Alonso, 1966: 120). Esto no es creíble y debemos más bien suponer, por la coincidencia de fechas, que la nueva producción poética está afectada por la *metanoia* que sufriría Santayana en 1893 (Santayana, 2002 : 21) , es decir tres años antes de la publicación del libro. Esta metanoia, o “cambio de corazón” , como también la denomina, manifiesta en el fondo una situación depresiva , que se produjo a raíz de la conjunción de una serie de hechos desgraciados para su estabilidad emocional, como fueron la muerte de su padre, la de su supuesto amor platónico , Potter, y la boda de su hermana Susana, con la que había hecho planes de futura vida en común, en Ávila. Una depresión de la que se recuperaría en parte al abandonar América, pero de la que no se librería totalmente hasta que fijó su residencia definitiva en Roma y comenzó a disfrutar de la vida mediterránea, libre de obligaciones académicas y familiares . Al igual que Walt Whitman no pudo empezar a escribir *Hojas de hierba* hasta que no supo que su padre, el carpintero cuáquero y alcohólico se estaba muriendo (Bloom, H ,2001: 491) tampoco Santayana pudo empezar su soñada vida en Europa , hasta ver próxima la muerte de la persona que suponía una carga extra de responsabilidad para él. Por eso cuando su biógrafo escribió que « Santayana se protegía de una posible enajenación cuando se alejó de su madre en el lecho de muerte y evitó Ávila a la muerte de Susana » (Mc Cormick, 296) estaba en lo cierto pero se le escapaba parte de la realidad.

Pero encontrándose Santayana en el estado de postración descrito, no habría , pues, que desechar la hipótesis de que nuestro filósofo relacionara estos tristes episodios ocurridos ,casi simultáneamente, en su vida, con un castigo divino por su alejamiento de la religión, y que regresara con renovadas fuerzas a sus antiguas creencias, acuciado por un sentimiento de culpa, necesitado de expiación . Lo cierto es que en el soneto XXIX (Alonso, 1966: 312) aparecerá una de las más claras confesiones de fe de Santayana : «Las antiguas creencias son mi pan cotidiano ; bendigo sus esperanzas y el que quieran salvarme y, en mi ser más profundo, creo lo que creían». Pero, además, quiere combatir su desesperanza rezando y pidiendo ayuda a su olvidado protector celestial «Fortalecedme , cielos; mitigad mi caída con el mejor consejo de mi ángel de la guarda ». (Alonso, 1966: Soneto, XXVII, Pag.308). Una caída que será prolongada y que no terminará hasta que abandone los Estados Unidos definitivamente , según nos cuenta en su autobiografía:

Los últimos quince años en Harvard fueron de sonambulismo, enredado en la aburrida rutina, harto de América y de los profesores[...]suspirando por una existencia soleada, tranquila, apartada, amable, intelectual y oscura...

(*Santayana, Personas y lugares, pág.23.*)

Este estado de ánimo sonámbulo, depresivo, será el que caracterice el contenido de su último libro de poemas, aparecido en 1901. (En 1923 publicaría una antología de sus poemas, pero sólo incluiría uno nuevo) (Alonso, 1966: 222).La persistencia de su dolor le hace dudar de todo, del naturalismo que insufla vida a través de los sentidos, pero cuyos rayos se han debilitado, y del cristianismo reencontrado, que no parece escuchar sus plegarias. Así parece expresarlo en su poema *Odi et amo* (Alonso, 1966: 418-19):

Qué cruz resplandeciente a este infiel recrimina?
 ¿ Qué león, desvelado en su guarida, ruge ?
 ¿Qué sobrenatural hechizo –ángel ,demonio-
 divinamente falso, como todo lo bello,
 vuelve para burlarse de esta desolación ?

O en el soneto *Futilidad*, (Alonso, 1966: 414), donde hasta la naturaleza parece perder su brillo alentador, cuando el corazón no responde, anegado en la pena :

¿ No sabes decir nada, ciega naturaleza
 que a tus hijos anime en sus horas de llanto ?

 Sin un significado ¿ qué añade la visión
 cuando las maravillas de los cielos distantes
 empujan las pasiones de las que son reflejo?
 Si el pecho desfallece las estrellas también.

En su libro póstumo de poemas *The poets'testament* donde debíamos encontrar explicaciones seguras, hallamos, paradójicamente, nuevos motivos para la duda, en este dilema naturalismo-cristianismo, que perseguirá a Santayana toda su vida, y después de irse.

Por ejemplo, en el poema *En Arlés* (Alonso, 1966: 470) parece decirnos que sus lágrimas en sus años de desolación, sólo han servido para agigantar la imagen de su amado muerto, reencontrado ahora ante el busto de Antínoo, ejemplo de perfección natural. Una perfección que se apodera de lágrimas y risas y las hace suyas para buscar su pedestal en el cielo, dejándole sólo desolación :

¿Qué riqueza de lágrimas fueron las que lloraste
que humedecen ahora al dios que fue Antínoo?
¿ Por qué llorar a Cristo? . Él está entre nosotros.

¡ Oh ,cruel perfección , todo el engaño es tuyo !
Nuestro todo pesar, pues muere hasta el amor
que causó nuestra pena y a ti te hizo divino !

Un personaje con bastantes notas biográficas en común con Santayana, - incluyendo su posible homosexualidad-, como fue Fernando Pessoa , criado como el madrileño en el bilingüismo, creó también un poema dedicado a la figura de Antínoo. El poema es una lamentación por la muerte del joven esclavo , amante del emperador **Adriano**, pero en un tono más enfático sexualmente que el de Santayana. Para el autor de la biografía del portugués, en este poema que cuenta el amor de los dos «como una religión»

nos encontramos ante una exaltación de la homosexualidad, más que griega , helenística ...por su énfasis en el sentimiento individual, tan propio también de la cultura post-alejandrina [...] puro alejandrino que no oculta, porque no es ése su propósito , una refinada obscenidad, la de dos amantes que vivieron aquél amor como una religión- 237.

(*Angel Crespo, La vida plural de Fernando Pessoa, pág. 236-37*)

Posteriormente, en el poema *Eros* (Alonso, 1966: 464-66), Santayana nos hablará , entre líneas, de lo que parece una situación de amor y muerte , lo que nos hace recordar una vez más a su nunca olvidado amor platónico , aunque se nos aparezca bajo una luz distinta:

Si yo hubiese tomado tus manos en mis manos,
y a la par te hubiese dicho : «Te amo, es cuanto sé»,
y tú , falsa hechicera, de gracia tan divina,
besándome me hubieses dicho que tú también .
Ah, entonces, mientras ambos yacíamos dormidos,
el sutil dios habría huido de mis brazos.
Decepcionado, atónito, despertaría para,
gusano entre gusano, arrastrarme a tus pies.

Un «sutil dios» encarnación de la belleza , que huye de sus manos y al que reencuentra-¿ en el más allá?- como «gusano entre gusanos», arrastrándose a sus pies. Por eso, cuando en el último cuarteto del poema, surge el nombre de Dios

¡ Que incluso a los profanos, asombre mi plegaria !
¿Qué griten : ¿Cuándo amó? ¿Fue alguna vez creyente?
Pocos saben que dentro de mi alma yo llevo
el Dios del que ellos hablan, y ni se han dado cuenta.

surge simultáneamente la duda de a qué Dios se está refiriendo el poeta. Para Alonso Gamó (Alonso, 1966: 143) el poema supone un triunfo del alma sobre la carne ,es decir se trata de la recuperación, en sus postreros días, del Dios de su juventud, destruyendo de paso gran parte de su naturalismo filosófico. Pero esta conclusión es dudosa y parece responder más a deseo que realidad. Pues también se puede lícitamente pensar , aunque las palabras confundan , que el Dios que aparece en un poema titulado ,significativamente, *Eros*, tiene que ser , en ese contexto, un Dios “necesariamente” peculiar; alguien , quizás, como Antinoo, un ser real que a través de la belleza remite a la divinidad platónica . No se referiría entonces, a «el Dios del que ellos hablan» , sino sólo en sentido pragmático , pues cada uno tendría el derecho a sentir la deidad a su manera. Podíamos estar, tal vez, ante un caso inverso al que describe Leo Strauss en *Persecution and the art o writing*, con respecto a Averroes, el filósofo musulmán, que fue tan equívoco en temas religiosos, que se le tuvo largo tiempo por hostil a toda religión , en lugar de lo que era, un creyente musulmán : «Until the middle of the nineteenth century, Averroes was thought to have been

hostile to all religión . After Renan's successful attack on what is now called a medieval legend, present-day scholars consider Averroes a loyal, an even a believing, Muslim». (Strauss, 1980: 27) En el caso de Santayana, sometido como Averroes (pero en menor medida) a la ortodoxa presión moral de la sociedad , la verdad de sus sentimientos religiosos y amorosos, ha quedado sin dilucidar: se la llevó a la tumba, junto con muchos otros enigmas de su vida .

El poeta expatriado que no se olvida de España.

Santayana , en su producción poética, tiene presente su tierra de origen , en dos poemas largos de singular belleza. Uno se titula “Ávila “,(Alonso, 1966: 426-31) la ciudad donde pasara su niñez , antes de la obligada emigración , y donde volvía cada año para visitar a su padre, mientras éste vivió. Tierra de espíritus afines , cuyo recuerdo nostálgico aflige y alegra , alternativamente, su delicado ánimo :

*...Aquí yacen los tristes trofeos de mi alma:
muertos que ya cumplieron antes mi destino.
Como las primitivas peñas de esta llanura,
su pesar infinito se me clava en el pecho;
y, cual cielo ardiente, su pena cancelada,
sonríe a mis pesares, calma mis inquietudes.*

En esa áspera tierra castellana, reflexionará sobre su condición poética, sin clara conciencia del por qué de sus inclinaciones: porque en un mundo huérfano de valores ¿ cómo soñar con volar y ser libre ?:

*En el flujo del tiempo : ¿ qué hados me arrastraron
indiferente al júbilo y la codicia del oro ?
¿Qué fuerza me ha empujado a meditar la rima
si el amor es mezquino , la fe y honor caducos?*

*Si riquezas en vano coronan vidas sórdidas,
si el conocer asfixia muchas mentes humanas:
¿Qué espíritus alados surgen de sus colmenas?*

¿Qué corazón rebelde se aventura a ser libre?

Porque vivimos en un mundo nebuloso donde todas las esperanzas e ilusiones han quedado suspendidas en el polvo con el que un dios brahmánico crea el universo mientras sueña:

*polvo de un mundo hundido cuando el sueño de Dios
abrió a latentes pulsos la vida de las cosas,
y fue uniendo el vacío con el brillo disperso
de los astros girando por sus múltiples órbitas.*

Pero no hay que desesperar de la infelicidad que provoca la irrealidad que somos , pues, algún día , quizá Dios despierte y cree las bases de una vida plena, real, integrando lo mejor de su largo sueño :

*Para –tal vez- al fin, en el sol paternal,
mezclarse y reunir sus rayos suavemente,
cuando Dios despierte y reúna en un todo
la luz de sus amores y la luz de sus días .*

El otro poema largo lo titulé *España en América* y fue escrito después de la Batalla de Santiago en 1898 , de triste recuerdo, pues supondría la pérdida de Cuba, derrotada nuestra flota por el superior poderío naval norteamericano. En este poema Santayana no se ensaña con el árbol caído, tal vez porque vive entre los que gestores de la humillante derrota y no quiere darles esa satisfacción . Su tono será comprensivo, piadoso , pero doliente, sin duda, y también crítico. Para empezar escribirá que España ya podrá descansar después de las fatigas que le han ocurrido durante siglos por aventurarse un día en un océano que era un medio extraño «a sus cimas y páramos ventosos» . Y se preguntará por qué Colón eligió para su aventura a un pueblo como el nuestro , nada diestro en las cosas de la mar, y cuyas máximas inclinaciones son el amor a la mujer, al honor y a la fe. Y la respuesta no es otra que *por la nobleza de su espíritu* :

¿ Por qué buscó Colón esta raza frugal

montaraz, reflexiva, ya amorosa, ya airada
 que desprecia hasta un reino por una linda cara,
 por el honor, riquezas y por la fe el deseo?
 Hubo nieve en el pecho de España y dentro fuego ;
 alegría en su lengua tan sutil; y en sus ojos
 lo eterno se acogía a su cielo, de donde
 la pléyade de estrellas instigaba a la tierra
 a vencer su pesar y a despreciar riquezas.

A pesar de todo, Colón habría elegido mal , porque este pueblo se había forjado sobre la dura tierra en casi mil años de batallas contra los árabes para «recuperar lo que se había perdido en un día» ; pero no conocía el mar tan bien como Génova; o como Venecia, o Pisa. Incluso había otras opciones , no tan claras, pero también mejores que la finalmente elegida :

¿no habría algún astuto príncipe por las bocas
 pantanosas de Escalda o el estuario del Rin ?
 No cabalgaba Albión anclada en el océano
 cuyo trono el avaro Tudor había robado
 cambiando una conducta noble por mil engaños?
 ¿No navegaba el Nórdico incluso rumbo al polo
 buscando entre las nieblas nuevos puertos al alma?

Estos debieron ser, Colón, tus compañeros,
 Estos tus mandatarios , los socios de tu empresa,
 estos tristes amantes de inmensurables mares.
 no ligados a tierras sacras , ni a sacros cielos.
 No les alcanzarían miradas de sus damas
 en los vastos desiertos; ni rimas de juglares,
 resonando en el bosque solitario, su pecho
 asombraran con ansias de un más dulce clima.
 Éstos , éstos debieron fundar el nuevo mundo.

España pagaría un alto precio por una aventura que no estaba hecha a la medida de su talento y carácter y que terminaría minando su espíritu :

*Cada día les llevó más lejos de su meta,
Cada logro alcanzado mataba sus deseos*
.....
tras un cabo, otro cabo, y el puerto siempre lejos.

*Cuántos galeones fueron para no regresar,
cuántas duras batallas y cuántas vidas muertas*
.....
*¡Cuántas , cuantas miserias! ¡ Qué menguada ganancia!
Para arar soledades, pronto privados de oro,
y soportar el sol, a través de la mar,
se hacinan como esclavos en sucias bodegas.
El veneno trabaja por bravo que se sea.*

España enseñó en América «todo cuanto tenía que enseñar : fe y conciencia e idioma» pero el espíritu hispano se volvió irreconocible fuera de su ámbito natural , originando el desastre el individualismo egoísta, sin altura de miras , de los que allí fueron:

*Por pereza, lujuria, poco talento y bienes,
se hundió España en la pena y en el vil deshonor,
cada uno a su servicio sirviéndose a sí mismo,
cada uno en su pasión golpeando su corona*
.....
*Y ahora tras su murallas marítimas reclusa
ella espera en silencio la cicatriz del tiempo.*

Un anglosajón, buen conocedor de la historia de España, como J. H. Elliot, coincidiría básicamente con el análisis poético de Santayana al escribir que España «es un ejemplo clásico de las fatales consecuencias *de la ignorancia , de la pereza y*

del clericalismo» (Cipolla, 1999: 132) porque para este hispanista inglés, los castellanos no poseían «espíritu capitalista»: pesaban más en ellos el espíritu de las cruzadas, de la reconquista y de América, «por sus promesas de gloria y botín», (Cipolla, 1999: 146) .

Puesto que España debe curar su herida con paciencia, ahora sólo queda para Santayana , aconsejar al poderoso anglosajón del Norte . Una nueva raza toma el relevo y Santayana les advierte de los peligros que conlleva el viaje hacia el Sur : ni sus riquezas ni su religión, ni su filosofía, les valdrán de nada allá abajo; sólo si inculcan al pueblo fuerza y alegría en el trabajo, podrán efectivamente ayudarles:

Oh caviloso espíritu , pelechante del Norte,
alado para el plano de su cambiante luz,
hijo de un laborioso océano y de una tierra
cubierta de vapores, teme el vuelo hacia el sur,
teme las aguas calmas, deliciosas y cálidas,
cuídate de los picos que, en el azul sin nube,
se pierden y comulgan con la noche desnuda.
Las almas que vinieron no tornaron, cayeron
suspirando en la tierra o rasgaron los cielos.

Ronda en torno a tus islas tormentosas, soporta
la rielante floresta que tus visiones viven.
Entonces, si te amamos –porque tu pecho es puro-
tendrás tú algo que dar digno de nuestro amor.
No traigas tus profetas, ni creas que tus tristes
riquezas les son gratas a nuestros pobres ojos.
Tus sofistas untuosos no nos camuflarán
nuestra angustia mortal o nuestro hondo pesar.

.....
Basura es todo el oro hallado, pero el arte
prometeico transforma en oro las escorias.
Alegrando el trabajo salva esa mejor parte
que nuestra madre España legó a cuanto produjo
pues ¿ por qué codiciar si una vez adoró?

Deja tú en nuestro cielos, raro espíritu, al paso,
 no menos ilusiones pero algo más de empuje,
 y de este culto toma tu parte, tú que hubieses
 querido la esperanza enseñarnos como ella
 nos enseñó a rezar.

Un poeta brillante, pero discutido.

Las influencias poéticas de Santayana son, de acuerdo a Alonso Gamo, principalmente clásicas , con algunos otras aportaciones como la del pesimista Leopardi , el romántico Musset o el aforístico Calderón. En resumen, considera que la calificación más ajustada para su estilo es la de *poeta latino*.

Como poeta y crítico literario, Santayana era consciente de la estructura poética que mejor iba a sus características . Nuestro personaje era un enamorado del soneto , al que consideraba la forma más clásica de las formas poéticas modernas. Por eso hizo gran uso del él , a pesar de no ser la fórmula más popular en su país de adopción. Alonso Gamo, como buen conocedor del mundo poético, dirá que Santayana ha hecho un adecuado uso en el soneto de la combinación de ritmo y rima para obtener un significado , y «todo estudioso tendrá que reconocer que merece un lugar entre sus mejores artífices de todos los tiempos». La opinión de Concha Zardoya también le fue favorable, pues afirma que « un cuidadoso estudio de los sonetos de Santayana revela –lo que no es evidente a primera vista- un diestro uso del esquema de la rima, con el deliberado propósito de aclarar la idea con toda precisión» . Entre los críticos anglosajones, hay opiniones para todos los gustos : Rittenhouse juzgará sus sonetos «defectuosamente perfectos y tan acabados que se recibiría con gusto cualquier nota falsa, cualquier discordancia en la voz o en el corazón» (Alonso, 1966: 139) .Archibald Mac Leish considera a Santayana «demasiado perfecto como artista para alcanzar la perfección en poesía» (Alonso, 1966: 139) y señala «la carencia de universalidad de su poesía, totalmente apartada de la tradición inglesa que ha echado raíces en América» (Alonso, 1966: 221). P.B. Rice le reprocha « el fracaso de las divisiones lógicas e imaginativas» (Alonso, 1966: 139) en el uso del soneto, achacables, quizás, a su doble condición de filósofo y poeta. Rice vio , en general, tres hándicaps en los comienzos de su carrera poética, los cuales «no llegó a superar

por completo» : a) el ser filósofo ; b) el ser platonizante y c) vivir en los Estados Unidos al final del siglo XIX. Sus principales defectos, no serían, en consecuencia , el idioma ni el oído (los argumentos que daba Santayana a modo de disculpa) , sino una «menguada percepción e imaginación». (Alonso, 1966: 71) Para Freeman , sin embargo, el idioma no era un hándicap, a tenor de sus elogios a su Antología de poemas :«Dudamos que el verso inglés haya sido escrito nunca tan excelentemente por alguien a quien la lengua inglesa no fuese nativa ». (Alonso, 1966: 223) Alonso Gamó concluye , a favor de Santayana, en que, « en todo caso, el soneto dentro de la precisión y exactitud de sus límites, es el tipo de poema ideal para un hombre de pensamiento conciso y dado a la expresión aforística» (Alonso, 1966: 139-40).

Santayana, por su parte, veía críticamente tanto la poesía como su propio papel de poeta . La poesía le parecía una actividad *de escasa trascendencia* , a pesar de lo cual él la defendía con ardor, como buen polemista que era, porque -los que la practican- « son más bien individuos inútiles , pero como da la casualidad que yo pertenezco a esta clase, pienso que son muy superiores al resto de la humanidad ». Aunque siempre le ronda la condena de Platón a los poetas por «triviales y desmoralizadores»; condena de la que dirá que en todo caso estaría más justificada ahora , en su época, pues «si hubo sólidas razones para un tal juicio, incluso entonces ¿qué habría dicho ahora de una edad que cree en la dignidad moral de un Wagner o de un Browning?» (Alonso, 1966: 102)

Santayana , no se siente un poeta innato, bien porque haya sido convencido finalmente por los argumentos de algunas críticas adversas, bien por propia reflexión, (sin descartar una fingida automodestia) . Lengua no materna y su modo de vida alejado del campo, serán los obstáculos que enarbole :

No soy poeta. Carezco por completo de sensibilidad apasionada o de frenesí dionisiaco. El hecho de que la lengua inglesa (y no puedo escribir con seguridad en ninguna otra) no sea mi habla materna impediría por sí mismo cualquier uso inspirado por ella por mi parte: sus raíces no llegan lo suficiente a mi núcleo. Además soy urbano, así que me falta esa familiaridad con la naturaleza, aquellos acentos rurales que son casi inseparables del sentimiento poético. Mis acercamientos al lenguaje es literario, mis imágenes son metáforas, a veces me parezco a mi paisano Don Quijote. (Santayana, *Ejercicios de autobiografía intelectual*. Pág. 86).

Santayana parece coincidir en el tema de la lengua con otro desarraigado ilustre, como Cioran, quien piensa que *la intuición* va unida al idioma primario de uno :

Si pudiésemos enseñar geografía a la paloma mensajera, su vuelo inconsciente, que va derecho al objetivo, sería de inmediato cosa imposible (Carl Gustav Carus). El escritor que cambia de lengua se encuentra en la situación de esta sabia y desamparada paloma .

(E.M.Cioran, *Desgarradura*, pág.69)

Por todo lo apuntado , nuestro personaje siempre preferirá las versiones filosóficas de su poemas , a las poesías mismas, no sólo porque «son más sanas y gozan de mejor humor» (Alonso, 1966: 219) sino porque conectan más adecuadamente con su naturaleza de pensador latino:

Tuve la impresión – como la han tenido tantos otros poetas recientes- de que lo que yo tenía que decir , podía decirse mejor sin la forma poética tradicional, esto es, en prosa [...] y esto me lleva a observar que tenía más sentido de lo que yo decía, mi excusa de que el inglés no era mi lengua vernácula. Más importante impedimento que el idioma era para mí el tipo inglés de imaginación y la veneración nórdica por el hombre interno en vez de la que siente el meridional por el gran mundo, por el destino, por la historia, por la materia. Yo no podía ser un buen poeta a la manera inglesa y como me veía obligado a usar el inglés, lo mejor que podía hacer era renunciar a la poesía.

(Santayana, *Ejercicios de autobiografía intelectual*. 235).

Santayana renunciará, pues, a la poesía , después de dejar como legado una obra meritoria con un razonable nivel de éxito. Y lo hizo , supuestamente, porque en su interior no se sentía suficientemente capaz, y porque en el entorno en el que se movía – social y académicamente- la actividad poética era propia de “gente rara” (gente “inútil “ como diría él) y una rémora en su carrera filosófica , a pesar de que le otorgó un brillo estilístico que de otro modo difícilmente hubiera conseguido . Probablemente había otra razón no dicha, pero sí esbozada: que la poesía era la válvula de escape o el paño de lágrimas de Santayana en el contexto de una situación emocional de juventud, bastante depresiva , la cual , con más años cumplidos, la sabiduría adquirida con la edad y –sobre todo- *la conquista, lejos de América, de su*

ansiada independencia económica, fue paulatinamente mejorando . Santayana ,pues, al ir serenándose con el tiempo , sin duda perdió ese sentimiento de infelicidad que , según él , era consustancial al poeta , de acuerdo al perfil que elaboró en sus *Interpretaciones de Poesía y Religión* , y en el que parecía estar retratándose a sí mismo en sus peores momentos de desolación:

Mientras que en los poetas las funciones sensuales y vitales ocupan el lugar más alto, los instintos gregarios y sociales se hallan subordinados , y frecuentemente desarraigados. Precisamente su infelicidad consiste en el sentimiento de su ineptitud para vivir en el mundo que ha nacido . Sentimiento que podemos basar en la circunstancia de que la felicidad, en último término, no les interesa.

(Alonso Gamo, Un español en el mundo: Santayana, pág.171)

Y no le interesa la felicidad al poeta porque, según su relato, no persigue «las antiestéticas virtudes sociales en que se funda la felicidad» , como el éxito , la respetabilidad , el dinero, etc. , es decir, todo lo que , paradójicamente , consiguió después Santayana , a partir de abandonar América y escribir libros de importante éxito de crítica y venta. Como consecuencia , pues, de todos estos logros personales que el destino le proporcionó, (a los que habría que añadir la paralela estabilidad emocional conseguida a partir de su independencia de la madre, fallecida, y de la universidad abandonada), ya no necesitaría Santayana de la poesía como paliativo de su ansiedad , porque había encontrado en Roma la paz que tanto tiempo estuvo buscando. Parece , pues, hacerse bueno –también en Poesía- el diagnóstico de Sharfstein relativo a los filósofos “temporales” (de los cuales el más notorio fue David Hume): «la filosofía termina cuando el problema del filósofo se resuelve o deja de tener importancia por efectos del paso del tiempo » (Sharfstein, 1996: 65) Santayana expresaría un sentimiento parecido con estas bellas palabras : «con las plumas arrancadas de nuestras alas, hemos construido nuestro nido » (Santayana, 2002 : 203) ; un nido, el romano, que ya estaba listo y preparado para recibir su espíritu nuevo , por el cuál había pagado un alto precio en términos de sufrimiento y renuncia.

Santayana decidió posiblemente entonces que , en sus nuevas circunstancias , había perdido irremisiblemente su alma de poeta , y que perseverar en esa senda representaría un esfuerzo estéril, prefiriendo por tanto concentrarse en lo que, de

acuerdo a sus propias palabras, le producía *más satisfacción y mejor humor* : la filosofía. Una filosofía que, sin embargo, se vería lastrada por ese estilo poético que tendía a abusar de la metáfora , y que , de acuerdo a Savater, es el tipo de práctica que «inhabilita para crear sistemas filosóficos» . (Savater, 2012: 66)

Que , a pesar de todo, su valía como poeta era innegable y había dejado profunda huella, se puso de manifiesto antes , con motivo de su muerte y después de ésta. Antes de su deceso , por la inusual y prestigiosa oferta –la cual declinó- que le hizo Harvard de tomar posesión de la Cátedra de Poesía Norton, creada en homenaje al profesor de Santayana que en su momento le ayudara con Dante (McCormick, 2008: 301) Después, con motivo de su muerte, se manifiesta por el tipo especial de homenaje que se le practicó en el cementerio civil de los españoles, en Roma, donde su fiel Daniel Cory leyó ante la comitiva fúnebre, versos del "Testamento del poeta", (Alonso, 1966: 476) de Santayana , un poema donde afirma su perspectiva naturalista:

Devuelvo a la tierra cuanto me dio la tierra,
todo otra vez al surco, nada para la tumba.
Extinguidos la llama y el vigilante espíritu
la mirada no alcanza cuanto antes la ilusión.

Y , más tarde , en los Estados Unidos, un célebre poeta y exalumno , conmemoró a su maestro en el poema «A un filósofo antiguo de Roma» :

Total grandeur of a total edifice,
chosen by an inquisitor of structures,
for himself. He stops upon this threshold,
as if the design of all his words takes form
and frame from thinking and is realized.

Wallace Steven

(citado por *Enciclopedia Stanford de Filosofía [Saatkamp & Coleman, 2014]*)

Segunda parte : Santayana crítico literario.

La crítica “filosófica” de Santayana.

La crítica literaria de Santayana será por encima de todo “crítica filosófica” porque se preocupará más del contenido que de la forma de expresión. Como , además, es un convencido moralista, su interpretación se plantea siempre en el terreno ético-moral , evitando los problemas puramente técnicos y literarios . Eso le hará chocar, como luego veremos, con algunas opiniones acrisoladas sobre figuras de primera magnitud, como Browning o Whitman.

Aparte de tener como referencia su propia concepción filosófica, Santayana se inspirará en críticos consolidados como Matthew Arnold, de quien tomará la exaltación de la poesía como profecía , su desprecio por el filisteísmo, y su inclinación a los modelos griegos , en general . El “barbarismo” que tanto juego le dará a Santayana en sus críticas literarias, es asociado por Alonso Gamo al “provincianismo” de Arnold, (Alonso, 1966: 159) que éste adjudicaba a su país, en su conjunto,(y que no hay que confundir con la clase de los “bárbaros“ que para Arnold era, concretamente, la clase aristocrática). También adoptaría en parte el “tono crítico” , algo teatral, del crítico inglés , compuesto de unas gotas de dogmatismo, seguridad de oráculo , actitud protectora , punzante ironía y soberbia indignación: la combinación perfecta, en suma, para que los análisis del crítico no pasen desapercibidos . Santayana , por otra parte, será siempre juez, nunca mero expositor, y su crítica es básicamente «una oposición contra el punto de vista romántico, porque el valor de un cuadro de un libro o de un ideal, será siempre un valor moral , y el mérito moral no debe averiguarse por la imaginación, sino por la razón». Éste será el análisis-resumen de Jacques Durón , destacando la categoría de Santayana como crítico, «porque reúne la verdad naturalista de un Taine y la verdad humanista de un Arnold». (Alonso, 1966: 160)

Santayana comenzó su trabajo de crítico literario con una obra titulada *Tres poetas filósofos (1910)* , primer volumen de los Estudios de Harvard en Literatura Comparada, en el que emplea una explicación naturalista de la poesía y la filosofía, y que está considerada una de sus mejores producciones literarias . Elige tres personajes con los que se siente identificado por su doble condición de poetas y filósofos. Su biógrafo Mc Cormick describirá sus análisis de Lucrecio, Dante y Goethe como «una obra clásica y una de las pocas escritas en los Estados Unidos genuinamente comparable en concepción y ejecución, por su ausencia de sesgo nacional y su rango intelectual, lingüístico y estético» (McCormick, 2008: 193) .Alonso Gamo destacará del libro «una nitidez de concepción y una agudeza de discriminación de la que hay muy pocos precedentes» (Alonso, 1966: 153) Para Santayana «Goethe es el poeta de

la vida, Lucrecio es de la naturaleza y Dante el de la salvación». Pero como, con respecto a su tipo de filosofía e imaginación , «Dante está en un plano superior a Lucrecio y éste en un plano superior a Goethe» en las propias palabras del filósofo, Alonso Gamo concluirá que Santayana asienta los fundamentos de una conciencia religiosa «en el límite extremo de su filosofía poética» (Alonso, 1966: 154) Sin embargo y, de acuerdo a la opinión de modernos críticos , no sería Dante su mejor modelo, sino Goethe , porque éste « aúna la vida y la moral, la ética y la estética» . (Savater, 2012: 93) , argumento bastante plausible , pues como ya hemos visto antes, la evolución religiosa de Santayana ha sido notable a lo largo de su vida, ganando o perdiendo importancia de acuerdo a las circunstancias .

Los poetas bárbaros

Santayana es un crítico exigente, difícil de contentar, porque tiene su centro de gravedad poético inclinado hacia el mundo antiguo. Homero será para él , indudablemente , el primero de los poetas, el mejor y el más sublime. Su mérito reside en «la suprema capacidad de idealización y en presentar la visión más clara de la vida perfecta». (Santayana, 2008: 283-84) Congruente , por lo demás, con la identificación que hace Santayana de poesía y religión, convierte al poeta excelso en un auténtico profeta , un mediador virtuoso entre las ideas eternas y la gente corriente , que necesita un impulso moral para seguir respirando. Por eso los *himnos homéricos* , dedicados a dioses griegos como Deméter o Hermes/Mercurio , que cumplen esta condición de bello instrumento al servicio de un fin superior, le parecen la obra maestra poética por antonomasia . Después de este momento cumbre, todo va un poco cuesta abajo en la visión de nuestro insatisfecho crítico, porque , en su opinión, el poder de la idealización de la clase poética, declina invariablemente con el tiempo y nunca vuelve a igualar las altas cotas de origen . Porque los antiguos supieron encontrar poesía , según Santayana, no tanto en los accidentes sensibles como en sus formas esenciales y en las nobles asociaciones que inspiraban; y este hecho marca claramente su educación superior :

Ellos dominaron el mundo como nosotros jamás podremos hacerlo, y vivieron –como nosotros, demasiado distraídos, jamás podremos vivir- en presencia de lo racional y de lo importante.

(Santayana, *Interpretaciones de poesía y religión*, pág.418-19)

Incluso su respetadísimo Dante, con un tema más espiritual y un intelecto más sutil y maduro que Homero, pierde, en su opinión, más de lo que gana con este avance : nada menos que el aliento, la cordura y el sano vigor de la poesía homérica. (Santayana, 2008 : 284) Ni que decir tiene, que si plantea objeciones al trabajo poético de Dante, ¿qué no dirá de Shelley, Keats, o Pope ? tres grandes iconos de la poesía para la generación de Santayana, pero a gran distancia del florentino en su estimación personal. Por ejemplo, en el *Revolt of Islam* de Shelley y en el *Endymion* de Keats, Santayana detecta «una pasión sin objeto» que las convierte en «poesía sin grandeza», tocadas de «una tediosa vacuidad , indigna de una mente madura». Duras palabras de crítico con un punto de arrogancia, que no está dispuesto a dejar pasar ni una , sin importar le la categoría de *su víctima*. Les concede, no obstante , la condición poética que corresponde a «hijos legítimos de las Musas» , por lo que, aunque se trate de poesía de aprendiz, en este caso es nada menos que «aprendiz de genio» , con lo que pone a salvo el valor de sus respectivas producciones, consideradas en su totalidad (Santayana, 2008 : 395) De la poesía de Pope, dirá, en general, que la encuentra descarnada , echando en falta una cierta dosis de eufuismo (afectación) y de metro: dotada, sin duda, de armonía pero «demasiado intelectual y con exceso de componente mental» (Santayana, 2008 : 397) .

Su crítica más dura estará, sin embargo, reservada para lo que denomina « poesía de la barbarie» la cual considera normal consecuencia de una época donde rige « la crisis moral y la desintegración imaginativa» . Al hacer esta asunción de causa y efecto , Santayana intenta impedir que al movimiento bárbaro se le pase por alto «por insignificante», ya que, al contrario, es bastante representativo de su tiempo, pero quiere evitar también el error contrario: que se intente aclamarlo «como esencialmente glorioso y exitoso ». (Santayana, 2008 : 286-87) con lo cual el joven crítico se declara dispuesto a nadar contra corriente.

Santayana encuentra numerosos defectos de enfoque y articulación en los “bárbaros” : son incapaces, por ejemplo, de elevarse hasta una sabiduría superior, incapaces de una interpretación imaginativa de la vida humana y de su significado. No muestran capacidad para la idealización que él tanto valora , y eso es así porque «carecen de visión de la total realidad» : Su fantasía es retrospectiva , caprichosa y vacilante; sus ideales , cuando hay alguno, son negativos y parciales; su fuerza moral

es una ciega y miscelánea vehemencia . Su poesía , es una palabra, es la poesía de la barbarie.

Pasión, vehemencia e irracionalidad son las tres características más llamativas de la poesía de la barbarie, una tendencia que no carece de encanto, de acuerdo a nuestro crítico, cuando va de la mano de algún “bárbaro” con genio, como sería el caso del americano Walt Whitman y del inglés Robert Browning , los dos máximos representantes para Santayana de este estilo poético. Aquí nos ocuparemos, si bien brevemente, de Whitman, por su condición de norteamericano y por ser el único artista que Santayana consideró había transgredido el código de la cultura *oficial* del país, *la tradición gentil*, formada , como sabemos a través de Santayana, por una combinación de puritanismo e idealismo filosófico de origen alemán .

Santayana acusa a Whitman de ser un observador sin criterio de la naturaleza – la humana y la animal-. Un procesador de imágenes tomadas de la realidad, que no conducen a ninguna síntesis superior ni tienen otro propósito que tomar la vulgaridad como elemento de distinción sublime . «Esta abundancia del detalle sin organización, esta riqueza de percepción sin inteligencia y de imaginación sin gusto, conforma el genio singular de Whitman » (Santayana, 2008 : 199) dirá Santayana en su condena sumaria del poeta americano por excelencia. Una actitud que , cien años después , llamará la atención del autor del prólogo de su libro en español, el filósofo Manuel Garrido, quien destacará la arrogancia del joven crítico :

(En *Interpretaciones de poesía y religión*) el solitario español manifiesta por primera vez y con insospechada contundencia su discrepancia frente a los supuestos de la fortaleza espiritual del gigante yanqui. [...] Su arrogancia llegó al extremo de tildar de barbarie, en contraste con la aristocracia conceptual de Dante, a toda la poesía anglosajona : una barbarie que Santayana veía incoarse ya en Shakespeare y más tarde culminar , cosa que sonaría a blasfemia en los refinados medios intelectuales de Boston, en las figuras en aquel tiempo y lugar idolatradas de Walt Whitman y Robert Browning

(Manuel Garrido, *Introducción a Interpretaciones de Poesía y Religión*, pág.18)

Garrido tal vez exagera al calificar a Whitman de “idolatrado” por la gente culta de Boston , pues el propio Santayana lo niega en el mismo libro (ver más abajo) , pero es cierto, no obstante, que dentro de los ambientes *intelectuales liberales* ,

estaba considerado el poeta americano por excelencia. Pero volviendo a la crítica de Santayana, éste dirá de Whitman que se sobrevalora a sí mismo al pensar que puede ser un renovador literario y un reformador social, una especie de apóstol de «una nueva democracia social y moral que envolviese la igualdad real entre todos los hombres». (Santayana, 2008 : 301) Porque cuando Whitman convierte la fase inicial y amorfa de la sociedad en su ideal, cae en el mismo error que Rousseau : despreciar , por desconocimiento, las leyes de la evolución , que suponen (vistas desde el lado de Spencer) un proceso imparable de diferenciación desde lo homogéneo a lo heterogéneo en términos biológicos y antropológicos y desde lo simple a lo complejo, en términos organizativos. (Santayana, 2008 : 303) Para Santayana , Whitman no es, definitivamente, portavoz de las tendencias de su país ; tampoco es atractivo para aquellos a quienes describe , sino más bien para los *dilettanti* a quienes desprecia . Para quien sí tiene cierto atractivo «es para los extranjeros que buscan alguna expresión grotesca del genio de un pueblo tan joven y prodigioso » (Santayana, 2008 : 304).

Y, precisamente, como extranjero notable que era, Santayana dirá de Whitman , en 1910 , en la famosa conferencia de Berkeley, lo siguiente :

El único escritor americano que ha superado totalmente la tradición gentil es quizás Walt Whitman. A los americanos cultos no les resulta una persona grata y piensan que no debería ser representante de su cultura. Pero el extranjero puede a veces pensar de otra manera ya que busca lo que pueda haber surgido en América que exprese, no la mentalidad convencional americana y cortés, sino el espíritu y los principios no expresos que animan a la comunidad y a los que su propia mentalidad gentil parece mostrarse tan poco vinculada. Cuando el extranjero abre las páginas de Walt Whitman, considera que por fin ha dado con algo representativo y original.

(Santayana, *La tradición gentil en la filosofía americana*, pág. 119).

La primera impresión que produce la lectura de este texto es que Santayana hace una valoración positiva del papel jugado por Whitman no tanto por la redefinición de los principios filosóficos-culturales del país, como por la recuperación de los valores de la *sinceridad expresiva* que se había perdido por los hábitos corteses y falaces de la tradición gentil , haciendo nítida de nuevo «la mentalidad americana tanto tiempo callada y auténtica» .Pero como ya sabemos

Santayana era un crítico feroz de la poesía de Whitman, por lo que no tiene por menos que fustigarle a continuación, por fomentar la disidencia sin ser capaz de ir más allá :

En su caso la Bohemia se rebelaba contra la tradición gentil ; pero la reconstrucción que es la única justificación de la revolución, no se siguió. Su actitud fue en principio totalmente desintegradora: su genio poético descendió al nivel más bajo al que un genio poético quizá le esté permitido caer.

(*Santayana, La tradición gentil en la filosofía americana, pág. 119*).

Hasta aquí todo normal. Pero Santayana, después del párrafo en cuestión, donde insinúa que el poeta se dedicó a destruir, sin pensar en construir algo alternativo a la tradición gentil, nos sorprende admitiendo a continuación que «su alcance fue considerable ; y su percepción carente de método y perezosa fue, no obstante, poética». Su obra por esta misma razón de ser tan rudimentaria

contiene un principio, o más bien muchos principios, que podrían posiblemente convertirse en una imaginación moral noble, un loable contenido para la mente humana. Un americano del siglo diecinueve que ignoró completamente la tradición gentil difícilmente podría haber hecho más.

(*Santayana, La tradición gentil en la filosofía americana, pág. 119*).

Así que, sin solución de continuidad, hemos pasado del poeta bárbaro «incapaz de una interpretación imaginativa de la vida humana y de su significado» (ver más arriba) al creador de «una imaginación moral noble» que debe inspirar al país contra la dictadura moral opresiva del puritanismo. Y lo que una década antes, en *Interpretaciones de poesía y religión*, era «expresión grotesca», para deleite de unos cuantos extranjeros en busca de nuevas perspectivas del alma americana, ahora resulta en un mensaje renovador para todo el país. Sin embargo, y para mayor confusión, después, en 1936, con motivo de la publicación de su aclamada novela *El último puritano*, Santayana pondrá en boca del padre adinerado y relativamente culto, del personaje principal, Oliver, aproximadamente las mismas descalificaciones sobre Whitman que nuestro crítico realizara en *Interpretaciones de poesía y religión*. ¿ Qué ha ocurrido entre estas tres fechas –años 1900, 1910 y 1936- para que se produzca esta disparidad de opiniones sobre el controvertido poeta?

Sólo podemos especular sobre qué le hizo a Santayana ir cambiando su criterio sobre Whitman, sin una tendencia clarificadora. Si tenemos que arriesgar una opinión, con cierto fundamento, diríamos que su espíritu moralista y elitista le lleva a despreciar de modo natural la poesía de Whitman, porque, efectivamente, le ve como el poeta de la anarquía, la indisciplina, la exuberancia sentimental sin objeto ni patrón y – lo que es peor- un impenitente aficionado a elevar la vulgaridad al nivel de lo excelso. Pero cuando realizó la famosa conferencia de Berkeley, sobre la *Tradición gentil en la filosofía americana*, ya tenía previsto abandonar Harvard (lo que haría unos meses después), pronunciando de paso su definitivo adiós a los Estados Unidos. Y Berkeley representaba su última oportunidad de vengarse de todos los sinsabores (reales y supuestos) padecidos durante su estancia de cuarenta años en América. Y no la desaprovecharía, al fustigar duramente al estamento cultural de la nación durante su conferencia. Si bien Santayana odiaba a Whitman, todavía odiaba más al espíritu calvinista, así que no le importaría, en nuestra opinión, maquillar su opinión sobre el poeta, para de ese modo poner en mayor evidencia a su mutuo enemigo: el establishment puritano. Mirando un poco más lejos, podríamos tal vez añadir, en base al pensamiento materialista de Santayana, que el americano que representaba al establishment, era para nuestro filósofo el *pionero inglés puritano*, con leves adaptaciones a una geografía diferente, mientras que el “nuevo americano” era fruto de un “renacimiento” de la nacionalidad genuina en la nueva tierra. Santayana hubiera preferido tratar con el segundo modelo, el americano nuevo, más liberal y franco, pero éste estaba en gestación, y aunque Whitman era supuestamente el profeta que anunciaba su próximo reinado, (con Emerson como protopontífice), Santayana no lo creía ni por un momento, aunque sumará al poeta a la representación, con el deliberado propósito de irritar al “viejo americano” tanto como fuera posible.

Paradojas de la vida, el “espíritu” de Whitman terminará vengándose de su molesto crítico Santayana y hará devotos de su poesía a tres egregios seguidores de Santayana –T.S. Eliot, Wallace Stevens y E.Pound- al tiempo que el personaje se convertía en la influencia más vital de cuatro prohombres de la literatura moderna en su español materno: Borges, Neruda, Vallejo y Octavio Paz. (Bloom, H, 2001: 486)

¡Qué putrefacción tan perfecta!

¡Qué filosofía tan fantástica!

(Comentario de William James acerca de Interpretaciones de poesía y religión) (Santayana, 2011 : 60)

Interpretaciones de poesía y religión fue un libro de Santayana que vio la luz en 1900, siendo compuesto , principalmente, a partir de ensayos sueltos previamente publicados en revistas especializadas. En su prefacio al libro Santayana expone su teoría sobre la identidad de poesía y religión , en base a criterios bien sopesados por alguien como él que era, simultáneamente, un poeta activo y un filósofo interesado por la cuestión religiosa. Su declaración más clara y directa sobre la interrelación entre ambas devociones fue de este tipo : «Se llama religión a la poesía cuando interviene en la vida; y la religión , cuando simplemente sobreviene a la vida, no puede ser sino poesía». (Santayana, 2008 : 61) O , dicho de otro modo, « La poesía es religión a la que se le permite la inacción , religión que no tiene puntos de aplicación en la conducta y carece de expresión en culto y dogma : es religión sin eficacia práctica y sin ilusión metafísica». (Santayana, 2008 : 434)

De esta concepción , Santayana deduce que las doctrinas religiosas harían bien en abandonar sus pretensiones de ocuparse de cuestiones de hecho, porque ello es fuente de conflictos de la religión con la ciencia , de los conflictos entre sectas y causa de la impureza e incoherencia de la religión en el alma , olvidando que su función propia es « expresar el ideal». Porque la dignidad de la religión, al igual que la de la poesía, reside precisamente en sus adecuación ideal, en representar ajustadamente los significados y los valores de la vida , «en anticipar la perfección». (Santayana, 2008 : 62) O, dicho también a modo de negación, la religión es desviada de su curso cuando «se la confunde con un inventario de hechos o de leyes naturales», mientras que la poesía detiene su progreso «si se la limita a un mero juego de la fantasía sin relevancia para los ideales y propósitos de la vida». (Santayana, 2008 : 62-63) .

Para Santayana la humanidad está dividida en dos grupos : los Sancho Panzas que tienen sentido de la realidad , pero carecen de ideales , y los don Quijotes , que tienen sentido de lo ideal, pero han perdido el juicio. Además considera que un problema tan simple como distinguir entre hechos e ideales , parece escapar sorprendentemente al sentido discriminatorio de la humanidad . Naturalmente Santayana tiene una predisposición natural hacia ideales, si bien racionales, y por

eso advierte que «si el campeón de cualquier ortodoxia se sintiera ofendido por nuestras ideas, que reducen su artificioso cosmos a una alegoría» (Santayana, 2008 : 63) haría bien en contentarse con una especie de mal menor, al considerar que su perspectiva siempre será más adversa para sus oponentes , es decir para aquellos que viven al margen del ideal , porque éstos carecerán de la poesía que puede colorear sus vidas. Extrañas palabras para un materialista, si bien en proceso de germinación, por su todavía joven edad . Y no tan extrañas si consideramos que él no será nunca un materialista convencional , sino más bien un racionalista dotado de sentido poético de la vida y del universo, o si se prefiere, el gestor sincrético de dos realidades afines y complementarias : de una religión como escuela moral y de una poesía como animadora del espíritu . Por eso Santayana rechazará las pretensiones modernistas de despoblar el campo teórico y el devocional, de las religiones , incluso la católica, porque con ello sólo consiguen eliminar la parte más poética del credo , conservando el lado irracional ya que « Por magra y abstracta que tal religión pueda ser, contiene ya el veneno de la pretensión de absolutismo [...] soporta el lastre de un inquieto espíritu de controversia y su consecuente trasfondo de represión y sospecha». (Santayana, 2008 : 64)

Santayana cerrará el libro *Interpretaciones de poesía y religión*, con la siguiente frase , que resume perfectamente su ideario poético-religioso:

La poesía elevada a su poder supremo es entonces idéntica a la religión aprehendida en su verdad más íntima; en su punto de unión ambas alcanzan la mayor pureza y beneficencia , porque entonces la poesía pierde su frivolidad y deja de desmoralizar, mientras la religión abandona sus ilusiones y deja de engañar.

Conclusiones

El Santayana poeta era una indudable “rareza “en el ambiente cultural y social de la época que le tocó vivir en Boston. El dinamismo de un país nuevo , grande y en ascenso como era EEUU , llevaba a la gente por otros derroteros más prácticos , ajenos a la idiosincrasia del pensador madrileño : mientras sus compañeros filósofos en Harvard sentían la necesidad de integrar el creciente interés por la ciencia con sus tradicionales métodos filosóficos , Santayana – buscando siempre ir por libre-buscaría uniones retroactivas, más cercanas a su ideal, inspirándose en el mundo

antiguo de los griegos para fundir filosofía, poesía y religión , en un todo . Su fascinación por el mundo clásico , parece, visto desde la distancia, un reflejo instintivo de su animadversión al cientifismo y el maquinismo que presidía la vida americana. Sus tanteos y desvaríos espirituales, ora a favor de la divinidad, ora inclinado al mundo material , eran consecuencia de sus recurrentes decaídas espirituales, pero también una demostración de disonancia con la corriente principal puritana del país . No es que el ateísmo o el agnosticismo fuera una *rara avis* en los ambientes intelectuales de Estados Unidos, pero tampoco era algo muy usual entre ciudadanos americanos ; en todo caso sería más bien una peculiaridad propia de ciertos extranjeros exóticos , entre los cuales encajaba la figura atípica de un Santayana , nacido en España y educado en EE.UU .

Pese a su atracción indudable por el mundo antiguo, Santayana no admitiría que él era un pensador arcaico, opuesto al progreso, sino todo lo contrario : en su mundo ideal, dominado por el arte y la filosofía, el tan comentado progreso era una forma de decadencia , una relación simétrica perversa que hacía perder en el campo del espíritu , aquello que se ganaba en el terreno de la técnica y del dinero .Con el tiempo , sin embargo, y a medida que ganaba royalties y prestigio por sus libros, Santayana se fue interesando cada vez más en temas extraños a un filósofo (aparte Simmel y Marx, entre otros expertos en temas monetarios), como eran el coste de la vida o las divisas, al tiempo que decaía su vena poética, privada del alimento espiritual que proporciona la angustia derivada de la inseguridad . Influidado, efectivamente, por las variaciones del dólar durante la Gran Depresión , que tanto podían afectar a su nivel de vida romano, no dejaría de aprender de su sobrino londinense, -un Sturgis- , como administrador de sus finanzas. Pero , a pesar de esta aproximación a la esfera materialística , tan relacionada con el progreso, él nunca llegaría a entender en profundidad los grandes temas económicos, lo que le impedía traducir el maquinismo , o la actividad frenética de las gentes americanas , en términos de mejoras de calidad de vida o como alivio a la pobreza de los más humildes : para Santayana no existía tal progreso, sino una producción de artículos insustanciales destinados a cubrir una demanda creciente de consumo que desviaba a la gente de la auténtica vida; o la creación incesante de herramientas de destrucción para unas guerras cada vez más frecuentes y mortíferas . Su entorno de vida favorecía además su nostalgia por la riqueza arquitectónica y artística de Europa, potenciando su malhumor por la sociedad en la que vivía : Boston era entonces una ciudad fea, sin

estilo , y Nueva York tenía la originalidad de sus rascacielos, representativos del nuevo carácter americano, pero sería el suyo un gigantismo sin clase: tendrían que pasar unos años para que se notara la influencia en sus construcciones de la minimalista Bauhaus alemana , durante los años treinta , como consecuencia de la emigración provocada por los nazis . Y el resto del país, prácticamente ni lo conocía ni le interesaba.

En resumen, Santayana en su vertiente poética y como crítico literario, hizo lo que tenía que hacer : estimular el espíritu de las gentes hacia el ingenio, el ideal y la inteligencia , los tres grandes asientos de su ideario poético. En este sentido fue un intelectual progresista, enemigo de la barbarie poética indisciplinada y decante de un Whitman. Pero al posicionarse tan duramente contra la corriente religiosa principal del país y contra su poderío industrial , se convirtió en un enemigo de la sociedad tradicional que lo cobijaba , y su ejemplo, en bandera para otros enemigos más activos y peligrosos de esa misma tradición americana que había hecho crecer el país hasta el nivel de potencia mundial. El poderío industrial exige organización y no está exento de crueldad , pero también tiene sus ventajas para el pueblo , por lo que ese criticismo sistemático , esa sinceridad sin matices, está de más. Por eso tal vez se pueda dedicar a Santayana las palabras que escribiera Ortega pensando en Baroja:

La doctrina del sincerismo lleva a una consideración romántica ferozmente apasionada e injusta de las cosas. Así, el gran odio de Baroja es la organización. Todo lo organizado le repugna. No es en rigor exacto, como dijera Azorín, que Baroja odia la crueldad . Baroja odia la crueldad organizada , pero ama la crueldad espontánea y original. Esto de que todo lo sincero es bueno y todo lo insincero malo coincide con el elemento quietista místico que constituye el carácter decisivo del cristianismo.

(Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, pág. 187)

Un retrato pues, en claroscuro, de nuestro genuino personaje , que se repetirá en otras facetas de su poliédrica personalidad.

CAPÍTULO X: MATERIALISTA EN UN ENTORNO IDEALISTA.

Introducción.

Este es todo mi mensaje, el esqueleto de mis ideas : que la moralidad y la religión son expresiones de la naturaleza humana; que la naturaleza humana es crecimiento biológico; y , finalmente, que el espíritu fascinado y torturado , está envuelto en el proceso y pide ser salvado .

(Santayana, *Ejercicios de autobiografía intelectual*, Pag.47)

El materialismo de Santayana, le vino, según propia confesión , en forma similar a como le llegó a su padre: de la experiencia y de la observación del mundo , de la vida cotidiana y , en su caso, además, de sus pensamientos y pasiones. El conocimiento del mundo material le parecía que iluminaba el espíritu respecto del origen de sus propias turbaciones y los medios de conseguir la felicidad junto con la propia liberación .Y pretende alcanzar una cierta autodeterminación espiritual , al declarar ser consciente de que esa felicidad o liberación, únicamente le concernían a él. (Santayana, 2011 : 32-33) Pero esa felicidad presenta unos requisitos y el fundamental es ser consciente de las preferencias y capacidades naturales propias, evitando falsas ilusiones, lo cual conduce al mandato socrático que obliga a *conocerse a sí mismo* (Santayana, 2005 : 153) En este proceso de conocimiento propio la razón juega un papel fundamental, pero también como armonizador de los aspectos pasionales de la vida (Santayana, 2005 : 292) siendo por tanto un factor imprescindible para lograr la felicidad . La aproximación al *élan vital* de Bergson es aquí evidente. La razón en Santayana se asemeja a la intuición bergsoniana , cuyo núcleo es una *empatía intelectual* que penetra directamente en lo real, sin necesidad de símbolos y conceptos. (Suances, 2010: 280). Pero Santayana no reconoce deudas , por lo que ya octogenario, rebajará el interés general de Bergson y la importancia de sus conceptos-clave : « Su *élan vital*, en tanto concepto nuevo, es biológico : pero en tanto psique animal que anima al total universo en el acto, es únicamente un nuevo nombre para el *anima mundi* de los antiguos, o la *Idea* de Hegel , o incluso más ajustadamente el *Espíritu* de Schelling o Emerson». Contrariamente a la opinión de su asistente Cory, no considerará que esto represente un memorable paso en la historia

de la filosofía porque «Bergson es tan malo en cosmología como Spencer, aunque es un muy sutil psicologista literario». (Cory, 1963: Pos.2765 y ss.)

La vida corporal era para el naturalista la base evidente de las emociones morales, el dolor, temor, afecto y toda clase de deseo (Santayana, 2011: 107); era sin embargo en la fase de interacción animal con el entorno que esas emociones y deseos se convertían en conocimientos, al superar con éxito los constantes desafíos que la naturaleza contrapone a nuestro propios impulsos. Somos polvo, dice, y ese polvo cuando se organiza o estructura, produce nuestras sensaciones, junto con nuestra creencia en ellas: «creemos porque actuamos, nos actuamos porque creemos» (Santayana, 2011 : 212), concluye, justificando pragmáticamente su *fe animal*. Un punto de vista similar, por cierto, al de Bergson quien escribió «somos en cierta medida lo que hacemos y nos creamos continuamente a nosotros mismos» (Bergson, 2007: 27) y también próximo al pensamiento de Dewey, como no podía ser de otra manera, dada la orientación pragmática de éste: su frase «se debe al hacer el hecho de que haya un saber», fue, en efecto, el postulado epistemológico de Dewey, que le llevó a la creación de la Escuela de Filosofía de Chicago para jóvenes. (Menand, 2002: 336)

Además de la gran presencia de Bergson en su ideario, el materialismo de Santayana tuvo como principales inspiradores a Demócrito, Lucrecio y Spinoza; de cada uno tomó ideas para su posterior filosofía. Demócrito le familiarizó con *el mecanicismo* que produce el flujo material a través del movimiento; con el *atomismo* como estructura cambiante de la sustancia y con el *materialismo* como sustancia de base que todo lo forma; suscribió también su determinismo inherente, luego corregido por Epicuro, que tendría su aplicación en los valores morales. (Santayana, 2009 : 41) De Lucrecio estimó también el flujo y el cambio y en especial su idea sobre la decadencia de todo lo existente, lo que unido a su propia visión naturalista de la vida como algo contingente, finito e irracional (Santayana, 2011: 128) contribuiría a darle ese sentido *trágico* característico también de la filosofía de la existencia. (Santayana, 2009 : 53). De Spinoza le atrajo el sentimiento ético de raíz material, que le permitía congraciarse con la naturaleza, a través de la reconciliación previa consigo mismo (Santayana, 2009 : 45)

El materialismo de Santayana, que él denominaba naturalismo, siendo un materialismo sin fisuras, completo y acabado (Suances, 2010: 277), no podría sin embargo ser calificado de *reduccionista*, porque se permitía algunas *libertades*, que

luego analizaremos, como, por ejemplo, *la autonomía del espíritu*, si bien se trata en este caso de un espíritu disminuido, contemplativo y festivo, poco inclinado a la acción. De acuerdo a sus comentaristas americanos, otras características destacadas de la filosofía materialista de Santayana, serán su *anti-fundacionalismo epistemológico* y su *naturalismo pragmático*, que serán objeto de ulterior comentario. Por lo demás, el materialismo de nuestro filósofo se puede considerar de cuño peculiar, en razón de su diferencia con otros materialismos en boga en su tiempo, como *el materialismo dialéctico*.

Santayana enfrenta su materialismo *sui generis* al idealismo dominante en los estamentos académicos de EEUU (en especial Harvard), compuesto principalmente de calvinismo filosófico y trascendentalismo emersoniano. Un mundo que para nuestro filósofo está formado por “soñadores” que encuentran que «lo real es demasiado remoto e inamistoso» por lo que, ya puestos a eludir dificultades, encontrarán su más cómoda y segura meta en la teoría filosófica tradicionalmente antagónica del materialismo, puesto que «no hay nada más barato que el idealismo». (Santayana, 2005 : 150) Santayana, llevado por su celo anti-idealista, escribirá su obra *El egotismo en la filosofía alemana*, como una especie de desahogo intelectual ante la situación opresiva que encontraba en los ambientes universitarios de su época en EEUU.

Resulta evidente, a partir de estos apuntes, que nuestro filósofo no se encontraba cómodo en los ambientes idealistas que le tocó vivir, probablemente porque representaban no sólo un mundo opuesto a sus creencias filosóficas, sino porque formaban parte del estilo de pensamiento del “enemigo ideológico” que para él constituía el puritanismo. En las páginas siguientes, repasaremos, pues, los conceptos fundamentales de su materialismo, así como la crítica que él hiciera del idealismo, con la idea de destacar los principales puntos de fricción entre ambas concepciones filosóficas.

La declaración completa y el desarrollo de su materialismo se produjo algo tarde en el curso de su vida, en concreto, en el ámbito de su etapa romana, aunque ya desde la juventud tuvo inclinaciones naturalistas, como quedó reflejado en sus primeros poemas. Tomó cuerpo, de manera exhaustiva, a partir de su obra *Escepticismo y fe Animal* (1923), pero no era así en el momento de *La vida de la razón* (1905), época en la que todavía ejercía como profesor en Harvard.

Fe animal, un concepto clave.

La filosofía debe comenzar «in media res» (en el centro de las cosas) , en la acción misma , donde hay una creencia instintiva no racional del mundo natural, denominada por Santayana «fe animal». Esta creencia es la base para cualquier intento de conocimiento y se genera en el mundo de las tinieblas de orden biológico , operando a través de nuestro físico y no consciente ser, generando creencias que son radicalmente imposibles de probar. La nuestra, afirma, es una credibilidad primitiva de larga duración y nuestras creencias más básicas son las de un credo animal : «que hay un mundo, que hay un futuro , que las cosas buscadas pueden ser encontradas y las cosas que se ven se pueden comer». Sobre estos llamados «artículos del credo animal» no es posible, sin embargo, ofrecer garantía alguna y el filósofo está convencido de que esos dogmas a menudo son falsos, por lo que se hace preciso un *enfoque pragmático al servicio de la vida* , pues « mientras la vida dure esa fe debe perdurar, porque es la expresión inicial de la vida animal en la esfera de la mente, el primer anuncio de que una cosa cualquiera está pasando. Está involucrada en cada punzada de hambre , de miedo o de amor. Ella pone en marcha la aventura del conocimiento» (Santayana, 2011-b: 212)

La “ fe animal” de Santayana parece, pues, inspirarse en la “intuición” bergsoniana , tal y como la definió el filósofo francés en su obra *La evolución creadora*. Recordemos, que para Bergson, la inteligencia no aporta el conocimiento de ningún objeto, aunque sí de sus relaciones, entendiendo por relaciones de la materia las que en su conjunto dan lugar a la *forma* del objeto, lo que demarcaría el campo de actuación de la ciencia. El *instinto*, por su parte, sería capaz del *conocimiento innato* de las cosas, (Bergson, 2007: 159), un tipo de conocimiento que penetraría en la verdad ontológica de los entes , mediante la interpretación del flujo de la vida. Este es el tipo de conocimiento que, sin embargo, y de acuerdo a Kant, no estaría a nuestro alcance , por falta de adecuación instrumental del aparato perceptivo humano respecto de la cosa-en-si . Esta imposibilidad, desde que fuera postulada por su creador, ha representado un enorme desafío para el mundo filosófico por lo que el de Bergson supone un intento más - aunque brillante- de superar el problema, basándose en la relación de *simpatía* entre sustancias y procesos asimilables – «el instinto es simpatía y está dirigido hacia la vida como flujo» escribirá (Bergson, 2007: 186) Dado que la aproximación a la realidad que la *fe animal* de Santayana postula es

una creencia de largo alcance y que esta creencia «se genera en el mundo de las tinieblas de orden biológico», un mundo común, por lo demás, al de Bergson, no quedan demasiadas dudas de la afinidad de enfoque entre ambos filósofos .

La *fe animal* de Santayana, entendida como método epistemológico, presenta , además, otras connotaciones bergsonianas , pues su afirmación de que «la filosofía debe comenzar «in media res» , *en la acción misma* , donde hay una creencia instintiva no racional del mundo natural» se compadece bastante con la idea de Bergson de que el conocimiento no es un producto de la inteligencia , sino *de la acción que ésta origina* , en la cual *la realidad se revela* , o dicho con sus propias palabras « nosotros *tenemos la inteligencia humana por relativa a las necesidades de la acción*. Puesta la acción, la forma misma de la inteligencia se deduce de allí [...] El conocimiento deja de ser un producto de la inteligencia para devenir, en cierto sentido, parte integrante de la realidad ». (Bergson, 2007: 164)

Coincidiendo, pues, ambos filósofos en lo fundamental del método epistemológico que debe conducir al conocimiento de la realidad , también les une la concepción intelectual del modelo , pues para Bergson « el conocimiento de lo real se haría por adaptación estructural, mediante el desdoblamiento de la conciencia en inteligencia e instinto , todo ello bajo el gobierno de la metafísica» (Bergson, 2007: 188) , es decir como articulación de facultades humanas objetivas dependientes de un control subjetivo. Para Santayana el planeamiento es similar , puesto que empieza por cuestionar la inteligencia como instrumento al servicio del conocimiento de lo real, al considerar imposible que «el hombre, como naturaleza que forma parte de la naturaleza, pueda hacer una reflexión correcta sobre el flujo de la vida », (Bermúdez,2013: 105) y aunque tenga el auxilio de la intuición en su aproximación a la realidad, no deja de ver todo ello como un objetivo problemático . Eso hace que Santayana se vea obligado, como Bergson, a recurrir al factor metafísico , reduciendo el problema a una cuestión de “fe “ o de “ fe animal “ como él la denomina , una fe instrumental al servicio de la vida , de connotaciones netamente pragmáticas, que supone la liberación del paralizante escepticismo.

Creencia en la sustancia.

Santayana afirma que lo real – lo existente- es el ser material, el ser de las especies; es aquello que está en el polo opuesto de la sustancia, en la superficie,

mientras que la sustancia se encuentra en lo más hondo por ser el principio del cual crece la vida. La sustancia material, sujeta a su propia dinámica, es, pues, la que dará lugar a la materia misma, en sus diversas formas y modalidades. (Bermúdez, 2013: 103) La sustancia contiene en sí la potencialidad de ser cualquier cosa, sin que se privilegie ningún objetivo a priori, puesto que todo el proceso descansa en la aleatoriedad, de acuerdo al aserto de Santayana de que «toda forma de existencia es contingente» (Izuzquiza, 1989: 119), lo cual conduce al darwinismo, pero un darwinismo atenuado, sin llegar a ser lamarckiano, pues, en la visión de nuestro filósofo, el fenómeno evolucionista de la adaptación *podrá ser fruto de la casualidad, pero no de la espontaneidad*, ya que la específica adaptación al cambio debe estar prefijada, como una posibilidad entre infinitas otras, dentro del espectro potencial de la materia: el medio ambiente –dirá– fomenta y selecciona; «pero la semilla ha de tener en sí la potencialidad y la dirección de esa vida que ha de ser seleccionada». (Abellán, 1996: 76) Esta visión del evolucionismo conecta con su idea sobre el origen de la vida, que también es griega, aunque en versión de Lucrecio: «que el hombre, una vez hecho, no fue descolgado a la tierra con una cuerda como decía Lucrecio [...] lanzada a la tierra por quién sabe qué radiaciones etéreas y estelares, yacía latente la potencialidad de la vida, la potencialidad de todas las clases de vida». Para Santayana, pues, las especies no se habían creado unas a partir de otras por generación espontánea de feliz adaptación, sino que en origen ya venían diferenciadas. (Santayana, 2010 : 77)

Como más tarde veremos, la filosofía trascendental se convirtió en una de las bestias negras de Santayana, en razón de su negación de la sustancia, en favor de los fenómenos, lo cual para un materialista supone arrebatarle el suelo que pisa. Para nuestro filósofo, resultaba imposible eliminar la creencia en la sustancia en tanto se retenga la creencia en la existencia. Argüía que los que niegan la sustancia en favor de fenómenos que son esencias hipostasiadas, lo hacen porque los fenómenos están abiertos plenamente a la intuición (Santayana, 2011-b: 216) queriendo significar que la intuición puede operar sobre ellos como si de la realidad misma se tratase, pero sólo porque existe una realidad que sustenta el fenómeno. Para Santayana la sustancia material se revela a la *fe animal* antes de revelarse a los sentidos. Se trata en este caso de una intuición previa a la esencia, que nos recuerda bastante a la llamada *percepción primaria* de Bergson y de hecho Santayana reconocerá su deuda con él en uno de sus escritos (Santayana, 2011 : 226).

El reino de la materia como matriz y origen de todo.

En el naturalismo de Santayana, los orígenes de todos los eventos en el mundo son *arbitrarios, temporales y contingentes*. La materia, por cualquier nombre que se le llame, es el principio de la existencia: es todas las cosas en su potencialidad y por lo tanto la condición de toda su excelencia o perfección posible (Izuzquiza, 1989: 109) En sí misma, la materia no es buena ni mala, pero puede ser percibida como tal cuando se ve desde el asumido interés de la vida animal (Saatkamp & Coleman, 2014); y en especial destaca su ambivalencia cuando se considera la materia como origen de la moralidad teniendo en cuenta la existencia de una moralidad *buena* y otra *mala*. (Izuzquiza, 1989: 105) También Santayana encontrará un distinto *tono moral* en el materialismo, deducible a partir de la filosofía de la historia, distinguiendo el *tono aristocrático e imaginativo* de las épocas buenas, del *humanitario y sensual* de los tiempos de caída (Santayana, 2009 : 46) Santayana cree, en fin, en el determinismo de los hechos, basándose en su concepción de la naturaleza a partir de Demócrito y Spinoza, pero sin embargo su posición global es ecléctica, pues otorga autonomía a la voluntad en lo que se refiere al control de las pasiones, que pueden liberar al corazón o esclavizarlo. (Santayana, 2011 : 227) adoptando así el punto de vista agustiniano sobre la resistencia al pecado.

Espíritu y conciencia, conceptos asimilables.

La definición de *hombre* para Santayana será «la naturaleza observándose a sí misma» y a eso es a lo que habitualmente llama *espíritu*, cuya actividad inmediata es la captación de las esencias eternas, es decir, lo que al contrario de los objetos, no está sujeto a cambio: de aquí su estrecha vinculación con la religión. El espíritu tiene un origen material y profundamente animal, siendo la culminación de la etapa evolutiva: *es conciencia, inteligencia, recuerdo* y no tiene por qué ser específicamente humano, sino que está sujeto a gradaciones, con lo que incluye a los animales superiores. El espíritu es actividad interna y nula potencialidad: continuamente actualiza imágenes, sentimientos, intenciones, etc.. Es el dinamismo de la materia que se observa a sí misma. (Izuzquiza, 1989: 133 y ss.) La actividad observadora del espíritu tiene dos rasgos importantes: el respeto a toda forma de existencia y la ausencia de valoración

moral . (Izuzquiza, 1989: 143) Esta visión “liberal” del espíritu , es la que Santayana trasladará a su código ético, de raíz materialista, que será objeto de crítica en EEUU, hasta el punto de ser considerado por algunos «un relativista moral extremo» por reflexiones como la que sigue :

A veces me pregunto : ¿no es la moralidad un enemigo del espíritu peor que la inmoralidad ? ¿No es más desesperadamente engañosa y complicada?[...] (lo espiritual) se asfixia más triste y terminantemente, enterrado vivo bajo una montaña de alarmas humanas y una pesada lápida de beatería .

(Santayana, Platonismo y vida espiritual, pág. 76)

Por otra parte, y para consternación de los puntos de vista tradicionales , muchos encontraron una idea problemática en la identidad realizada por Santayana de espíritu y conciencia , por cuanto tal identidad quitaba lo espiritual del campo agente y lo desechaba también como una forma alternativa de vida . Por lo tanto, el enfoque de Santayana está en contraste directo con los que piensan el espíritu como causa de acción o como fomento de un estilo de vida particular. Siguiendo, no obstante, las huellas de Aristóteles , quien había afirmado que el hombre debía aspirar a vivir la mayor del tiempo en lo eterno (Santayana, 2009: 206) y adoptando la sabiduría práctica del *estagirita* que conducía a la celebración de la vida en su festividad , eludiendo los factores inconvenientes que hoy llamaríamos “estresantes”, nuestro filósofo convierte la vida espiritual en una forma de culminar las experiencias derivadas de la actividad plena , (Saatkamp & Coleman, 2014) . En la concepción de Santayana, es la psique la que asume esta actividad, es decir , el protagonismo de toda acción en el entorno natural, mediante el uso de su actividad motora junto con lo que se podría llamar una inteligencia “refleja” –instintiva- que se va perfeccionando con la experiencia:

Mi materialismo considera la mente como puramente expresiva; no hay maquinaria mental; toda la labor subterránea está hecha por el organismo, en la psique, o en lo que la gente califica de mente inconsciente.

(Santayana , Ejercicios de autobiografía intelectual, pág.210)

Santayana nos vuelve, pues, a sorprender, al considerar dos tipos de inteligencia : una inteligencia “expresiva” , que forma parte del espíritu, y otra inteligencia “inconsciente” , asociada a la psique , que nos recuerda a la intuición en Bergson , pero también a *la teoría de la voluntad* presente en la filosofía de Schopenhauer . De hecho, la voluntad en Schopenhauer siempre le pareció a Santayana el símbolo mitológico transparente del flujo de la materia. Había equivalencia, en su sentido de realidad, entre ese sistema y el de Spinoza y Lucrecio. (Santayana, 2002 : 272) .Por otra parte, al desterrar la maquinaria mental, del campo consciente, está postergando el uso de la inteligencia y potenciando la intuición al modo bergsoniano, con lo que su filosofía gana en coherencia , pero pierde en racionalidad.

Siguiendo el relato sobre el nacimiento del espíritu, observaremos que su visión casi poética del proceso, hace emerger el espíritu en los momentos de armonía entre la psique y la naturaleza exterior , pero se trata de un equilibrio temporal abocado al fracaso por la imprevisibilidad del entorno, siendo ello motivo de luchas y sufrimientos para el espíritu. No obstante, y de acuerdo a lo visto, la psique va desarrollando una racionalidad orientada a la acción , que posibilita un progresivo mejor control de su medio ambiente lo que liberará al espíritu de actividades enojosas , permitiéndole una existencia *festiva , imaginativa y artística* (Saatkamp & Coleman, 2014) . Pero dado que Santayana decreta la festividad del espíritu, y asocia después espíritu a conciencia, siendo ésta esencialmente conocimiento en lugar de ser un instrumento en la reestructuración del mundo, la pregunta que surge es a dónde va a parar el sufrimiento , los problemas, en definitiva, todo lo que no es *celebración* en los humanos. La respuesta viene dada por la *concepción pragmática de la conciencia* , que pasará de ser el tradicional elemento crítico que acompaña la existencia de los humanos , a un factor amortiguador de las tensiones que produce la vida , reconvirtiendo el dolor en felicidad en la mejor tradición estoica o epicúrea.

Una vez más, el proceso aquí descrito presenta bastantes puntos en común con el que definió Bergson , aunque con algunas variantes. Por ejemplo , en lo que se refiere a la filosofía de la acción, existen planteamientos bastante similares, pero con un cierto cambio de roles en los conceptos principales, pues , para Bergson es la intuición – y no el espíritu – la que queda a cargo de las acciones , pero sólo en las actividades maquinales o repetitivas , reservando a la mente el control de la actividad , - a través de la retoma de conciencia- cuando se presentan novedades o

desajustes en el proceso : «La representación, es tapada por la acción » (Bergson, 2007: 156) escribirá el filósofo francés, aludiendo a la coyuntural actitud ausente de la inteligencia, mientras no se necesitan sus servicios, por correr la acción a cargo de la intuición. Por supuesto, en toda acción no rutinaria , es la inteligencia la que toma el mando, por su mayor idoneidad que la intuición, pero se produce un proceso colaborativo entre ambas, ya que, como hemos visto más arriba, la inteligencia provoca la acción, de la que eventualmente surgirá el conocimiento que ha de ser captado por la intuición. En Santayana , sin embargo, sería la intuición -o mente inconsciente-, aliada con la psique ,la que presumiblemente asumirá todo tipo de acción , mientras la inteligencia se dedica al conocimiento convencional y el espíritu espera al desenlace de los acontecimientos para hacer una valoración de los hechos, y decidir si procede celebrarlo o asumir estoicamente el suceso, convirtiendo el dolor en alegría.

Por otra parte, cuando Santayana dice que mediante la observación que ejecuta el espíritu , el flujo existencial queda estratégicamente detenido y puede ser interpretado, (Izuzquiza, 1989: 143) está recreando el procedimiento epistemológico de Bergson , metafóricamente cinematográfico, que popularizaría en su obra *La evolución creadora*. La diferencia consiste en que para Bergson el flujo no puede ser interpretado por la inteligencia , sino por la intuición, por lo que la detención y observación por parte de una inteligencia de origen espiritual, como la de Santayana, sólo produciría resultados en el plano formal de la materia , es decir como un procedimiento científico más , incapaz de penetrar la esencia (Bergson, 2007: 186) algo de lo que parece consciente nuestro personaje cuando dice que no es posible que «el hombre, como naturaleza que forma parte de la naturaleza, pueda hacer una reflexión correcta sobre el flujo de la vida », (Bermúdez, 2013: 105). Sin embargo, es interesante ver la clarificación que nuestro filósofo hace sobre esa razón asociada a la conciencia o espíritu :

Cuando los acontecimientos que pasan penetran en la mente, quedan allí: se convierten en ideas de esos acontecimientos. Ahora bien, es en la memoria y en la imaginación donde conocemos el mundo: mientras nos movemos en él, si la memoria y la inspiración no retienen ninguna imagen de él, somos simplemente una parte del mundo en movimiento y no conocemos nada de él. La vida física se mantiene por fuerza al mismo ritmo que el resto del mundo físico y fluye como él. Pero la razón colma estas lagunas y hace un panorama de estas variaciones.

(Santayana, *Tres poetas filosóficos*, Adenda, pág. 206)

Estas son ideas tomadas de *La vida de la razón* , cuando el concepto materialista de Santayana no estaba desarrollado al completo, como sí ocurrió con *Escepticismo y fe animal* , donde por fin aparece “la otra” inteligencia , o *fe animal* , con lo que , finalmente, la inteligencia *dual* humana queda institucionalizada en forma próxima a la teoría del filósofo francés. Por todo ello, hay que considerar a Santayana un seguidor de la filosofía materialista bergsoniana, lo que resta algo de originalidad a sus aportaciones, salvo en lo que concierne a las esencias, donde, como se verá oportunamente, presenta mayores novedades.

El naturalismo pragmático de Santayana.

Algunos comentarista ponen en duda la inclusión de Santayana en el Pragmatismo , debido a su particular concepción del espíritu y de la esencia. Y estas dudas son pertinentes por cuanto *su* espíritu no se inserta en la acción orientada al éxito que define al pragmatismo – «la vida espiritual es una vida de receptividad a todo lo que viene en el momento, mientras suspende los intereses animales», escribirá, (Saatkamp & Coleman, 2014) mientras que la esencia que propugna tiene también un carácter pasivo , poco conciliable con esta filosofía. Sin embargo, ya se vio más arriba que su definición de la existencia por la vía de la fe animal, era más bien pragmática y no lógica. Y para posibilitar la inserción de una conciencia casi *artística* en un pragmatismo utilitario , Santayana recurrirá a una estrategia inspirada probablemente en su mentor William James, quien para liberarse de la presión de la biología derivada de la teoría darwinista de la evolución (Menand, 2002: 156) argumentó que la selección natural había producido en los seres humanos organismos dotados de la capacidad de hacer elecciones incompatibles con la supervivencia del más apto, como es la mente humana , *capaz de sentimientos como la piedad , la caridad o la empatía*, las cuales contradecían el principio general evolutivo. Santayana, siguiendo esta línea, hará de la conciencia su particular caballo de batalla para liberarse de la dictadura de la actividad orientada al éxito que propugnaba el pragmatismo dominante. Para Santayana el pragmatismo tiene sus raíces en la vida animal, en la necesidad de conocer el mundo de una manera que promueva la acción eficaz, pero su necesaria orientación científica lo hacía muy

limitado , incluso inútil, en lo espiritual y estético: «...pues si toda la vida estuviera constituida sólo por las actividades de éxito o fracaso el destino de uno estaría entonces regido por las circunstancias» . Afortunadamente, la conciencia hace posible la liberación y «trae alegría y festejo bajo circunstancias materiales». Santayana asigna, pues, al espíritu=conciencia la capacidad de abstraerse de las tensiones y los problemas de la vida diaria , creando un remanso de paz en un entorno problemático. *Un naturalismo pragmático ampliado*, donde acción e inacción tengan consideración pareja, bajo ciertos requisitos, será por tanto la condición exigible por parte de algunos críticos americanos, para seguir considerando a Santayana dentro de esta corriente filosófica (Saatkamp & Coleman, 2014).

Filosofía moral basada en el naturalismo.

La vida corporal es para el naturalista la base perfectamente evidente de las emociones morales, dolor, temor, afecto y toda clase de deseo, mientras que las tensiones patentes e inevitables entre el organismo animal y el resto del mundo hacen a estas emociones morales indicativas y extrovertidas, convirtiéndolas en conocimientos.

(Santayana, Ejercicios de autobiografía intelectual, pág. 107).

Para Santayana la vida espiritual procede de la materia , es decir del cuerpo , lo cual corta en seco cualquier posibilidad de conectar la génesis espiritual con el supramundo , si bien no imposibilita el tipo más acrisolado de espiritualidad , como es la creencia religiosa, ya que ésta sería también una derivación del mundo natural: «Admito gustosamente que la religión (= "vida espiritual") es un interés natural, para ser recogido dentro de la vida de la razón con cualquier otro interés, pero es un interés en lo último, un ajuste a la vida, la muerte,..» (carta de Santayana a Milton Karl Munitz, (Saatkamp & Coleman, 2014). Al igual que la religión , los valores morales tienen un origen material , lo cual produce una importante consecuencia , pues establece el ejercicio de la moralidad sobre la misma base de la transferencia de flujos físicos, de manera que nadie podrá dispensar un beneficio moral a terceros del que no posea “existencias” , o dicho de otra manera, nadie podrá dar amor a otros, sino no tiene amor por sí mismo, o el respeto equivalente por su Yo. Esto explica la rareza del *imperativo moral kantiano* , sólo al alcance de unos pocos privilegiados detentadores de grandes reservas de autoestima. Porque lo normal , de acuerdo al *conductista*

Skinner , quien siguiendo una vieja escuela anterior a Epicuro y más tarde reforzada por el pensamiento de David Hume y Jeremy Bentham (Mill,2013: 26;98) determinará que *el hombre actúa orientado a la recompensa*: el malo hace mal porque lo negativo es recompensado ; el bueno hace bien porque su bondad es recompensada , por lo que concluye que «no existe una verdadera dignidad o libertad.» (Gautier/Boeree,2005: pos.4783); salvo, al parecer, en las religiones severas como el calvinismo primigenio, donde predomina el “desinterés”, pues fue Calvino quien dijo que las buenas obras eran un “deber” del buen cristiano , aunque no había que depositar en ellas esperanza alguna de salvación.

Otra importante particularidad del origen material de los valores, es su conformación a partir de la confrontación de la materia corporal con la materia circundante o medio ambiente , que dará lugar a los valores asociados a la raza, un concepto muy presente en la filosofía materialista de Santayana y que será objeto de amplia polémica. Por último la citada conversión de los valores morales en conocimientos, se efectúa a través de la *fe animal* , que establece el conocimiento como un subproducto de la acción y ésta como consecuencia natural del enfrentamiento con el entorno .

Como antes hemos comentado, la mayoría de los expertos americanos califican a Santayana como un *relativista moral extremo* , lo cual deriva de su orientación naturalista en la que *todas las perspectivas morales individuales tienen igual categoría* y se basan en los rasgos hereditarios y circunstancias ambientales de los individuos . Este enfoque materialista, se aplica a todos los organismos vivos. Dos principios básicos de su ética son: a) que las formas del bien son diversas y b) que el bien de cada animal es definitivo y final. El primer punto se refiere a que cada bien , o aptitud natural , se deriva de los rasgos físicos hereditarios y está formado por adaptaciones al medio ambiente . Santayana sostiene que el bien de cada animal puede variar , dependiendo de la naturaleza de la psique y las circunstancias y puede ser diferente para un animal individual en diferentes épocas y entornos. La variedad de las formas del bien proviene, pues, de la variedad de entornos que la naturaleza ofrece al animal y de los resultados adaptativos obtenidos: «El lazo entre paisaje y sentimiento moral, existe, como percibió Wordsworth . Cada lugar y cada momento se hallan asociados a la forma de la existencia que corresponde a los hombres de aquel medio ».(Santayana, 2009 : 65) La segunda visión moral es que para cada animal el

bien es definitivo y final , es decir, que le acompaña desde el nacimiento a la tumba. Santayana sostiene que existen creaciones específicas de tipo moral en función de los rasgos hereditarios específicos y los intereses de la psique y de las circunstancias específicas del entorno. *El conocimiento de sí mismo es, entonces, la marca distintiva moral*, el factor discriminante de la filosofía de Santayana, pues no sólo ayudará al individuo a reafirmar su identidad , sino que –siguiendo el consejo aristotélico- le hará conciliar el modo de vida elegido con sus inclinaciones naturales , evitando contradicciones innecesarias que sólo pueden dar lugar a dolor y confusión. La filosofía de Santayana se apoya en su naturalismo y en su apreciación humana y comprensiva por la excelencia de cada vida, pero desde la perspectiva que aporta su autobiografía la marca más distintiva de Santayana será, según los comentaristas americanos, «la clara noción de autoconocimiento en el sentido de los griegos», (Saatkamp & Coleman, 2014) . Si bien esta apreciación parece acertada debido al interés de Santayana por Sócrates , Demócrito o Epicuro, tal vez minusvalore la fuerte influencia de Spinoza en las cuestiones de ética inspirada por la naturaleza , y en especial en su creación de un espíritu “festivo” que se complace bastante con frases como ésta de su antepasado español: «La piedad y el arrepentimiento son vanos y malos ; lo que aumenta el poder y la alegría de un hombre aumenta también su bondad» (Santayana, 2009 : 46) . Y es que para Spinoza –bajo su sentido materialista de la vida- *la felicidad no es el premio de la virtud , sino la virtud misma*, (Unamuno, 1983: 243).

Por lo demás, vemos que Santayana , al tiempo que explica su idea de los valores morales y aptitudes como impresos genéticamente en el factor natural que la raza supone, -raza que es conformada a su vez por un entorno natural específico- parece estar construyendo de paso una justificación de lo que fue su vida en EEUU, como español desarraigado. Aunque para el profesor Izuzquiza habría que contemplar el desarraigo de Santayana en un contexto diferente : el de una desilusión espiritual que no se satisface con la existencia material concreta; un desarraigo que, en su caso, le conducirá sin embargo a «la verdadera libertad, consistente en contemplar mejor que en actuar, en preferir las esencias a las cosas o a la gente».(Izuzquiza, 1989: 169) .Otra consecuencia de este tipo de enfoque naturalista podría encontrarse en la aceptación que tuvo Santayana entre razas minoritarias, en especial estudiantes judíos de Harvard ; de algún modo, el mensaje subyacente en su

naturalismo es que uno hará bien en guardar fidelidad a los valores de su raza en lugar de pretender ser lo que no es, lo cual no deja de representar un espaldarazo moral para razas vilipendiadas o despreciadas. Otro mensaje suyo estaría en plena consonancia con la filosofía de Popper : ambos adoraban la variedad en el mundo : no hay mayor estupidez o vileza, diría Santayana, que considerar como un ideal la uniformidad (Santayana, 2005 : 177) .Con el tiempo surgirá una corriente contra el llamado *crisol americano*, denominada *pluralismo cultural* , corriente que deberá mucho a este tipo de enseñanzas de Santayana en Harvard y a libros como *La vida de la razón*. (Santayana, 2002 : 423)

Naturalismo y sociedad.

Santayana atribuye la homogeneidad espiritual de ciertos grupos sociales o naciones , al poder unificador de los entornos naturales, en especial los denominados «entornos fuertes», en la medida que en el proceso adaptativo de los grupos humanos a fuerzas externas significativas , terminan por crear y descubrir su alma común. Así pues, la unidad espiritual será un producto natural y los ideales de esos colectivos deberán ser congruentes con la misma naturaleza. Santayana se muestra tajante en este punto, al afirmar que sólo los ideales peores y más débiles, los ideales de un alma enferma, son los que eluden los límites de la naturaleza y desmienten sus potencialidades (Santayana, 2005 : 160) , en clara alusión al idealismo imperante.

La política, como elemento ordenador de la vida social , no podía ser ajena a la influencia naturalista. Para Santayana ser individualista equivale a ser materialista y a ser , radicalmente, aristocrático ; por eso defenderá la variedad que siempre entraña desigualdad – presente en la naturaleza y provocada por la materia- y no duda en oponerse a toda nivelación, a toda falta de respeto por lo individual, que ve como una amenaza en el desarrollo de las sociedades democráticas. (Izuzquiza, 1989: 239-41)

La aproximación de Santayana a la política se traduce, consecuentemente, bajo un acentuado conservadurismo , junto con un especial énfasis en la autorrealización y la espiritualidad . En consonancia con el pensamiento de Tocqueville , pero basándose en razones distintas , le preocupa que la democracia liberal no pueda proporcionar una base consistente para la libertad y la espiritualidad individual. Los temores gemelos de la anarquía privada y de la uniformidad pública son los motivos de sus críticas a la democracia, mientras que su definición de la justicia social se centrará en

el individuo y no en la sociedad. La falta de atención de Santayana a la desigualdad social es tal vez comprensible en el contexto de su naturalismo, donde la causa final es la «autoridad de las cosas», una forma de expresar la artificialidad y banalidad de todo intento de burlar las leyes de la naturaleza, aunque sea por nobles motivaciones. Su argumento básico –con ciertas connotaciones autobiográficas- de que el sufrimiento individual, y no la desigualdad social, es la peor característica de la vida humana, provoca que nuestro filósofo se concentre más en los dilemas naturales del individuo que en la acción social. El acoplamiento de este argumento con la opinión de que todas las instituciones, incluidos los gobiernos, están inextricablemente arraigadas en una cultura y entorno propios, tal vez haga comprensible por qué él no iba a vislumbrar con facilidad el modo por el cual las opiniones particulares de desigualdad social podrían transferirse de una cultura a otra. Esta concepción de la política, que algunos críticos americanos achacaban a su perspectiva extranjera y, en especial, latina, le hizo a Santayana mirar con recelo el forzamiento de postulados políticos anglosajones en otras culturas: rechazó, en especial, la adopción de la democracia liberal en España, precisamente por entender que no encajaba ni en la historia ni la idiosincrasia de su pueblo, y que fue una causa importante de que se fuera a Roma en lugar de quedarse a vivir en su propio país:

...No se trataba solamente de que yo fuera demasiado extranjero, sino también de que España no era bastante española. Mi suerte quiso que yo viniera al mundo en la época peor y más indigna de la historia de España, en la que este país fue menos él mismo. Cien años antes o cien años después quizá no hubiera habido ocasión para semejante expatriación.

(Santayana, Ejercicios de autobiografía intelectual, pág.241).

Naturalismo y religión.

Para nuestro filósofo los antecedentes culturales de la vida espiritual se encuentra en la vida religiosa, sobre todo tal y como se halla dentro de la Iglesia Católica (Saatkamp & Coleman, 2014). Santayana admite gustosamente que la religión entendida como vida espiritual es un interés natural para ser recogido dentro de la vida de la razón como cualquier otro interés, pero lo considera *un interés finalista* en forma de ajuste a la vida, a la muerte, la ciencia y la política, que no tiene ningún derecho moral o natural de predominio (Saatkamp & Coleman, 2014). Ya sabemos que

Santayana identifica conciencia con espíritu, pero su conciencia es más poética que dirigida a la acción, por lo que todo intento de concebir la religión como una ciencia o club social no tiene encaje en su filosofía; sí lo tienen por el contrario los aspectos rituales y poéticos tan presentes en la religión católica. Santayana afirmará que «mi afecto por el sistema católico está justificado desde el punto de vista naturalista porque lo considero como verdadero símbolo de las relaciones reales del espíritu dentro de la naturaleza» (Santayana, 2011 : 214) lo cual pone de relieve una vez más su especial visión de la conciencia como factor de paz y armonía, al servicio de la vida espiritual.

Santayana, para quien todos los intereses espirituales se apoyan en la vida animal (Santayana, 2005 : 164), inserta el nacimiento del sobrenaturalismo como una fase del materialismo en la cual la imaginación anticipa descubrimientos materiales maravillosos y moralmente interesantes, como se detecta en las *nociones ortodoxas de infierno, cielo y resurrección* (Santayana, 2011 : 114). El materialista, aunque suene a paradójico, es consciente de que la vida material no colma las aspiraciones de muchas personas: factores asociados a la naturaleza, como *contingencia, finitud e irracionalidad* le confieren a la vida un *sentido trágico*, por lo que la razón se ve obligada a elaborar un mundo mejor de mitos, religiones y otros paraísos simbólicos que permitan sobrellevar la existencia (Suances, 2010: 277).

Naturalmente, Santayana describe el proceso sin avalarlo, pues dice entender su artificialidad, lo cual, como veremos, no será óbice para que nos haga dudar más de una vez ante algunas actitudes ambiguas suyas en temas religiosos. De cualquier forma, el materialismo de Santayana no es radical, ya que no pretende convencer de que nada existe salvo la materia, «pues ésta produce sentimiento y pensamiento, lo cual es el primer principio del materialismo». El materialismo, según Santayana, coincide con el panteísmo, o incluso con el teísmo de tipo islámico y calvinista que concibe a Dios como hacedor de todas las cosas. (Santayana, 2011 : 114) Pero él, siendo adepto al materialismo, rechazará todas las convicciones religiosas, incluidas aquellas que considera más afines al naturalismo: «mi filosofía es atea», dirá, asumiendo que su concepción del espíritu no es el que corresponde a un Dios creador, sino que es un espíritu pasivo, que se recrea en la vida. Su rechazo alcanza incluso al panteísmo de su admirado Spinoza: «no soy panteísta», escribirá en su postrer gran obra *Los reinos del ser*, agobiado por un determinismo sin margen de autonomía individual «porque ser panteísta presupone una falsa extensión del espíritu, de las que están ausentes las condiciones animales y morales de la perfección y de la

conciencia». Y es que aunque nuestro filósofo veía en el espíritu la culminación de la vida , no consideraba que la naturaleza estuviera dirigida al espíritu , o fuera inteligible para él . (Santayana, 2006: 686-87) lo primero se deduce de su consideración de la naturaleza como un poder ciego, no sujeto a fines; lo segundo, se basa en que las aptitudes del espíritu son meramente recreativas , al contrario que la *fe animal*, orientada a la interacción con el mundo exterior, de la que surgirá el conocimiento.

Materialismo Vs. Idealismo.

Como ya hemos comentado anteriormente, el idealismo filosófico era la bestia negra de Santayana en razón de dos cuestiones fundamentales : a) por una parte representaba la orientación filosófica de la mayor parte de la comunidad académica de Harvard (con el profesor Royce, su tutor, como principal representante del movimiento), lo cual era en sí mismo un motivo de irritación para nuestro personaje , dada la poca sintonía existente con este colectivo ; y b) el idealismo estaba fuertemente relacionado con el calvinismo a través del trascendentalismo emersoniano , de herencia germánica , y ya sabemos lo que pensaba Santayana sobre el puritanismo y todo lo nórdico en general, incluyendo al *romanticismo* , “culpable”, según su opinión, de haber creado la “aberración” idealista y su correlativo *egotismo* (Santayana, 2005 : 97) .Existía, pues, una especie de escrúpulo moral, o rechazo instintivo , por parte de Santayana hacia una filosofía que identificaba con las dificultades de su experiencia vital en Norteamérica . Esto explicaría la visceralidad de su oposición al idealismo , más que las propias diferencias conceptuales de raíz filosófica entre materialismo e idealismo, pues hay más puntos en común entre Santayana y un relevante idealista germano como Schelling , que cree en la naturaleza no como un ente sino como actividad , es decir, como puro fluir (Schelling. 2005: 309) que los que podamos encontrar entre aquél y, por ejemplo, un materialista como Carl Marx.

Una de las principales objeciones “técnicas” que Santayana opondrá al idealismo, será la negación de la materia por parte de éste y su sustitución por los fenómenos. Para Santayana la sustancia material se revela a la *fe animal* antes de revelarse a los sentidos:

La experiencia trae la creencia en la sustancia (en forma de actitud vigilante) antes de traer la intuición de esencias : es apetición antes de ser descripción. La idea precede a la sensación porque un animal se da cuenta de que algo ocurre mucho antes de poder decir a sí mismo qué es ese algo o qué aspecto tiene.

(Santayana, *Escepticismo y fe animal*, pág.222)

Tomada transcendentamente , escribirá, «la creencia en la sustancia es la más irracional , animal y primitiva de las creencias , es la voz del hambre, pero los movimientos de la sustancia anteriores a la experiencia son ricos en propiedades y poderes y aunque la experiencia no podrá nunca calarlos sí podrá corroborarlos» (Santayana, 2011-b: 224) . Esta especie de comunicación telepática – o *simpática* en palabras de Bergson- entre la sustancia no revelada y los sentidos , excede la capacidad de la razón, por lo que ésta sólo puede confiar en que la naturaleza que tenemos dentro no esté en completa desarmonía con la naturaleza que nos rodea y entonces , una vez zambullidos en la acción, si nosotros y la razón que hay dentro sobreviven , habremos aprendido algo sobre la verdad o error de nuestros modos de proceder «creemos porque actuamos, no actuamos porque creemos»,(Santayana, 2011 : 211-212), escribirá Santayana en defensa de su tesis. Pero al situar, la creencia en la existencia y la sustancia en el terreno de sus efectos , Santayana se *adhiera a una formulación pragmática de la existencia* , no sustentada en la lógica, por lo que su impugnación del trascendentalismo nunca podrá ser concluyente .

En la frase que sigue , figura otra de las objeciones de Santayana al idealismo filosófico :

La naturaleza no se reproduce al ser descubierta, sino que adquiere una nueva dimensión y queda extraordinariamente enriquecida. Imaginar que un espíritu puro que contempla esencias pudiera inventar un cuerpo y un mundo de materia a su alrededor es invertir las cosas del modo más absurdo; el cuerpo existe primero y al reaccionar a su entorno enciende intuiciones que expresan sus vicisitudes.

(Santayana, *Escepticismo y fe animal*, pág, 240)

La primera parte del párrafo se refiere, obviamente, a la intuición de una esencia, pero la segunda es una acusación contra el idealismo por alterar la secuencia normal de la percepción orientada al conocimiento , intentando crear una realidad a través de los sentidos , que ya existe previamente al sujeto . La lógica de Santayana es

impecable , pero el planteamiento del problema parece estar deliberadamente sesgado, al aparentar una interpretación literal , en lugar de simbólica , sobre lo que el idealismo representa, como haría en su momento Emerson : «El poeta que ve las estrellas las crea. La percepción es creadora. Nosotros no vemos sino lo que creamos, y de igual suerte son creadores todos nuestros deseos [...] hay un destino de la percepción »(Emerson, 2015: 400;509) .Por lo demás, ningún idealista defendería que puede crear sustancia material a partir de la mente, como si de un moderno demiurgo se tratase , con la excepción , quizás, de Novalis, quien , con su teoría del *idealismo mágico* , veía en el hombre facultades ocultas capaces de, por ejemplo, llegar a generar miembros perdidos del cuerpo , movilizand o su voluntad (Safranski, 2009: 107). Fantasías aparte, el idealismo supone, en lo fundamental, una recreación de la experiencia del mundo en el ámbito del pensamiento , es decir , en un medio más afín al cuerpo humano, con el objetivo de lograr un conocimiento trascendental de la realidad a través *de la intuición intelectual* : un procedimiento basado en acciones de *simpatía relacional*, entre representación y pensamiento que permitirá , por ejemplo , al romántico kantiano Schleiermacher superar la relación sujeto-objeto (Safranski, 2009: 129) con un método que no resulta demasiado diferente, en lo básico, del que propugna Schopenhauer con su teoría de *la voluntad*, Bergson con su *intuición* y Santayana con su *fe animal* , si bien en cada caso *la simpatía relacional* se asienta sobre una distinta base sustancial.

Aunque tal vez la siguiente frase , explicará mejor sus objeciones al idealismo :

Para Berkeley todos los objetos del conocimiento humano son ideas en la mente. Esto según lo entiende el idealismo reciente va a parar a la convicción de que los sentimientos se sienten a sí mismos, de que las percepciones se perciban a sí mismas de que la experiencia no puede afectar sino a la experiencia y de que el conocimiento no puede conocer más que el conocimiento. Esto me parece ser una negación auto-contradictoria de la función cognitiva de la inteligencia; sin embargo podría fácilmente suscribir yo la máxima de Berkeley sometiéndola a un cambio ligero de terminología, diciendo que todos los términos del conocimiento humano son esencias presentes al espíritu.

(Santayana, *Ejercicios de autobiografía intelectual*, pág.202)

La cuestión a dilucidar aquí sería, pues, la diferencia entre “idea” en sentido berkelyano y “ esencia presente al espíritu” , un concepto familiar para Santayana. En

realidad estamos hablando de conceptos equiparables puesto que la esencia presente al espíritu es una esencia “intuida”, es decir asumida como objeto reconocible. Otra cosa sería la *esencia simple*, o primaria, puesto que ésta, que se presenta en la fase previa a la intuición animal, equivaldría, utilizando un término moderno, una representación de la naturaleza “codificada” o dicho con las palabras de Kant «una intuición sin concepto». Las intuiciones sin conceptos *son ciegas* lo que no las hace aptas para el conocimiento ni, por tanto, para la vida. Por lo demás, el resto del párrafo anterior sigue conservando su intención crítica contra la epistemología idealista, por considerarla Santayana incomprensible derogación de facultades inherentes a la inteligencia.

Si Santayana puede identificarse con Berkeley, mediante un puntual cambio semántico, cuanto más podría hacerlo con Schelling, si no estuviera separado de él por prejuicios ideológicos contra todo lo alemán, y ello a tenor del perfil que presenta del filósofo germano el profesor Manuel García Morente (García Morente, 1967: 327-37) «Lo *absoluto* para Schelling es la unidad viviente, espiritual, dentro de la cual están como un germen todas las diversidades que conocemos en el mundo. Y así esa unidad viviente se pone primero, se afirma primero como identidad». Reparemos en que si sustituimos «unidad viviente espiritual» por «sustancia material», estaremos describiendo el mundo material de Santayana con bastante exactitud, con su “potencialidad” y dinámica capaz de crear todo lo existente, presente y futuro, es decir todo el contenido de su *reino de la esencia*. Y seguimos: «El primer trámite de diversificación de este absoluto el que distingue por un lado la naturaleza, y por el otro el espíritu [...] Pero la distinción nunca es abolición de la identidad. La naturaleza está colmada de espíritus; como el espíritu es a su modo también naturaleza». Aquí en realidad hay poco que cambiar en la trasposición, puesto que de acuerdo a la teoría de Santayana, espíritu y materia están estrechamente relacionados, siendo el espíritu la etapa culminante de la evolución natural. Pero cuando el profesor García Morente se refiere a la personalidad de Schelling y a su relación con la naturaleza, las almas de los dos filósofos se acercan aún más: «Schelling es un artista; la personalidad de Schelling es la personalidad de un estético, de un contemplativo [...] y tiene una visión extraordinariamente aguda para todos aquellos fenómenos naturales, como son los fenómenos de la vida, de los animales, de las plantas, que patentemente son fenómenos en donde la naturaleza está maridada, casada, con algún elemento viviente, trepidante y espiritual». Aquí se nos viene a la

memoria , inevitablemente, la tan querida “fe animal “ de Santayana , que articula naturaleza y espíritu al servicio de la vida. Y dejamos para el final la cualificación literaria del alemán al que García Morente adjudica tener «una belleza de lenguaje extraordinaria» que, como sabemos, fue también una de las características distintivas de Santayana, tanto en su actividad poética como filosófica. Ante tales similitudes intelectuales , profesionales y personales, entre un destacado representante del materialismo como Santayana , de una parte, y uno de los creadores del idealismo alemán, sucesor de Kant , y continuador de su trabajo junto con Fichte y Hegel, por la otra, resulta difícil comprender una beligerancia del calibre exhibido por nuestro filósofo en su obra *El egotismo en la filosofía alemana* , salvo que se esté movido por otras razones , además de las profesionales, como parece ser el caso :

No estoy seguro de que se deban llamar prejuicios a mis dificultades con la filosofía alemana [...] Hay sin embargo en estas páginas (*El egotismo en la filosofía alemana*) una evidente animosidad, cuyo desahogo me resultó placentero . La presión de un idealismo académico y remilgado, procedente del alemán, que parecía la filosofía inevitable del momento, pero que yo vislumbraba su disipación. (Santayana, 2011 : 95)

Santayana es un defensor a ultranza del individualismo, que considera el orgullo de la materia : ser individualista equivale a ser materialista y, por lo tanto, radicalmente aristocrático , como ya hemos mencionado más arriba, al tratar de sus aplicaciones políticas. Pero, lamentablemente, el materialismo no mantiene el monopolio del individualismo : por eso Santayana criticará ese otro individualismo «que no conduce al conocimiento de la materia , sino que pretende anularlo», presente en la tradición protestante del norte de Europa y la tradición del idealismo anglosajón y alemán. (Izuzquiza, 1989: 238) : una tradición que ha cultivado su extremada confianza en el «hombre interior» algo que para el naturalista es un fenómeno patológico que conduce al *egotismo*, (Izuzquiza, 1989: 219) , además de a ensoñaciones “ solipsistas “ , que le parecen inaceptables :

El solipsismo romántico, en el que el yo que inventa el universo es una persona moral dotada de memoria y vanidad, es, por consiguiente insostenible. El solipsismo romántico, aunque tal vez pueda ser un estado mental interesante, no es una posición susceptible de ser defendida, y cualquier solipsismo que no sea un solipsismo del momento presente resulta lógicamente deleznable.

(Santayana, *Escepticismo y fe animal*, pág. 30)

Es precisamente, ese *solipsismo del momento presente*, que salva Santayana de su crítica, el que le servirá a nuestro filósofo para atacar el *fundacionalismo epistemológico* de raíz cartesiana, la piedra angular sobre la que descansará el idealismo alemán.

Conclusiones.

Desde el punto de vista general de progreso y decadencia, que preside este trabajo, es la visión de la conciencia o espíritu en Santayana lo que más le separa del idealismo, pues en el idealismo el espíritu es un factor de superior fuerza constructiva, aunque a menudo aparezca teñido del febril sueño de los románticos, mientras que en nuestro filósofo el espíritu, generado por la materia, es festivo, artístico y con nula potencialidad creadora:

El extranjero: De todos los hombres yo soy el último en menospreciar o condenar el mundo de la materia. Siento por él la más sincera reverencia y piedad. .. pues sé que la materia, el más antiguo de los seres, es el más fértil, el más profundo, el más misterioso; ella engendra todo y no puede ser engendrada; lo más propio del espíritu es ser engendrado a partir de las armonías de las otras cosas, sin que él a su vez engendre nada.”

(Santayana, *Diálogos en el Limbo*, pág. 139)

Recordemos, además, que si bien Santayana habla de los idealistas como un mundo de *soñadores*, lo cierto es que las vinculaciones del idealismo con el calvinismo obliga a sus seguidores a una actividad dura orientada al trabajo, y a la superación personal. Por su parte, el espíritu en la versión materialista de Santayana, no está dirigido a la acción, como ya sabemos, sino que, por el contrario, presenta un cierto efecto “narcótico”, pues hace posible la liberación y «trae alegría y festejo bajo circunstancias materiales», lo que equivale a decir que el espíritu hace menos trágica -por no decir festiva- la ya de por sí existencia trágica consustancial al materialismo. Esto provoca una imprevista trasposición de roles, pues los “blandos” idealistas, inclinados, según él, al ensoñamiento para no afrontar la realidad, ya no parecen tan blandos, obligados como están a la lucha por destacar en la vida; ni a los

“duros” materialistas, que supuestamente toman por los cuernos el toro de la existencia, se les ve tan duros, pues tienen que recurrir a procedimientos artificiales para atenuar su malestar existencial. Al final , si aplicamos la lógica de Santayana sobre el *tono moral del materialismo* a su propia teoría naturalista, encontraríamos que ésta presenta unas claras connotaciones decadentes :

...en una época de desarrollo o en un ánimo agresivo el tono (del materialismo) será aristocrático e imaginativo, mientras que en una época decadente o en un alma que renuncie a todo, será como lo fue en Epicuro, humanitario y tímidamente sensual (Santayana, 2009 : 46)

Humanitario y sensual , entre otras características, será el espíritu concebido por Santayana , siendo por otra parte coherente con el resto de su filosofía, más orientada a la contemplación que a la acción, como se constata en esta idea de “conciencia” de inspiración aristotélica, que trata de vivir la mayor parte del tiempo “en lo eterno” y que conduce a la celebración de la vida en su festividad , eludiendo los factores que enturbien este ánimo feliz. Estamos ante una decadencia virtuosa , o al menos artística, pero decadencia al fin y al cabo, en la medida que la vida entendida en su sentido dinámico-creador, es conflicto , superación y crecimiento, al contrario que una vida presidida por la calma, la espiritualidad, la resignación o el autoengaño que normalmente conduce al estancamiento o al declive. Y es que si bien Santayana, como Aristóteles, fijaban el fin del hombre en una felicidad basada en la quietud, la reflexión y la vida espiritual , Santayana, asqueado de la vida presente, deshumanizada y febril , sueña utópicamente con anticipar el reino aristotélico a la sociedad presente, en busca de una felicidad que resulta a todas luces imposible, ilusoria , válida sólo para aquellos que viven en la misma atmósfera imaginativa que su autor : « Ideal society belongs entirely to the realm of kindly illusion, for it is the society of symbols. It may be shared by us with those who live in the same imaginative atmósfera ». (Edman,1942: pos.359) Puro retrato, en fin , de un mundo artificial ; esa misma artificialidad que le perseguirá a Santayana en su trayectoria filosófica, y que se relaciona con su cultura latina, su adhesión al barroco y a la religión católica. (Izuzquiza, 1989: 205)

CAPÍTULO XI :PROPAGANDISTA DEL CATOLICISMO FRENTE A UN PROTESTANTISMO MAYORITARIO.

Parte primera : su visión de la religión.

Primeras influencias religiosas.

Las influencias religiosas de sus padres no le marcaron demasiado, debido al absentismo de la madre y al alejamiento físico del padre en la edad en que empezaba su formación religiosa. Al final sería su hermana mayor Susana, convencida católica, la que se encargaría de estos menesteres. Su madre siempre eludió la devoción pero parecía no ofenderle en las personas cercanas. (Santayana, 2002 : 7) Para ella, en cualquier caso, no era la religión la que hacía mejor a las personas, sino la razón. (Santayana, 2002 : 67) .El padre por su parte , profesaba un liberalismo político en el que el anticlericalismo era la manía dominante: el odio a todo lo eclesiástico, diría Santayana, había adquirido todo el dogmatismo y la intolerancia de la religión sin ninguna de sus ventajas. Santayana evolucionaría con los años hacia un sentimiento religioso pragmático, mediante el cual la no creencia en la religión no le imposibilitaba apreciar sus ventajas espirituales, en especial para una persona con sensibilidad de artista como él era desde los años jóvenes de estudiante en Boston (Santayana, 2002 : 121) Nunca le intimidaron los aspectos punitivos de la religión, ni siquiera la doctrina de *la condenación eterna*, que tanto imponía a los unitarios -la religión específica de su familia americana y la que predominaba entonces en Boston- y que tanto agobiaba a los calvinistas. Jamás tuvo, admite, el menor temor a un infierno material ni deseo de un cielo material. La última palabra a la que realmente aspiraba era “ paz ” y, para lograr este objetivo, no necesitaba la mediación de los sacramentos (Santayana, 2002 : 202)

Los primeros años

La educación religiosa de Santayana estuvo a cargo de su hermana Susana desde los nueve años , es decir, a partir de su llegada a EEUU (Bermúdez,2013: 70). Al igual que sus padres, Santayana creía que la religión era pura creación humana motivada por razones morales. (Bermúdez,2013: 71). Pero a Santayana la instrucción moral sonaba a hueco en sus oídos. Presumía de tener firmeza de carácter como su

madre y no entender como individuo racional que uno pudiera ser o hacer lo que deseara. Tenía conciencia para lamentar las veces que había sido falso consigo mismo , pero no admitía preceptos morales de nadie. (Bermúdez,2013: 74). Santayana era más un esteta que un creyente cuando acudía a la iglesia ; más que fe, declaraba tener «afición». (Bermúdez,2013: 73). Esta fe irónica de Santayana recibió sus críticas pues se le antojaba al creyente una frivolidad que ignoraba el verdadero compromiso de la creencia religiosa, (Garrido,2008: 32) .

La forma oriental, como en Polonia, de identificar religión y nacionalidad le proporcionó a Santayana una buena pista para la interpretación naturalista posterior de ambos conceptos. (Santayana, 2002 : 119) .Con el tiempo llegaría a argumentar que una de las razones por las cuales no se casó en América , sería por el hecho antinatural que supondría unirse a una protestante , porque ésta nunca llegaría a entender su propia religión; pero va más allá, al decir que tampoco se hubiera casado con una bostoniana católica, a pesar de que le gustaban las mujeres del lugar, (Santayana, 2002 : 393) Esto hoy en día sonaría como una especie de prejuicio racista , sobre todo tratándose de un país con casi cien millones de católicos. Y , de hecho, a prejuicio suena si tenemos en cuenta que Santayana achacaba las muerte de su hermanastro , fruto del primer matrimonio de su madre, «a cierto problema eugenésico entre marido y mujer y a los efectos del clima». (Santayana, 2002: 76), “problema” que podría interpretarse como incompatibilidad racial, más que biológica-personal. Un prejuicio, en fin, que parece conectar con su desaprobación de los matrimonios mixtos en el ámbito racial y/o nacional, en el que tendría como referencia principal el primer matrimonio de su madre católica, con un ciudadano americano protestante . Y este rechazo innato no sería tanto porque la unión acabara en desgracia , fruto de la cólera de alguna divinidad contrariada , sino porque tal vez considerase tal matrimonio como una pareja *contra natura* , que fue la principal culpable en origen de su posterior desarraigo y de su juvenil vida insatisfecha. Sin olvidar que quizás se trate de una interesada cortina de humo por parte de un individuo que no desea en absoluto contraer matrimonio , conociendo, por referencias biográficas, sus poco convencionales inclinaciones sexuales.

Es muy conocida la frase de Santayana relativa a *las trampas que sofocan a la filosofía* , que serían tres : la iglesia, el lecho conyugal y el sillón de profesor (Garrido,2008: 13). De la primera, dice haber escapado en su juventud; sobre la segunda, acabamos de ver algunos detalles y , en cuanto al sillón de profesor,

observaremos oportunamente que tenía tan poca vocación por el mismo, como su maestro William James.

Los valores morales de la religión.

Nuestro filósofo reconoce que la religión medida con patrones lógicos o científicos, puede ser o parecer mentira, pero no la condena sin más porque admitiendo que sea mentira, no sólo no es inútil, sino que es necesaria y además transmisora de verdad, la verdad presente en su ilusión, junto con la verdad de la felicidad que proporciona. (Santayana, 2008 : 29). Este planteamiento de la religión resulta extrañamente familiar con el utilizado por el fundador del pragmatismo, William James, cuando escribió que «según los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios actúa satisfactoriamente, es verdadera en el más amplio sentido de la palabra» (James, 1984: 235).

Para Santayana, las ficciones cristianas, al ser significativas, sedujeron el intelecto y aunque se equivocaron en la exposición de los hechos externos, iluminaron la imaginación: hicieron que el hombre entendiera, como jamás lo hiciera antes o después, el patetismo y la nobleza de su vida, la necesidad de disciplina, la posibilidad de santidad, la trascendencia y la humanidad de lo divino. Porque lo divino era alcanzado por idealización de lo humano. (Santayana, 2008 : 196).

Siguiendo con su análisis, Santayana resalta que había otra verdad moral impresa en la conciencia del creyente: se trata de la verdad de que las distinciones morales son absolutas (Santayana, 2008 : 197). Es por tanto una verdad moral que ningún subterfugio puede eludir, que unas cosas son realmente mejores que otras. (Santayana, 2008 : 199) y la doctrina cristiana de premios y castigos está en armonía con esas verdades morales que una doctrina diferente podría haber oscurecido. La idea de la salvación universal es, para nuestro filósofo, la expresión de un sentimentalismo débil, un ensueño placentero sin estructura ni significación: las almas buenas que sueñan que todos sean salvados, someten la filosofía a los patrones propios de los asuntos de hecho y la privan por tanto de la significación moral que es su razón de ser. «Si al final todos son salvados [...] la única base para discriminar entre lo bueno y lo malo sería entonces lo placentero o lo desagradable del camino de salvación». (Santayana, 2008: 202). Con esta adscripción a un tipo de religión exigente en el cumplimiento de los valores, Santayana parece hacer suyas una vez

más las propuestas del creador del *pragmatismo* en general y del *teísmo pragmatista* en particular, William James, -«deben existir pérdidas reales y reales perdedores y no la total conservación de lo que existe»-(James, 1984: 223) quien identifica como *monistas* a los que confían en la salvación de todos:

Al espíritu radicalmente rudo le bastará con el tumulto de los hechos de la Naturaleza y no necesitará religión. El espíritu radicalmente delicado, adoptará la forma monística de religión; la pluralista, con su confianza en posibilidades que no son necesidades, no parece ofrecerle bastante seguridad. Pero si ustedes no son espíritus rudos ni delicados, en un sentido radical y extremo....., tal vez les parezca que el tipo de religión pluralista y moralista que les he ofrecido constituye una síntesis religiosa tan buena como cualquier otra. Entre los dos extremos de crudo naturalismo de un lado y absolutismo trascendental del otro, advertirán que lo que me tomo la libertad de llamar tipo de teísmo pragmatista o meliorista es exactamente lo que ustedes necesitan.

(W. James, *Pragmatismo*, pág.236)

Santayana se pregunta en qué sentido estamos justificados para decir que la religión expresa ideales morales y se responde a sí mismo diciendo que en el sentido de que la significación moral, aunque no sea fuente de religión, es el criterio de su valor y la razón de que la religión merezca perdurar (Santayana, 2008: 208) una respuesta tal vez inesperada para aquellos críticos americanos que consideran a Santayana un «relativista moral extremo». De cualquier forma, está claro que Santayana se encuentra lejos del materialismo dialéctico marxista, en su análisis de la religión: aquí no hay *opio del pueblo*, sino que lo que se encuentra es un rígido sistema moral que, en lugar de inducir al sueño, ayuda a perfeccionarse como persona, aumentando de paso la felicidad en esta vida.

En contra del misticismo.

La visión pragmatista de la verdad y de la religión por parte de Santayana no le permite ser indulgente con las posturas maximalistas. Así cuando nuestro filósofo fue calificado por un amigo español – Marichalar- como un místico castellano, al principio no le pareció un cumplido, porque no creía en los místicos en general; luego el adjetivo *castellano* le reconcilió con la idea, llevado de su naturalismo y de la impronta que produce la áspera tierra que le vio nacer. De todos modos, la

búsqueda de la divinidad a través de la Nada, es decir, de una especie de Nirvana , le parece a nuestro filósofo contrario al ideal de la razón , que en lugar de perfeccionar la naturaleza humana , busca abolirla. Considera el misticismo una enfermedad incurable, que no se puede combatir ni con hechos ni con razones . (Santayana, 2008 : 94)

Cristianismo y budismo.

Santayana critica la ferocidad del movimiento cristiano a lo largo de la historia , que se tradujo en persecuciones, torturas y guerras sin cuento. Lo achaca a que el hombre creyente, lejos de ser liberado de sus pasiones naturales , se sumió en otras pasiones artificiales igualmente violentas y muchos más decepcionantes , imbuido tal vez por las promesas de una recompensa sobrenatural ulterior, como le ocurrió al islamismo. Todo esto hubiera sido imposible, en opinión de Santayana, si el cristianismo, tal y como hiciera el budismo, se hubiera propuesto únicamente la paz y liberación de las almas (Santayana, 2005 : 95) .

Filosofía y religión.

Santayana fue evolucionando de forma rápida en su filosofía sobre la religión : la versión que transmite en *Interpretaciones de Poesía y Religión* (año 1900), se compadece poco con la que aparece en *La Vida de la Razón* (año 1905). La primera obra, alguno de cuyos conceptos acabamos de revisar, parece fuertemente influenciada por el romanticismo alemán, en especial por dos personajes: Schleiermacher, quien identificaba poesía y religión en base a su sentido y gusto por lo infinito (Safranski, 2009: 137) y también por A.W. Schlegel , el cual defendía la superioridad estética del catolicismo sobre el protestantismo (Safranski, 2009: 136), aspectos consustanciales ambos a la filosofía religiosa de Santayana . El caso es que en la obra de Santayana citada en segundo lugar, el tono cambia bastante, al catalogar a la religión de *sistema post-racional* , fruto , como todos los de esa clase, *de etapas humanas en las que predomina el pesimismo, el desencanto y la desesperación* ; no cree ya en sus efectos sobre la moralidad pues afirma que «ningún millar de infiernos o cielos sacarán al apático de su apatía ni disuadirán al apasionado de la pasión» ; su asunción por parte de los individuos es , pues, oportunista y lo mismo que la aceptan

con esperanza , después la despedirán sin complejos cuando las circunstancias no sean tan apremiantes; cree, en línea con su materialismo, que para vivir alegre y virtuosamente sólo hay que tener amor a la propia vida y a la naturaleza, olvidándose de las grandes profecías de las religiones (Santayana, 2005 : 296) Aquí , como vemos, no hay pragmatismo alguno, sino ateísmo y materialismo puro y duro , algo desorientado , por cierto, pues al negar la capacidad de influencia revolucionaria de la religión en los individuos y en la sociedad está negando la mayor parte de la Historia , incluido el nacimiento y expansión del cristianismo y del islamismo , la creación del capitalismo por el protestantismo y, como no, la Reconquista de su amada España, entre muchos otros casos mencionables . Con el tiempo , Santayana moderará nuevamente su mensaje y , sin renunciar a su ateísmo de base, encontrará ventajas indudables para el espíritu en los temas religiosos.

Por los demás Santayana no encuentra propicio el ambiente de la filosofía para el desarrollo de la religiosidad por el abismo que abre la teología natural – mención sin duda al imperante idealismo alemán- entre la religión y el hombre vulgar . La excepción sería Aristóteles, «quien con su admirable teología satisface a la vez como inteligencia pura el ideal del espíritu y como motor del cosmos su conexión racional con el mundo de la materia» (Santayana, 2008 : 219).

Parte segunda : La idea de Cristo

El origen de la religión cristiana, como ejercicio de crítica literaria.

Santayana dedicó uno de sus libros más conocidos – *La idea de Cristo en los Evangelios*- a glosar la figura del Mesías desde un punto de vista filosófico y en base a la imagen que surgía de él a través de la lectura de los cuatro evangelios. Esta obra , que corresponde a la última etapa vital de nuestro filósofo -pues fue escrita después de terminar la Segunda Guerra Mundial- es interesante para completar la idea de Santayana sobre la religión cristiana. Como veremos a continuación , su actitud es decididamente favorable a la figura de Jesucristo, sin que ello se deba interpretar como una confesión de religiosidad , pues asistimos todo el tiempo a una especie de *crítica literaria* de los Evangelios, donde *la verdad* que transmiten los personajes reside en la habilidad del narrador – los evangelistas - para contar su historia y en la verosimilitud y racionalidad que los hechos relatados evoquen. Esto es al menos la

teoría : en la práctica, Santayana parece olvidarse de su condición de crítico y aborda análisis con una pasión que excede lo meramente técnico, reavivando así las dudas sobre el supuesto ateísmo del filósofo . Por eso no se entienden bien las afirmaciones de Bertrand Russell en el sentido de que, para Santayana, Cristo fue un judío «de baja condición» y que él sólo estaba interesado en el Logos y en el ritual católico del cristianismo (Cory, 1963: 173) Más bien parece lo contrario : que irritado por la tendencia protestante a devaluar el papel de Jesucristo como divinidad, había decidido tomar una clara postura a su favor , aunque sólo fuera para molestar a sus enemigos tradicionales.

Santayana comienza repasando cuestiones ya conocidas como que los evangelios no son obras históricas , sino productos de la inspiración ; obras en esencia proféticas que traen la buena nueva pero que no han sido escritas por los profetas , sino reunidas una o dos generaciones más tarde, utilizando la tradición oral. (Santayana, 1966 : 11) El objetivo , pues, de nuestro filósofo no será juzgar la validez histórica ni metafísica de la verdad del Evangelio , ya que sólo aspira a analizar y destacar un elemento original de la inspiración de los evangelios : «la presentación dramática de la persona de Cristo» (Santayana, 1966 : 17) .En este sentido, la versión del evangelista Marcos le parece la más perfecta, por la verdad dramática que transmite : seguramente la experiencia de un espíritu alimentado por dos naturalezas y capaz de hacerlas centros alternos de su examen intelectual y de su sentimiento moral. (Santayana, 1966 : 29)

Santayana recuerda que las *teofanías* son un recurso poético frecuente, pero que en los evangelios se nos transmite que Cristo no es meramente una teofanía, una visión de Dios en figura humana, sino que es Dios hecho verdadero hombre , un hombre realmente unificado con Dios. (Santayana, 1966 : 66)

Religión para un fin del mundo próximo.

La fase del judaísmo en que Cristo aparece es una fase de disolución y desquiciamiento, lejos de aquellos buenos tiempos donde la guerra les favorecía , permitiendo la adquisición de riquezas y tierras a los vencidos . Ahora, por el contrario, Juan el Bautista ha anunciado *el fin del mundo* , llamando a los judíos *raza de víboras* y amenazándoles con la destrucción , salvo que se arrepintieran, una

destrucción que al menos a nivel del Estado ya parece un hecho cierto. (Santayana, 1966 : 75) .

Bajo este contexto la necesidad de liberación y la posibilidad personal inmediata de ella son las dos raíces gemelas de todo el evangelio de Cristo. El estado del mundo es tan podrido que no hay esperanza alguna de reformarlo , por lo que debe ser destruida tanto la raíz como la rama; pero las almas individuales pueden librarse de tal destrucción estableciendo una vida dentro de sí e incorporándose a cierto reino espiritual que no es de este mundo. (Santayana, 1966 : 75)

El mapa de la visión de Cristo se completa con una referencia al Estado y la sociedad , que le parecían inevitables por lo que no valía la pena rebelarse contra ellos . Desconfiaba del saber , que era más trampa que inspiración: condenaba el uso de la violencia ; desechaba la maquinaria vital mediante la cual marcha el mundo : la reproducción, el trabajo, la guerra, el gobierno y las artes, pero la vida del cuerpo era amada, purificada y mantenida. Hay que restaurar el Paraíso pero como un templo celestial , para llenarlo de ternura, adoración, sabiduría y plegarias. En este ideal , Santayana ve un eco de los momentos últimos de la religión judía, que se había hecho eclesíástica y sacrosanta , compensando la intensidad de su devoción con la entrega de su libertad política y sus esperanzas.

El sacrificio de la Eucaristía.

Este es uno de los pocos casos – junto con su concepción teística monárquica- en que Santayana recurre a la antropología para explicar su origen y significado . Nuestro filósofo lo considera tal vez el más notable de los milagros de la gracia , a pesar de su incomprensión por los apóstoles en la última cena y la probable ignorancia de los evangelistas , pues ni Juan lo menciona (Santayana, 1966 : 90). El discurso místico acerca de comer la carne de Cristo y beber su sangre , aclara, no supone obviamente una invitación a regresar a la vida caníbal, sino la evocación de los sacrificios que la historia recoge en los cuales el alma del animal sacrificado y el espíritu del dios invocado se incorporaban al adorador y presentador del banquete sacrificial (Santayana, 1966 : 91). Con la institución de la Eucaristía se repite , pues, una intuición de la mente religiosa , bien conocida desde antiguo. Pero Santayana ve una intención añadida en este misterio cristiano : la víctima sacrificada era ofrenda por los pecados y la participación de su cuerpo y de su sangre significaba también la

liberación de la culpa que ese sacrificio borraría (Santayana, 1966 : 150) En el fondo este último significado no se desvía gran cosa del que Freud formulara en su obra *Tótem y Tabú* , sobre el nacimiento de la religiones, salvando las necesarias distancias entre una visión religiosa y otra antropológica. Para Freud, el sentido de la Eucaristía había que ponerlo en relación con los sacrificios totémicos de la antigüedad que tenían como origen histórico-mitológico el intento de sosegar el espíritu de un Padre iracundo monopolizador de las mujeres del clan , muerto en su día a mano de los hijos, celosos de sus prerrogativas, y cuyo cadáver habría sido devorado por ellos en el transcurso de la orgía posterior al crimen . Una historia de expiación por pasadas culpas, inspirada en la obra de Esquilo , *Edipo rey*, que sería muy provechosa teóricamente para Freud, pues no sólo le valdría para *explicar* la Eucaristía cristiana , sino para fundamentar el llamado *complejo de Edipo*.

Podemos concluir el tema diciendo que si bien Jesús al establecer la Eucaristía es probable que quisiera entroncar su próxima muerte dentro de una tradición histórica consolidada - por todos conocida- al objeto de mantener siempre viva la memoria de su sacrificio , lo cierto es que al hacerlo así cambió de paso la práctica ritual eliminando los aspectos más sangrientos y violentos , sustituyéndolos por meros actos simbólicos. Alguien podría pensar que lo hacía inducido por su propia manera de alimentarse, pero hemos sabido, sin embargo, que Jesús no era vegetariano: la Biblia registra que comía pescado (Lucas 24:42-43) y cordero (Lucas 22:8-15) luego la explicación del cambio habría que buscarla tal vez en el carácter pacífico de su mensaje y en su amor a los animales, expuesto en numerosas parábolas.

Al final, este enorme sacrificio no parece producir los resultados perseguidos porque, según Santayana, ni los judíos ni los demás pueblos querían ser salvados por la cruz, ni es la cruz la que los ha salvado. Sus vida y sus guerras son –continúa en tono moralista- lo que fueron siempre y al ignorar las servidumbres de la cruz están sentenciados a una condenación más profunda que si hubieran permanecido en su anterior ignorancia pagana. Y aun cuando el mundo está nominal u oficialmente convertido, permanece en su conjunto tan mundanal y poco regenerado como estaba antes. De su crítica tampoco escapa la propia Iglesia , pues termina diciendo «que hasta los predicadores de la cruz forman parte de él , más contaminados de mundanidad que el mundo de santidad». (Santayana, 1966 : 157)

El cielo que la religión promete.

No parece comulgar demasiado Santayana con la idea de un Reino de los Cielos donde no habrá matrimonios (este será un tema “sensible” para él, a pesar de tratarse de un soltero empedernido) , ni nuevos nacimientos , ni acrecentamiento alguno de la población . Esta visión de la inmortalidad que al final se traduce en una especie de edad senil casta , dentro de una sociedad estancada, no termina de convencerle , y lo critica como una muestra típica del error involucrado en esa noción de lo sobrenatural, «porque lo sobrenatural es lo ideal hipostasiado, pero si hipostasiamos el ideal, lo matamos y para resucitarlo habría que repetir de nuevo el proceso desde el principio, volviendo a reencarnar el espíritu en la naturaleza» (Santayana, 1966 : 239) . Unamuno no habría compartido esta visión de Santayana, sobre la inmortalidad , pues consideraba que «cuando el cielo de la gloria eterna *se traduce en eterno aburrimiento* », es porque el individuo no ha entendido que el supremo placer del hombre es adquirir y acrecentar conocimiento, en el sentido contemplativo y aristotélico del termino (Unamuno, 1983: 238).

La idea de Cristo en los Evangelios.

La idea de Cristo como un dios hecho hombre , y no meramente como un hombre inspirado por Dios, lo considera el auténtico modelo del Mesías y no el de hombre piadoso que inspira a los cristianos; un modelo aquél que es realmente adecuado para guiar a los «espíritus libres y heroicos» , pero que a Santayana le crea *a priori* un problema como persona, porque implica un modo de vida sacrificial que aparta de la vida de los hombres todo aquello por lo que normalmente se interesan, «incluyendo su voluntad animal y su yo animal». Nuestro filósofo encuentra que tal renuncia a lo esencial de la vida , para ser estimada como natural, había obligado a la teología católica a la creación de un *alma sobrenatural* , lo cual considera una afrenta para la psique natural al presuponer la denuncia de la voluntad nativa de ésta como pecado y rebelión .Santayana estima , con cierto enojo, «que Dios ya tiene suficientes ángeles en sintonía con su ser y que debería dejar a este ente natural llevar su vida, con sus inclinaciones naturales» (Santayana, 1966 : 234)

La pregunta que a continuación se plantea nuestro filósofo es si esa vida sacrificial puede ser en realidad «la vocación universal del espíritu». La respuesta

exige considerar el espíritu de dos maneras : «en su esencia o en su ejemplo». En su esencia, la vocación del espíritu es la de Cristo : ser encarnado , sufrir y hacer lo que se le ha designado, mientras que mira en cada momento consciente a lograr su perfecta unión con Dios. Santayana identifica aquí el proceso natural del espíritu como emanación de la psique –y su relación con ésta- con la misión de Cristo en relación a los hombres . Pero *en sus ejemplos*, Santayana encuentra que la vocación del espíritu es diferente para cada alma y que , por ejemplo, en los poetas, artistas y personas con talento , la inteligencia y el amor son desinteresados porque vive en ellos el espíritu liberado: a veces logran el olvido perfecto de sí mismos , en cuyo caso logran la plenitud más genuina de que es susceptible un espíritu. Además , siendo la naturaleza prolífica en abrir caminos nuevos , imponer una forma, un método o un tipo de virtud uniforme a toda criatura viviente sería cerrar adrede los ojos a la esencia del bien. Este rechazo de la visión unitaria de la vocación del espíritu en la cristiandad, ya figura en escritos anteriores de Santayana de los años treinta , recogidos en el libro *Ejercicios de Autobiografía Intelectual* (Santayana, 2011 : 181) Sin embargo, la idea de Cristo como Dios no le parece incompatible con esta amada diversidad , sino más bien reforzadora del bien que cada uno persigue de acuerdo a su instinto y lo ejemplifica en el interés de Cristo por cuestiones no religiosas como los niños, los pájaros , las flores o la gente modesta , enfermos y mendigos. Para Santayana esto es una muestra de espíritu natural, no adoctrinado ni canalizado que era una de las bellezas que había en la idea de Cristo (Santayana, 1966 : 261) .Cuando, por el contrario, se pasa a la idea de Dios como Creador y como Padre, Santayana encuentra que el espíritu depende de las fuerzas vitales que lo engendran, siendo esta una dependencia agitada y turbulenta, pues no todos los movimientos físicos son favorables al espíritu. Tenemos , pues, que mantener a raya la fuerza de nuestra propia naturaleza que impide la unión perfecta de nuestro espíritu con la voluntad de nuestro Padre y Creador. (Santayana, 1966 : 263) Aquí Santayana construye de nuevo una parábola religiosa sobre un fenómeno natural como es la interrelación de la psique, creadora del espíritu, con la propia criatura por ella creada, una interrelación no siempre sencilla y cómoda, debido a la diferente naturaleza e intereses de los dos *protagonistas*.

Santayana concluye su análisis diciendo que la enigmática presencia de Dios en el hombre equivale a la misma cosa que la santidad, o triunfo completo del espíritu sobre los demás elementos de la naturaleza humana y tal presencia de Dios, lejos de

destruir a esos otros elementos , los presupone, como ocurre con Cristo , limitándose a purificarlos y coordinarlos para que puedan servir al espíritu de instrumentos perfectos y no de impedimentos. La idea de Cristo representa así el ideal intrínseco del espíritu, es decir, el *summum* de la inteligencia desinteresada y del amor desinteresado . (Santayana, 1966 : 263)), lo que podíamos resumir diciendo que para Santayana la idea de Cristo *es el triunfo de la caridad* . (Santayana, 1966 : 113;220)

Parte tercera : Santayana, un materialista comprensivo con las aparentes contradicciones del cristianismo.

Santayana se muestra comprensivo y cooperador en ciertas cuestiones de los evangelios que han suscitado tradicionalmente polémica , demostrando una vez más que su materialismo no es del tipo *agresivo*. Entre los temas más llamativos podríamos mencionar los siguientes:

El Mesías que debía restablecer la gloria de Israel, termina muerto en la cruz :

Durante dos siglos , los judíos habían estado esperando al Mesías , para que los liberase de la dominación , primero de los helenos y después de los romanos. Había dos concepciones del Mesías, una primitiva y otra más reciente . La primitiva era, según admite Santayana, difícilmente compatible con los Evangelios pues el Mesías sería un hombre benemérito, temeroso de Dios, soldado o profeta, o las dos cosas a la vez, cuyas virtudes y hazañas inclinarían a Dios a aceptarlo y confirmarlo como jefe de su pueblo , a la manera de un Napoleón bíblico. (Santayana, 1966 : 50) La concepción más reciente decía que el Mesías había de descender de David, nacer en Belén, y debía restaurar el reino de Judá milagrosamente, si es que no lo hacía por medios militares . (Santayana, 1966 : 49)

Para los evangelistas el esperado Mesías ya había venido y había venido en la persona de Jesús que fue crucificado , había muerto y resucitado y ahora estaba sentado a la diestra de Dios, confirmando ,siquiera tangencialmente, el relato de los libros de Daniel y Enoch en los que se había revelado que el Mesías preexistía en los cielos. Tan audaz paradoja se les explicaba a los judíos asegurándoles que esta había sido sólo la primera venida de Cristo . Había, sin embargo, que redefinir el concepto de salvación para que no adviniera de la mano de un nuevo diluvio , o de un poderoso

ejército , sino por el contrario por medio del sufrimiento, del arrepentimiento y del martirio. El Mesías, pues, vino con su sacrificio a salvar almas y no el reino de Judá, que seguiría por el momento con su azarosa existencia.

A esta paradoja evidente se le supo, sin embargo, sacar partido, en la medida que los evangelistas tuvieron la habilidad de convertir la necesidad en virtud con la consecuencia inmediata de transformarla en la mayor y la más sublime de las tragedias , que daría lugar a una religión fervorosa de gratitud y amor : la tragedia de un Dios ofreciéndose en sacrificio por los pecados de sus criaturas . (Santayana, 1966 : 55)

Para Santayana , tratando de dar una respuesta filosófica a unos acontecimientos que terminaron en un resonante éxito , pero que igualmente podían haber conducido , primero, a un fracaso rotundo y, después, al más oscuro de los anonimatos , escribe estas bellas frases :

Diversas eran las influencias que operaban en el mundo pagano para facilitar la transición de Mesías hebrero al Cristo cristiano. Una de ellas era la filosofía...Cristo nunca se habría atraído la fe y el amor de ese mundo en disolución si hubiera parecido menos heroico que el sabio estoico, menos desprendido que el escéptico o menos sensible y humanitario que el poético epicúreo.

(Santayana, *La idea de Cristo en los evangelios*, pág.57)

La higuera que sufre las represalias de Cristo.

La historia de la higuera que no dio sus frutos a Cristo cuando éste fue a recogerlos es motivo de frecuente comentario de los críticos que califican el hecho de *impaciencia divina* . Según nos cuentan, no era época de higos, pero Cristo enfadado decide castigarla, secándola. Santayana se cuestiona por qué Cristo no produjo el milagro de hacer aparecer los frutos , pero interpreta que todo milagro necesita la aprobación del Dios-padre y que en este caso tal vez no lo considerara conveniente porque Cristo buscaba un *beneficio* propio : saciar la sed después de un día abrasador recorriendo caminos polvorientos (Santayana, 1966 : 93) En cuanto al hecho de sacrificar a la inocente higuera, que podía ser motivo de escándalo en un naturalista como Santayana, la cosa no llega a tanto : reconociendo la inocencia de la higuera , considera que su existencia posterior no contribuiría a reafirmar la gloria de Dios , por

lo que su sacrificio pudiera estar justificado. Es para él uno más de los insondables designios de la divinidad : «de la misma forma, nosotros, que somos tan inocentes como la higuera, es muy posible que para mañana nos hayamos secado», añade estoicamente (Santayana, 1966 : 95)

El santo Job como víctima de los juegos creativos de Dios y el diablo.

Sobre este punto los teólogos modernos condenan lo que parece una apuesta frívola entre Dios y el Diablo sobre las adversidades que aguantará Job sin renunciar a su fe (Miles, 1996: 441) La sucesión de crueldades que se infringen al pobre hombre con este motivo, seguidas de una reparación insuficiente , parecen para cualquiera una de las páginas menos edificantes de la Biblia , pero no para Santayana que alcanza a ver el problema desde otra óptica. Nuestro filósofo *exculpa* a Dios aduciendo que la justicia es un valor meramente humano perteneciente a la esfera de lo social y que Dios no puede estar comprometido con tales cuestiones humanas: el hombre es dependiente de Dios, pero no a la inversa. Dios vive solo, aunque haya decidido crear a los hombres y asignarles una ley natural y otra revelada, ordenándoles que obedezcan ambas. Por tanto la cuestión entre los hombres y Dios no es cuál sea lo justo y lo recto, sino cual es lo lícito y cual es lo prohibido. Nuestra obediencia será sancionada no conforme a ningún convenio ni proporción acordada a ciertos presuntos méritos , sino más bien por la gracia y por la asimilación parcial a la voluntad y la visión del propio Dios. La salvación no se logra , ni mucho menos, tal y como el moralismo promete , mediante el orgulloso cultivo de la razón y de la conciencia humana . La salvación tiene que venirnos por una gracia especial , por un amor personal de Dios para con las almas particulares , sin que éstas lo merezcan (Santayana, 1966 : 210-212). El teísmo monárquico aplicable al Dios de Santayana vuelve aquí a emerger con fuerza y parece hacerlo tirando por tierra los valores morales antes enaltecidos , o al menos subordinándolos al capricho del monarca absoluto. En realidad lo que Santayana parece querer decir es que los valores morales tienen a menudo repercusión psicológica en las personas, pero no son trascendentes en lo religioso : le ayudan a uno en lo personal, en las dificultades de la vida, pero no en su relación con Dios; pero lo cierto es que esta rigurosa filosofía religiosa que, lo deja todo al albur de la gracia, y que – por su indudable sesgo protestante- pudiera estar inspirada indistintamente en San Agustín o en Calvino , hace aparecer de

pronto a Santayana como un dogmático o monista absoluto que, ante los problemas, se pone invariablemente de parte de Dios y no de los hombres, a pesar de sus inclinaciones humanistas. Con ello da pábulo una vez más a su criticada ambigüedad religiosa, que está en el origen de la frase irónica atribuida a Bertrand Russell: «Santayana dice que Dios no existe y María es su madre» (Garrido, 2008: 32).

La aparente “frialidad” de Cristo.

Con motivo del primer milagro de Jesucristo se produce una situación aparentemente tensa: se trata del momento en que María le pide ayuda a su hijo con relación al problema que se había suscitado con la falta de vino durante la boda a la que había sido invitada la familia. El Mesías le contesta con unas palabras imprevistamente bruscas y carentes de tacto, como si de una explosión de mal humor se tratase «¿qué tengo que ver contigo?» y «¿no sabes que todavía no ha llegado mi hora?». Para Santayana, que podría haberlo interpretado como un repentina incomodidad procedente del lado humano de su personalidad, disculpa los hechos alegando que él vive en otra esfera, en la que no hay lugar para las relaciones sociales ni para las pequeñas molestias y donde ni nuestros padres terrenales tienen jurisdicción sobre nosotros. (Santayana, 1966 : 46). Habría tal vez una explicación más plausible, aunque tampoco justifique esa aparente pérdida de respeto a su madre, quien sólo buscaba ayudar a un amigo de la familia en apuros: Cristo, como se observa a lo largo de los diversos evangelios, era reacio a realizar milagros para complacer a escépticos sobre su condición de Mesías (Santayana, 1966 : 89), pero sobre todo rehusaba los milagros que pudieran interpretarse como *gestos exhibicionistas de carácter gratuito*; su oposición a los mismos no sólo respondía a la conciencia de su propia dignidad, sino a la duda de que ese tipo de milagro pudiera incluso llegar a realizarse: como él nunca ocultó, su poder era un poder vicario, recibido del Padre y éste sólo parecía respaldar los milagros estrictamente necesarios para propagar la fe. Jesucristo, ante la tesitura de tener que realizar un milagro de dudosa eficacia por situarse en un ambiente de fiesta, con el propósito de proveer de una sustancia de efectos narcóticos que se está agotando, debió intuir, primero, el peligro de fracaso y, después, la posibilidad de que se frivolizase su gesto; de ahí tal vez su reparo y mal humor. Al final el milagro se hizo y es uno de los más recordados (tal vez por ser el primero, aunque no fuera de los más necesarios) pero

queda el recuerdo para siempre de que el Cristo de la bondad y la ternura, tenía un lado impaciente , demasiado humano.

En Lucas , cuando el niño Jesús se perdió en el templo , se produjo también una respuesta agría e irrazonable. La imagen que transmiten los evangelios es de un Jesús, si no frío, al menos no propenso a exteriorizaciones emocionales , ni a ofrecerlos ni a recibirlos, incluso con las personas más afines como su discípulo preferido y María Magdalena (Santayana, 1966 : 47)

Desapego afectivo de Cristo.

Jesucristo convierte la llamada del Reino de los Cielos en algo de valor incomparable , urgente , predominante , hasta el punto de afirmar que «Si alguno no odia a su padre y madre y mujer e hijos y hermanos y aún su propia vida , no puede tener parte en aquél» . Aquí Santayana se muestra menos conformista de lo habitual : admitiendo que esta dureza es conspicua en el sentimiento de Cristo para con su familia, su raza, su religión ancestral, su generación y la humanidad en general , lo atribuye a un carácter indiferente a todos los intereses mundanos, que produce regularmente amargas invectivas y terribles profecías. Nuestro filósofo, no entiende por qué Jesucristo exige una fe tan innatural , tan revolucionaria , y un celo que pronto degenera en fanatismo , cosas que él sabía podían crear la división y la guerra en cada sociedad y en cada alma, sin necesidad alguna . Dicho esto, Santayana se vuelve pragmático y aduce que la justicia, la razón y la verdad pueden no tener en Dios los mismo fundamentos que en nosotros y lo justifica en base a su concepción teística monárquica de la divinidad, presidida por un absolutismo incontestable que tiene sus propias razones y por una escala de valores ajena a la nuestra. (Santayana, 1966 : 105)

Otra muestra de este desapego, incluso con su grupo de fieles, viene dada en Mateo XX, 20-22, donde se refleja que dos discípulos predilectos pero tímidos , Jacobo y Juan, solicitan a través de María poder sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en el cielo y la respuesta, orgullosa, es un cortante «no sabéis lo que pedís» , tono rebajado después bajo el argumento de que eso no depende de él sino del Padre que tiene reservados los puestos desde toda la eternidad (Santayana, 1966 : 106)

La parábola del hijo pródigo.

Esta parábola ha sido cuestionada habitualmente por representar valores difícilmente entendibles desde la óptica de la justicia. Que se muestre más alegría por un pecador arrepentido que por cien fieles que cumplen sin rechistar con sus obligaciones terrenales y divinas, parece más una invitación al pecado que a la vida piadosa. No lo ve así, sin embargo, Santayana, quien considera que hay que tratar el asunto como una «verdad psicológica» más que como una cuestión de justicia, pues normalmente hay más alegría en encontrar lo que se había perdido que la que habría habido con conservarlo (Santayana, 1966 : 103) .La cuestión fundamental, sin embargo, que parece escapar extrañamente a la perspicacia de nuestro filósofo, es que la psicología, como facultad propiamente humana, no es extrapolable a divinidad alguna, pues, en base a la asumida perfección moral de ésta, no necesita mecanismos de compensación de frustraciones que nunca se producirían. Podría, en todo caso, haber sido más acertado hacer una *defensa kantiana* del caso del hijo pródigo, dado que la *ley moral de Kant* exige el cumplimiento del “deber” propio, sin que haya de por medio consideración de utilidad, agravio o cálculo interesado (Kant, 1788: 681), una perspectiva, por lo demás, bastante próxima a la parábola que registra el Evangelio de Lucas. Pero, por otra parte, si admitimos que los Evangelios y Kant coinciden moralmente en lo que afecta al hermano del hijo pródigo, entonces Dios se equivoca, pues no hay moralidad racional – y la moralidad kantiana lo es – que pueda defender la supremacía del arrepentido sobre el cumplidor activo de la ley. La alegría del padre sería legítima por la recuperación de un hijo perdido, pero la celebración posterior, gasto festivo incluido, suponía agraviar al otro hijo, que nunca disfrutó de nada parecido. Así, pues, al elegir la vía psicologista, Santayana probablemente se equivocó de terreno. Por su parte, el maestro de éste en Harvard, William James, experto psicólogo conductista, pero, por encima de todo, filósofo de primer orden, tampoco parece avalar la interpretación de nuestro compatriota a tenor de la reseña que hace del caso en su obra *Pragmatismo*, pues no le parece que sea esta la actitud más adecuada y definitiva hacia la vida en su conjunto. Asume – refiriéndose a las religiones comprensivas con el pecador– «que deben existir pérdidas reales y reales perdedores y no la total conservación de lo que existe».(James, 1984: 223) pensamiento en el que Santayana coincidía en su juventud, pero que parece haber olvidado con la madurez.

Por nuestra parte encontramos que esta mentalidad *divina* que conduce a valorar lo excepcional en detrimento de lo normal, puede estar inducida por un

arquetipo jungiano basado en la tradicional rivalidad entre Dios y el Diablo, que produce episodios tan lamentables como el del santo Job, quien se ve como objeto de una apuesta de índole morbosa entre los dos, con drásticas consecuencias para él y su familia. Estaríamos, pues, ante el tipo de mentalidad competitiva, es decir, *humana más que divina*, -como corresponde a la naturaleza de los autores del Evangelio-, que disfruta venciendo al enemigo, o dicho en palabras de Santayana en su obra *La vida de la razón*, «el instinto combativo» que permite que el bien de uno resida en el mal del otro (Santayana, 2005 : 176). Bajo esta hipótesis, el hijo pródigo sería un inicial caso perdido para el bien, a causa de las maniobras del Diablo, que éste no supo, sin embargo, consolidar debido a su propia incapacidad o tal vez presionado por la reacción contraria de Dios. De ahí, tal vez, la desproporcionada alegría que ocasiona este desenlace victorioso del bien sobre el mal, sin consideración al simétrico agravio comparativo que supone para los cristianos cumplidores con sus deberes religiosos y morales.

El sufrimiento en la cruz.

Resulta inevitable pensar que el sufrimiento en la cruz de Jesús fue un sufrimiento real del hombre que estaba siendo cruelmente martirizado, pues la imagen del evento no transmite la resistencia inmutable y estoica esperable en un Dios. A esta idea coadyuva el hecho de que Cristo pronunciara según los evangelios frases que se podrían catalogar de aterradores gritos de angustia como el de *Padre* «¿ por qué me has abandonado ?» o expresivas de un sufrimiento humano real como «Tengo sed». Para Santayana, el primer grito es franco, espontáneo, sin calificaciones ni segundas intenciones. No hay nada escandaloso en ese grito porque el Hijo de Dios tiene derecho a usarlo. «Es más hombre al obrar así», concluye el filósofo (Santayana, 1966 : 138). Con respecto a la segunda frase, aduce que lo mismo puede ser tomada simbólica como literalmente. Santayana, adopta pues una postura cooperadora con la idea del Evangelio, cuando se podía esperar un cierto escepticismo por su parte, escepticismo que no obstante reaparece imprevistamente poco después cuando dice que «Dios puede habernos abandonado porque tal vez no existe; el negro vacío puede tragarse nuestra vida y nuestra oración entre burlas infinitas» (Santayana, 1966 : 139). No obstante, aparte de significar que su muerte y las circunstancias de la misma habían hecho perder la confianza de que era el Mesías, y que para cuando se

escribieron los evangelios esta confianza había sido ya restablecida, apunta a una cierta duda sobre la unión de Padre e Hijo, declarando que tal unidad no parece significar identidad *y que tiene grados*, volviendo, pues, a revitalizar la comentada idea del *poder vicario sobrenatural* que no vale para todo propósito. También duda de la teoría de *la expiación* que promoviera San Pablo y se inclina por la versión evangélica que presenta la crucifixión más como un acto de obediencia que como un acto entusiasta de naturaleza voluntaria (Santayana, 1966 : 147)

Parte cuarta : Catolicismo Vs. protestantismo.

Un Dios católico más cercano.

Asumiendo de partida que Santayana no cree en la verdad de religión alguna, es claro sin embargo que encuentra más satisfactoria la religión católica que la protestante , en relación al contenido poético , imaginativo y simbólico de cada una, que son precisamente los valores de la religión que más le satisfacen (Izuzquiza, 1989: 214) El catolicismo, además, le parece la más humana de las religiones , pues se trata de paganismo espiritualmente transformado y hecho metafísico. (Izuzquiza, 1989: 219) .Con ello , sin duda Santayana quiere significar la mayor cercanía del Dios católico, más propenso al perdón de los pecados, que el inescrutable Dios calvinista, de cuyas intenciones finales nunca el creyente puede estar seguro, obligando a una vida de auto-observación y sacrificio, sin otra ayuda que la fe personal .Esta preferencia indudable por la religión de sus ancestros tiene varias justificaciones , en unos casos relacionados con la naturaleza, en otros con el espíritu y también , como no , hay razones filosófica por medio , que intentaremos repasar a continuación.

Naturaleza y protestantismo.

Santayana critica especialmente del protestantismo su extremada confianza en el “hombre interior” algo que para el católico, como para el naturalista, es un fenómeno patológico que conduce al egotismo (Izuzquiza, 1989: 219) .La piedad implícita en la religión , la interpreta Santayana en un sentido romano, como fidelidad del hombre a las fuentes de su ser y la estabilización de su vida mediante esa fidelidad . Aproximadamente lo mismo dirá del país nativo de uno , que considera

una especie de segundo cuerpo , otro organismo protector que permite que la voluntad se defina. Patria y religión , serían, pues, para Santayana dos referencias fundamentales en la vida del individuo, que atan a la tierra nativa , que exigen lealtad, y que definen su total ser .

Espíritu y protestantismo.

Santayana valora el tono más conciliador y la tolerancia inherente al catolicismo que la seriedad y el rigor del puritanismo. Considera que las actitudes más fáciles que parecen más frívolas , son el fondo infinitamente más espirituales y profundas que las actitudes tensas; están más cerca de la comprensión y de la renuncia y por tanto más cerca de la cruz, (Garrido,2008: 26). El Evangelio es espiritual , desencantado , ascético; considera la prosperidad un peligro; los vínculos terrenales una carga , se goza en los milagros, es democrático y paradójico; ama la contemplación la pobreza y la soledad ; acoge a los pecadores con simpatía y cordial perdón , pero a los fariseos y puritanos con cáustico desdén. El protestantismo es, para Santayana, exactamente lo contrario de todo esto: valora la importancia del éxito y la prosperidad; la contemplación le parece holgazanería , la soledad egoísmo, y la pobreza una especie de afrentoso castigo; el protestantismo considera como típicamente piadosa una vida de trabajo y dentro del matrimonio, dos conceptos muy opinables tratándose de Santayana, dada su visión peculiar del trabajo y de las mujeres. Añadirá que el protestantismo es sentimental, su ritual es pobre y cargado de unción, no espera milagros , estima que el optimismo es afín a la piedad y juzga el espíritu de iniciativa y la ambición práctica una especie de vocación moral. Su benevolencia es optimista y se propone elevar a los hombres hasta un convencional bienestar; de esta manera desconoce el llamamiento interior de la caridad cristiana que, siendo reparador en lo físico, comienza por la renunciación y busca la libertad espiritual y la paz. (Santayana, 2008 : 219)

Filosofía y protestantismo.

El paso recomendable del *mito al logos* sería para Santayana el ascenso desde la letra al espíritu y el paso consistente en dejar de aceptar un mensaje en su sentido literal , que mueve a la acción , para tomarlo en su sentido simbólico: un sentido cuyo

desenlace no es acción, sino la comprensión que conduce a la resignada inacción . (IPR, 29) . Este valor simbólico de la religión se compadece más con el espíritu del catolicismo – al fin y al cabo una religión orientada en sus orígenes *al fin del mundo* (Unamuno, 1983: 79) – que con el movimiento protestante, inclinado a la adquisición de riquezas y prestigio profesional, como prueba de especial reconocimiento divino. Por otra parte la definición de *conciencia* que hizo Santayana , que retrata un espíritu humano tranquilo y observante , nada inclinado a la acción, se encuentra lógicamente más cómodo con los valores de la religión católica que con los de la protestante. Santayana considera que la herejía protestante tuvo su origen histórico en una deficiente absorción del cristianismo por parte de las tribus bárbaras que se apoderaron del Imperio Romano . Había, según él, una cierta incompatibilidad entre los rudos valores teutónicos y el mensaje de humildad y pobreza de la religión católica , que terminaría por eclosionar con el tiempo (Santayana, 2008 : 210) .Aquí asoma una vez más el prejuicio de Santayana a todo lo teutónico, más que la búsqueda de la objetividad, porque « el mensaje de humildad y pobreza de la religión católica» se había extraviado bastante tiempo antes de la emergencia de la Reforma protestante, la cual, en su origen, fue precisamente un movimiento contra la corrupción del clero , la acumulación de riquezas y el excesivo gasto ornamental del Vaticano, mientras se descuidaban valores más propios del cristianismo.

La ciencia, enemiga del protestantismo.

Según Santayana, los nuevos ideales del protestantismo , dirigidos a la espontaneidad interior y la prosperidad exterior eran más afines a los hebreos que a los primeros cristianos , cuya religión se centraba en milagros , ascetismo y retiro del mundo. Pero estando el protestantismo en total armonía con los impulsos prácticos que sanciona , gana en eficiencia todo lo que pierde en dignidad y verdad (Santayana, 2008 : 214) Sin embargo, cuando el protestantismo , acosado por la ciencia – ciencia que en cierto modo ella ayudó a crear en su versión moderna a través del puritanismo , (Merton,1938: Vol.4, pp. 360 y ss.)- , comenzó a cederle grandes zonas del espacio espiritual que antes ocupaba la religión , se habría iniciado , según Santayana, el principio del fin: el reinado de la barbarie (Santayana, 2008 : 31) Pero este problema termina por afectar a todas las religiones, no sólo a la protestante. Como reconoce el propio Santayana , la historia de la religión griega en su lado especulativo no es sino

la historia de una doble decadencia : la de empobrecerse queriendo permanecer sincera y la de devenir artificial intentando permanecer adecuada. (Santayana, 2008 : 145) Algo parecido encuentra nuestro filósofo entre el catolicismo y el movimiento reformista que le tocó vivir a Santayana y que fue motivo de interesantes reflexiones filosóficas . (Santayana, 1913 : 36-37). Nada, pues, parece escapar a la dialéctica de la historia .

Los aspectos rituales de la religión.

Por lo demás, y según patrones poéticos, la vieja versión del cristianismo le parece infinitamente superior a la nueva que representa el protestantismo. (Santayana, 2008 : 213) .Y no olvidemos que poesía y religión son las dos caras de una misma moneda para Santayana , como reconoce repetidamente en su gran obra *Interpretaciones de poesía y religión*. Es en este aspecto poético - no sólo ritual- en el que la religión católica parece imponerse a la protestante , porque responde bien al modelo de Santayana *que conecta raza y religión* : latinos y anglosajones son muy diferentes y sus respectivas religiones están adaptadas a la realidad material y cultural de cada uno. En este punto Santayana encontrará aliados previsibles como un *poético* Unamuno, para quien el catolicismo

dio héroes y el protestantismo sociedades sensatas, felices ricas, libres, en lo que respecta a las instituciones y a la economía externa, pero incapaces de ninguna acción grandiosa, porque la religión comenzaba por despedazar en el corazón del hombre aquello que le hace susceptible de las audacias y de los nobles sacrificios.

(Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* , pág. 89)

Pero habrá otros aliados menos previsibles , como Emerson , quien años antes había admitido la superioridad católica sobre el protestantismo, debido a la excesiva orientación individualista de este último:

La religión católica respeta las masas, los hombres, los siglos. Si hace una selección, es para separar a los paganos de los cristianos. El protestantismo , en cambio, con su detestable “libre examen” , da a los parroquias, a las familias y, finalmente, a los doctrinarios y a los cismáticos y a los individuos, en suma, una importancia que

desagrada soberanamente al buen poeta que sueña . A las artes y a los artistas respectivos les incumbe expresar este ideal en arquitectura y en pintura. La Iglesia católica es étnica y de todo punto superior. Está de acuerdo con la naturaleza que sirve a la raza a expensas del individuo . Para cada protestante, su banco es el templo; lo que no es otra cosa que el anuncio de una iglesia para cada individuo , una iglesia por cabeza.

(Ralph W. Emerson, Diario íntimo, pág.360)

Un individualismo que, sin embargo, y como el propio Emerson reconocería, se gestaba en el ámbito de la excepcionalidad socioeconómica del país : «la vasta población, la vasta extensión del territorio , el aislamiento de cada familia y cada hombre , todo esto es causa de que cada ciudadano profese y emita sus ideas con absoluta independencia» (Emerson, 2015: 499).

Paganismo, catolicismo y protestantismo serían, en cualquier caso, las tres grandes fases de la historia de la religión . Y según la curiosa valoración de Santayana, si la tercera de ellas es a la segunda como el bronce a la plata , la segunda es a la primera como la plata al oro, (Garrido,2008: 34). Nuestro filósofo se decanta, pues, por la primera, debido a su amor general por la cultura greco-romana , pero sin duda también en base a valoraciones poéticas de los mitos griegos (Santayana, 2008 : 104) y quizás a su rechazo instintivo de todo moralismo de tipo coactivo : no olvidemos que los dioses griegos eran, según Platón, responsables sólo de lo bueno que acontecía a los hombres (Santayana, 2008 : 157), pero no de sus desgracias, un aspecto este de la religión griega que también subyugó a Nietzsche .

Conclusiones.

A lo largo de este capítulo hemos ido viendo los cambios de criterio de Santayana con respecto a la religión , que se corresponden hasta cierto punto con importantes transformaciones del ánimo ocurridas en su vida, que van desde la fe mística de su juventud poética , pasando por su progresiva inclinación materialista , su posterior recuperación de la fe a partir de la ya comentada metanoia , y su vuelta paulatina al materialismo a medida que su vida se normalizaba , después de salir de EEUU; culminando en lo que parece una sorprendente “ calvinización ” del sentido

religioso del filósofo madrileño , a partir de su obra tardía *La idea de Cristo en los Evangelios*.

Pero dejando de lado algunas incoherencias y paradojas puntuales, las ideas religiosas de Santayana aparecen , en lo fundamental, en total congruencia con su corpus filosófico y sintonizan adecuadamente con su orientación vital. A priori podía pensarse en una primera gran contradicción : ser materialista convencido y , simultáneamente, convertirse en defensor de la religión , pero las dudas se despejan al comprobar , primero, que en su pensamiento es la naturaleza la que genera el sentido religioso y, segundo, que nuestro filósofo es un pragmatista convencido en temas religiosos : no cree en la verdad de la religión, pero sí en sus efectos sobre las personas , que contribuyen a una mejora de su moralidad.

No obstante, en los temas de moralidad y religión se produce una nueva contradicción , pues, como ya hemos visto, en sus primeras obras hará hincapié en la significación moral , como criterio de valor de la religión , para, más tarde, rechazar el efecto de la religión sobre la moralidad , bajo el argumento de que la gente se ha convertido durante siglos a la religión, pero sólo nominalmente , y por intereses espurios derivados de su miedo a la vida y a la naturaleza: de ahí que cuando el peligro pasa, la gente viva nuevamente de espaldas a la espiritualidad. Aquí aparece un cierto desengaño , no tanto con respecto a la religión como en relación a la calidad moral de las gentes, lo cual no deja de ser paradójico, una vez más, en un materialista ; pero lo es menos, si consideramos que , siendo materialista, no lo es de los que James catalogaría de "rudos" ; además es un escéptico y - como buen elitista-, un misántropo, convencido de vivir entre medianías . Y todo ello sin olvidar que también tiene espíritu de artista y que el valor moral en él es innegociable , pues casi adopta la forma de imperativo kantiano. Por todas estas contradicciones , Santayana tendría que defenderse reiteradamente de la acusación «de ser un materialista que esconde a un metafísico» (McCormick, 2008: 259;274)

Con respecto al misticismo tendrá sentimientos ambivalentes, pues de una parte le atraerá su espiritualidad sin tacha, su entrega incondicional a una causa bella y suprema ; su capacidad ,en fin, de recogimiento y reflexión. En contrapartida, rechazará su quietismo y su abandono del mundo , lo cual a un naturalista enamorado de la belleza, le parecerá , lógicamente, una pérdida irreparable. Por eso cuando Marichalar quiso enaltecerle , tildándole de *místico castellano*, no lo recibió bien ,

hasta que racionalizó el elogio, sintiendo que el adjetivo “castellano” compensaba de sobra cualquier minusvalía presente en el concepto.

Es llamativa , por otra parte, su comprensión y solidaridad con un Dios absolutista e incluso con un Jesucristo iracundo y desconsiderado , presente en *La idea de Cristo en los Evangelios* , aunque sea en el plano de lo que considera “crítica literaria” . Su defensa de la Gracia como privilegio divino, le acerca, además, al espíritu del Dios calvinista, de forma imprevista, considerando su trayectoria intelectual como *azote* del puritanismo americano. Si nos ponemos sentimentales, podremos tal vez decir que , viendo próxima su muerte, Santayana estaba haciendo las paces con Dios, pero esto es improbable si consideramos su disposiciones para el fatal desenlace, donde no parecía haber concesiones de última hora al “más allá”. Más bien parece, que Santayana ha hecho de Dios un monarca absoluto, de acuerdo a sus preferencias políticas, creando de paso, en el plano filosófico, un Jesucristo *blindado* ante las críticas, con el que intenta contrarrestar la tendencia escéptica protestante sobre su divinidad . Un Cristo , por lo demás, que parece hecho a la medida de la visión anti capitalista del mundo de Santayana; o eso al menos parece desprenderse de esta frase, citada más arriba : «(Cristo) desechaba la maquinaria vital mediante la cual marcha el mundo : la reproducción, el trabajo, la guerra, el gobierno y las artes, pero la vida del cuerpo era amada, y mantenida ».

Donde la coherencia es bastante irrefutable es en relación al tema de la comparativa entre catolicismo y protestantismo. Su catolicismo le parece indudablemente superior al protestantismo porque es una religión «más humana» , más caritativa, más tolerante; una cuestión crucial para alguien como él que detesta el sentimiento de autoridad y disciplina propios del espíritu anglosajón . Rechazará lo que llama «la vida interior» del protestante, porque Santayana la relaciona con el *idealismo filosófico*, -creador de la realidad desde el pensamiento-, al que detesta desde sus convicciones materialista . Preferirá también la vida de pobreza que promociona el catolicismo, contra la noción de éxito en la profesión que supone ser un elegido de Dios , en el protestantismo. (Y todo ello sin mayores reflexiones sobre lo que ello comporta en la salud económica de los creyentes , en el ámbito de sus respectivas naciones). Alabará, por coherencia filosófica , el simbolismo católico que conduce a la resignación y la inacción , sobre la actividad laboriosa que propicia el protestantismo y de la cual América es un ejemplo supremo . Dará, en fin, sus bendiciones como poeta, a una religión como la católica donde el ritual y la puesta en

escena son grandiosos , frente a un protestantismo, sencillo, oscuro y estéticamente pobre, hecho a la medida de gentes atormentadas, que no saben apreciar las bondades de la vida.

La paradójico del caso está en que al glorificar Santayana la religión que identifica con su raza, y deplorar de paso la que se ajusta como un guante al espíritu anglosajón , está obviando el papel fundamental de las religiones en la conformación del espíritu de una nación. Y así ocurre que lo que Santayana considera excelente como elemento religioso dirigido a la salvación, puede ser nefasto en el plano de la economía o la productividad , e incluso en la maduración del carácter de las personas y, por extensión, en la estabilidad de sus gobiernos . Y viceversa: en un personaje como él, próximo a la generación del 98, que se duele de la debilidad de España en casi todos los terrenos, y con el antecedente de un padre anticlerical , hubiera sido esperable una mejor comprensión de la incidencia negativa que ha tenido el catolicismo de cara a la modernización de España (y de los países latinos), desde la Contrarreforma , como afirmaría Emerson: «los franceses me han parecido conscientes del peligro que existe de una decadencia de las naciones latinas frente al prodigioso desarrollo de la raza anglosajona». Pero admitir la inferioridad de las raza latina hubiera supuesto darle la razón a protestantes , en general, y puritanos ,en particular , así que prefería ser injusto con la historia antes que aparecer como un *tibio* ante el enemigo visceral, con el que siempre estaba dispuesto a ajustar cuentas.

CAPÍTULO XII :APOLOGISTA DE LA CULTURA GRECOLATINA Y DETRACTOR DE LA ANGLOSAJONA.

Introducción.

La crítica especializada americana encuentra una amplia justificación de los puntos de vista filosóficos de Santayana en su origen extranjero y en su indisimulada preferencia por la cultura grecolatina, en especial la relacionada con el mundo griego. Una de las primeras muestras de su pensamiento en este ámbito vino de su obra *Interpretaciones de poesía y religión* donde ya dejaba claras sus referencias intelectuales y la orientación de su pensamiento :

En *Interpretaciones de Poesía y Religión* comencé a rescatar la parte que me era propia de la parte prestada de mi filosofía.[...] los juicios emitidos y el criterio que los inspiró eran francamente no ingleses. ¿ Qué eran? . No podemos decir que fuera españoles o católicos , aunque apuntaban en esa dirección; y en esa dirección y más allá , hacia el humanismo, no del Renacimiento , sino de la Antigüedad. En mi crítica volvía yo a normas precristianas , meramente humanas; Condenaban la poesía de la barbarie, la adoración del impulso, de la empresa, del esfuerzo y de la aventura ciega. Eran anti-románticas , anti-idealistas, y exigían una vida de razón.

(*Santayana, Tres poetas filósofos, pág. 201*)

Efectivamente, Santayana se enorgullecerá de mirar al mundo desde la razón, «como los primeros filósofos griegos , con libertad, sin preconcebidas ideas religiosas» (Santayana, 2009 : 199). Los griegos captaron la atención de Santayana desde temprana edad, en razón de esta afinidad espiritual que conectaba con dos de sus mundos favoritos : el hinduismo y el cristianismo , aunque sin las connotaciones “fantásticas” de éstos, que en su opinión eran más tratables desde el campo poético.

Santayana estaba lejos ,en cualquier caso, de ser ningún experto en la cultura griega mientras vivió en América , porque de acuerdo a sus propias confesiones «Harvard no había descubierto todavía a Platón ni Aristóteles» (Santayana, 2011 :33). No obstante, a nuestro personaje le bastaron unas cuantas clases sobre ética griega del profesor Paulsen , en Berlín, durante su viaje de ampliación de estudios , junto con algo de Bacon, Locke, Montesquieu y Taine para componer unas clases

magistrales de *filosofía de la historia*, incluyendo la religión, que , según propia confesión, «era mi punto fuerte». (Santayana, 2002 : 423) Con tal bagaje académico, claramente insuficiente, Santayana intentaría llenar el vacío existente en Harvard sobre el mundo clásico, a través del citado curso , el cual tendría como novedad la revalorización del papel de la raza en la conformación moral del individuo, y que tal vez por eso, sería muy bien recibido por minorías culturales oprimidas , en especial los judíos. Su osadía tuvo una recompensa imprevista porque dos alumnos de este curso – Kallen y Locke, el primero judío, el segundo negro- , inspirándose en las tesis materialistas de Santayana , conformarían años después un movimiento en defensa del *pluralismo cultural* dentro de la democracia americana, que obtendría amplia repercusión intelectual y política, por representar un temprano ataque contra *el crisol americano*, como veremos en el capítulo oportuno de esta tesis.

Este comienzo esperanzador sobre el mundo griego, le animaría unos años después a completar su formación helenística , en un ambiente más propicio , como sería el Trinity College de Cambridge , en Inglaterra, donde pasaría un año sabático. Resultado de todo ello , sería una ampliación de la visión de realidad por parte de los filósofos griegos antiguos, que condujo a la realización de una de sus obras decisivas : *La vida de la razón*.

Para Santayana la cultura americana, era fundamentalmente cultura inglesa, entreverada con religión calvinista y ciertas notas de trascendentalidad de origen alemán, adaptada por los nativos al gusto de la tierra. Por eso la mayoría de las veces no se molesta en criticar directamente el modelo cultural americano, sino que prefiere referirse a sus antecedentes anglosajones y alemanes. Una primera cuestión que nos llama la atención en Santayana, es su radical oposición a la cultura anglosajona y alemana , teniendo en cuenta que, en los últimos siglos, estas razas nórdicas han bebido en sus queridas fuentes griegas con parecida, o superior, fruición a las razas latinas. Es notoria , por ejemplo, la predilección de las instituciones culturales inglesas por enseñar a sus élites el idioma y la cultura griega, como barniz general orientado al liderazgo social , según reflejaría oportunamente Ortega y Gasset: «educaron a los jefes que necesitaban , eligiendo a los mejores muchachos de cada generación y les pusieron a aprender griego y a practicar deporte como los griegos» (Ortega y Gasset, 1989: 23). También es conocida la fuerte atracción que sintió el movimiento romántico en Alemania hacia el mundo griego, que sería después asumido por sus herederos intelectuales, los idealistas . Naturalmente, para Santayana

todo esto no era ningún secreto : simplemente pensaría, con su habitual arrogancia, que , la mayoría de ellos no habían aprendido nada de las auténticas enseñanzas de los griegos, mientras que el resto las habrían adulterado deliberadamente en interés de la cultura propia . Conclusiones esperables , por otra parte, viniendo de alguien como Santayana, quien , de acuerdo a su amigo Bertrand Russell , consideraba las filosofías alemana e inglesa «esfuerzos vacilantes de razas inmaduras». Una afirmación como ésta sólo puede venir de alguien que , en el peor de los casos, se deja llevar por el rencor, los prejuicios o la mala fe y, en la mejor de las hipótesis, porque vive realmente inmerso en la antigüedad , ensimismado en *las verdades eternas*, sólo transmisibles por la raza. De hecho en *Soliloquios en Inglaterra* refleja un ensayo titulado *Aversión al platonismo* que intenta establecer diferencias de espíritu en base al medioambiente , como cuando dice que los influidos por mares nórdicos sufren los efectos de la niebla en su cerebro, lo que no les permite conocerse a sí mismos « the weather has got into our bones, there is a fog in the brain ; the limits of our own being become uncertain to us » (Santayana, 1922 : 19) , lo cual , en una interpretación más literal del inglés, se puede también catalogar como una crítica al estado brumoso del ser nórdico que conduce de modo natural al *idealismo filosófico*.

Con esta justificación materialista -más bien extravagante- del comportamiento nórdico, sería hasta cierto punto lógico pensar que tanto ingleses como alemanes se les representaran a Santayana como *parvenus* , o simples arribistas, individuos que intentan penetrar una cultura antigua y superior como la de los griegos, imbuidos por la fiebre de optimismo surgido a partir de sus capacidades , recientemente adquiridas , en el ámbito de la guerra, la tecnología o la economía; aptitudes que, por otra parte, en ningún caso les legitimarían , según él , para esta compleja labor, pues les faltaría lo fundamental :« la capacidad única de los pueblos mediterráneos para llegar a la contemplación » (Santayana, 2009 : anexos), queriendo sin duda significar con ello que los nórdicos, estando más orientados a la acción que a la vida reflexiva , difícilmente podrían atrapar la esencia del pensamiento griego , (una aparente simplificación, que no lo será tanto, cuando critique el papel de la institución universitaria americana, orientada principalmente a la formación de profesionales aptos para los negocios). Si esto es consecuencia de haber llegado tarde a la historia , en un momento en que más que reflexión se necesitaba acción, tampoco será un problema para románticos como Schiller, confiado en las capacidades de los alemanes, para ponerse a la cabeza de las principales naciones, incluso en filosofía:

«El cauto pueblo de marcha lenta , a los veloces ha de alcanzar», (Safranski, 2009: 159) , como se demostraría con la aparición del movimiento idealista con Hegel, Schelling, etc. que sorprendió al mundo culto.

La segunda cuestión importante a dilucidar, deducida de la anterior, sería hasta qué punto la distinta orientación de las culturas clásicas y modernas, respecto al mundo real, están en el origen de las filias y fobias de Santayana, teniendo en cuenta que su filosofía de vida es esencialmente aristotélica, mientras que los anglosajones y alemanes luchan por la preponderancia de sus ideas en un mundo presidido por la técnica y el afán de prosperar , conceptos ambos “detestables” para nuestro personaje, desde su óptica filosófica.

La tercera y última cuestión, estaría relacionada con la declarada aversión de Santayana hacia todo lo nórdico , en razón , quizás, de pulsiones inconscientes derivadas de una infancia insatisfactoria , como se verá con mayor extensión en el capítulo referido a la posible influencia psicológica en la filosofía de Santayana.

La contraposición , de una parte, entre la concepción grecolatina de la cultura y la anglosajona y alemana, de la otra, (que , para simplificar, denominadores en adelante cultura norteamericana) pasaría por revisar los criterios y opiniones de Santayana sobre aspecto claves que inciden en toda cultura , como son filosofía , literatura, política, valores y religión , a lo cuál dedicaremos el resto del capítulo.

Filosofía idealista.

A la filosofía idealista , preponderante en el mundo académico en el que Santayana se mueve, le dedicará duras críticas, especialmente a partir del aldabonazo que supuso su conferencia en la Universidad de Berkeley sobre La tradición gentil en la filosofía americana. Como consecuencia de esta célebre conferencia, aprenderemos que Calvinismo filosófico y Trascendentalismo, conformarían el Idealismo americano, o si se prefiere, la *tradición gentil americana* en versión académica. Para Santayana el calvinismo filosófico es una variante “dura” del calvinismo teológico, porque supone conservar en el ámbito académico el tono moral integrista que el calvinismo teológico había paulatinamente rebajado en relación con la sociedad. No sería así, de acuerdo a Santayana, en el ámbito filosófico , donde seguiría vigente el sentimiento de intolerancia ante las ideas ajenas. El trascendentalismo , de origen

alemán, será responsable por su parte del *ensoñamiento idealista* que conduce al solipsismo, donde toda la realidad podría ser simplemente su propio ego trascendental y sus propios sueños románticos prolongados indefinidamente: «lo que vemos es lo que creamos. No vemos más que esto. Todas nuestras percepciones, todos nuestros deseos, son creaciones. Hay un destino de la percepción», escribirá Emerson en relación con el idealismo (Emerson, 2015: 509). Así pues, el idealismo en versión americana, sería para Santayana doblemente culpable: por una parte no permite, o dificulta, la exhibición de ideas contrarias, bajo pena de “ostracismo”, empobreciendo con ello el debate intelectual en el ámbito académico. De otro lado, anclado como está en el mundo de las fantasías o ensoñaciones, desprecia la materia, y con ello el conocimiento de la realidad del mundo se convierte en quimérico. Sin mencionar otra de las consecuencias molestas del idealismo, derivada de la lógica trascendental, el método de descubrimiento por la mente, que iba a convertirse también en el método de evolución en la naturaleza y en la historia que condujo al «mito trascendental», alusión inequívoca a la filosofía de la historia de Hegel, que con tanto encono rechazara Santayana a lo largo de su vida.

De los tres inconvenientes apuntados, el primero, fue de lejos el peor sobrellevado por nuestro personaje, en la medida que le produjo sentimientos de marginación y ser considerado “un raro espécimen” en los ambientes académicos. El segundo inconveniente, es de naturaleza filosófica, y, en la controversia subsiguiente, Santayana entiende que lleva las de ganar, inspirado como está por la racionalidad de sus argumentos: «Los griegos y Spinoza, combinaron las dos percepciones que para mí eran esenciales, el naturalismo, en cuanto al origen y la historia de la humanidad y la fidelidad a la inspiración de la razón, mediante la cual la mente humana concibe la verdad y la eternidad y participa idealmente de ellas». (Santayana, 2002: 290) Curiosamente, el idealismo que Santayana combate, aparece aquí imprevistamente, si bien en un contexto diferente, como aliado de la razón, recreando una vez más el espíritu “festivo” que él concibiera. En cuanto al tercero de los puntos, el *sistema evolutivo hegeliano*, las objeciones de Santayana debieran venir presumiblemente más por el procedimiento empleado, que por los aspectos prácticos del proceso en sí, puesto que los valores morales parecen quedar tan a salvo en el idealismo como en el materialismo:

Y cuando los idealistas alemanes trasladaron los problemas de la religión a la metafísica pura, los sistemas que concibieron siguieron siendo evolutivos. De este modo apareció un nuevo esquema donde lo natural y lo moral se unificaban. Se esperaba que la vida y la experiencia, el pecado y la redención, podrían manifestar aquella divinidad desaparecida del mar y del cielo y que ya resultaba sacrílego seguir identificándola con la vitalidad animal del universo.

(Santayana, Interpretaciones de Poesía y Religión, pág.165)

Pero si bien en el planteamiento idealista la moralidad se deriva de la razón y ésta a su vez de la experiencia, mientras que en el materialismo de Santayana la moralidad está determinada por la sustancia y su evolución biológica, las objeciones de éste no vienen tanto por la distinta filiación de los valores, como por el propio procedimiento trascendental en sí, que nuestro filósofo descalificará por lo que interpreta un uso fuera de contexto que conduce al engaño :

El método trascendental, llevado a este extremo, produjo el mito trascendental. Debemos por tanto distinguir muy claramente entre gramática trascendental del intelecto, que es significativa y potencialmente correcta y los diversos sistemas trascendentales del universo, que son ficciones imaginativas

(Santayana, La tradición gentil en la filosofía americana, pág.107).

Llevado, pues, Santayana de su rechazo intelectual al idealismo y resentido por todo lo que éste representa en el ámbito académico americano, se expresará con dureza, como resumen de su libro *El egotismo en la filosofía alemana*, con un párrafo, lapidario en sus términos, que encierra toda su beligerancia contra el “enemigo” filosófico:

La total filosofía trascendental, es finalmente falsa, y no es nada, salvo una perspectiva privada. La voluntad ni es absoluta en lo individual ni en la humanidad. La naturaleza no es producto de la mente, sino que, al contrario, hay un mundo externo, anterior a cualquier idea de éste. Hay una naturaleza estable dentro de nosotros, la cual puede confundir nuestros ánimos y pasiones, pero no anularlos. No hay un imperativo categórico, sino sólo la operación de instintos e intereses más o menos sujetos a disciplina y ajuste mutuo. Nuestra total vida, es un compromiso, una incipiente pérdida de armonía entre las pasiones del alma y las fuerzas de la naturaleza, fuerzas

que de la misma manera protegen las almas de otras criaturas , dotándolas con poderes de expresión y autoafirmación comparable a los nuestros y con objetivos menos dulces y valiosos a su propios ojos; por lo tanto, la rápida y honesta mente solo puede practicar cortesía en el universo, ejercitando su voluntad sin vehemencia o forzada seguridad, juzgando con serenidad y en todo descartando el mundo absoluto como el más falso y el más odioso de los mundos.

(Santayana, *El egotismo en la filosofía alemana* , posic.2007-11)

No menos dura será su crítica al referido idealismo – pero ahora sin nombrarlo- , en el contexto de la crisis surgida por la aparición del movimiento nazi en Alemania , ya que parece culparlo de los desastres originados que condujeron finalmente a la Segunda Guerra Mundial. En su autobiografía *Personas y Lugares* (año 1944-45) escribirá :

Los elementos de locura de esta crisis han estado actuando en el estado durante siglos ya desde la Reforma, por no decir desde la época de los sofistas griegos y de Sócrates. Porque la causa virulenta de esta larga fiebre es el subjetivismo, el egotismo, la presunción mental. Y no es porque la cultura de la conciencia o los refinamientos lógicos de la dialéctica no sean buenos para la propia mente y para el autoconocimiento moral. Pero las mismas artes lógicas resultan fatales cuando se utilizan para construir , por medio de la fábula moral, un cuadro antropomórfico del universo anunciado como verdad científica e impuesto a la humanidad mediante la propaganda, las amenazas y la persecución. Este es el método oficial e intolerante de nuestro 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, *Personas y Lugares*, pág. 576)

El *Subjetivismo kantiano*, más un *egotismo* entendido como derivación del *Yoísmo* fichteano , y, finalmente, la *presunción mental* de aquello que no tiene que ver con lo racional, sino con las ensoñaciones, formarán esta *Trinidad maléfica* culpable del idealismo germánico y que aparecerá en casi todas las críticas de Santayana , por considerarlos factores fundamentales de este movimiento filosófico que , trasladado oportunamente a Norteamérica, amargarán a nuestro filósofo su existencia bostoniana.

Poesía y literatura.

En todo lenguaje y literatura se produce un rápido desarrollo hacia su edad de oro, pero ningún progreso moral existe entre cada lenguaje o literatura y el siguiente.

(Santayana: Ejercicios de autobiografía intelectual , pag.180)

Ya sabemos que la filosofía de Hegel no era , en general, tanto de la devoción de Santayana, pero el concepto hegeliano de desarrollo moral en paralelo al desarrollo histórico era para nuestro personaje «su aversión favorita de juventud», el matiz que desearía borrar de la *Fenomenología del Espíritu* por cuanto representaba « un insulto al honor y a la belleza desvanecidos» , en clara alusión a la poesía de los clásicos , es especial a los Himnos de Homero, que le parecían a nuestro hombre la cumbre del género poético , que nadie había logrado superar en más de dos mil años de historia. Su argumento antihegeliano residía en que la razón operaba dentro de todo movimiento encaminado a un fin o perfeccionamiento elegidos, «pero no moraba, sin embargo, entre estos movimientos», frase algo confusa pero que podemos interpretar , en sintonía con lo anterior, como que estos movimientos –los literarios, por ejemplo- pueden gozar de racionalidad interna, o , si se prefiere, pueden progresar como tal movimiento mientras están vivos, pero no crearán tendencia, ni servirán de precedente, para los movimientos que les sigan, porque lo que progresará es “la técnica” del arte, no su espíritu, es decir su perfección. Naturalmente, el problema proviene de que Santayana hace una valoración platónica de la belleza, incluida la belleza literaria, que no parece coincidir con el modelo histórico de Hegel, para quien lo racional es un concepto más amplio que el puramente estético o moral, (hasta el punto de que lo racional a veces presenta una fea cara, una cara nada estética , que le hará decir aquello de «todo lo real es racional» , a modo de argumento exculpatorio de los aspectos menos asumibles de la existencia). Además, para Hegel la razón no progresa linealmente, sino que sufre avances y retrocesos, aunque la resultante final , vista desde la perspectiva de la historia, tiende a un claro fin de perfeccionamiento. En Santayana, por el contrario, sufriendo , como parece, una especie de fijación sentimental anclada en el mundo antiguo , la belleza, y la racionalidad, van en sentido inverso a la teoría de Hegel, es decir, tienden a decrecer con el paso del tiempo ; y eso será así, bajo su especial punto de vista, porque la

humanidad ya no entiende el mundo tan bien como lo entendieron los griegos, según la siguiente frase, ya comentada : «Ellos (los griegos) dominaron el mundo como nosotros jamás podremos hacerlo, y vivieron –como nosotros, demasiado distraídos, jamás podremos vivir- en presencia de lo racional y de lo importante».

Esto que, a primera vista, parece una salida trasnochada y caprichosa de Santayana, no lo es tanto si consideramos el lado espiritual de su filosofía , según el cual, *el progreso material es enemigo de la belleza , por su orientación utilitaria, desincentivadora del espíritu* . Eso le hará valorar a Homero sobre Dante, a Dante sobre Shelley o Keats y a éstos sobre los “poetas bárbaros” como Whitman o Browning. El mundo del arte irá, pues, definitivamente a peor con el paso del tiempo, según la visión “pesimista” de nuestro personaje. Homero será para él , indudablemente , el primero de los poetas, el mejor y el más poético. Su mérito reside en «la suprema capacidad de idealización y en presentar la visión más clara de la vida perfecta». (Santayana, 2008 : 283-84) En el extremo opuesto de la escala, aparecerán los “bárbaros” , un movimiento que considerará normal consecuencia de una época donde rige «la crisis moral y la desintegración imaginativa». En el medio de la cadena estaría un Dante, que siendo inferior a Homero, le parecía muy superior a todo lo demás conocido, llevado por una visión dogmática que resultará especialmente llamativa para Manuel Garrido :

Su arrogancia llegó al extremo de tildar de barbarie, en contraste con la aristocracia conceptual de Dante, a toda la poesía anglosajona : una barbarie que Santayana veía incoarse ya en Shakespeare y más tarde culminar , cosa que sonaría a blasfemia en los refinados medios intelectuales de Boston, en las figuras en aquel tiempo y lugar idolatradas de Walt Whitman y Robert Browning .

(Garrido, *Introducción a Interpretaciones de Poesía y Religión*, pág. 18)

Una cierta confirmación de esta teoría declinante de la belleza y la razón, se producirá cuando Santayana se haga eco de la opinión de Bernard Show, (Santayana, 1993 : 95) quien pensaba que América iba cien años detrás de su tiempo en todos los aspectos de la mente – en la religión, en la literatura, en las emociones morales- porque siendo , de acuerdo al autor británico, el espíritu “hereditario” el que prevalecía en tales cuestiones, tal herencia se hallaba detenida , o quizás flotando a la deriva , preocupados como estaban sus gentes, de acuerdo a Santayana, por

nuevas cuestiones, más prácticas y utilitarias, como « la inventiva , la laboriosidad y la organización social» ; características de la moderna vida americana poco apreciadas por nuestro personaje , junto con otras aún más rechazables para él, como serían el consumo compulsivo y la irreflexión . Aquí, pues, Santayana parece dar crédito a una “ruptura generacional “ en la que por lo demás cree firmemente como factor cíclico desestabilizador de la historia y que normalmente le sirve para explicar los procesos decadentes. Esta visión del cambio generacional está más próxima a la visión “decadente” de Abenjaldún que a la de Tocqueville , quien parece observar una cierta *tabla rasa* intergeneracional : «cada generación que nace en su seno es como un pueblo nuevo que se ofrece al legislador » (Tocqueville, 1980: 88) La ruptura generacional había conducido, en el caso americano, a una nueva sociedad menos sensible a la moralidad , que era lógica consecuencia del rumbo de progreso en el que llevaba un tiempo embarcado el pujante país, confirmando así la teoría del filósofo de que prosperidad y amoralidad , son las dos caras de una misma moneda.

Santayana fue, durante el tiempo que ejerció como crítico literario, absolutamente coherente con este ideario antihegeliano : su crítica será “crítica filosófica” porque se preocupará más del contenido que de los problemas puramente técnicos y literarios. Además de filosófica, su interpretación se plantea siempre en el terreno ético moral. Su crítica , de acuerdo a Jacques Durón, es básicamente «una oposición contra el punto de vista romántico, porque el valor de un cuadro de un libro o de un ideal, será siempre un valor moral , y el mérito moral no debe averiguarse por la imaginación, sino por la razón». (Alonso, 1966: 160)

Religión y valores

La filosofía alemana se muestra despectiva con la fe realista respecto a la percepción o al dogma, y con el naturalismo en moral; pero la naturaleza se venga irónicamente y los idealistas son a menudo los más inocentes realistas respecto a la sociedad, y domésticos, por no decir animales, en sentimientos.

(Santayana, Personas y lugares , pág. 476)

Para Santayana el conocimiento del mundo material ilumina el espíritu respecto del origen de sus propias turbaciones y los medios de conseguir la felicidad y la propia liberación. Otras de las ventajas de su filosofía materialista era hacerle autosuficiente en el camino hacia la plenitud espiritual, ya que « esa felicidad o liberación,

únicamente me concernían». (Santayana, 2011 :33) Y aunque esta forma de consolación clásica , no era muy distinta de la que el trascendentalismo ejercitaba, Santayana cree ver en éste un acercamiento espurio a la naturaleza , que termina en autoengaño :

Comprenderse a sí mismo es la forma clásica de consolación ; eludirse es la forma romántica. Ante la música o el paisaje la experiencia humana se elude a sí mismo , y de este modo el romanticismo resulta el vínculo entre el sentimiento trascendental y el naturalista.

(Santayana, La tradición gentil en la filosofía americana, pág. 115)

Por lo demás, la clara noción de autoconocimiento en Santayana, en el sentido de los griegos, es su marca distintiva moral. Santayana se describe a sí mismo como un moralista que ha planteado toda su completa obra escrita desde la perspectiva de un sistema de valores personal que , como en todo ser animal, tiene un origen natural. «Ese es todo mi mensaje», dice, «que la religión y la moralidad son expresiones de la naturaleza humana , que la naturaleza humana es un crecimiento biológico y finalmente que el espíritu, fascinado y torturado, se ve envuelto en el proceso y pide ser salvado». (Santayana, 2005 : 112) Aparte de las diferencias en el origen de religión y moralidad , según estas dos concepciones filosóficas opuestas, que en un caso es griego y en el otro romántico; que en uno es material y , en el otro, espiritual, lo que más llama la atención de este párrafo, es ese “tímido” espíritu de Santayana, que es, al mismo tiempo, observador fascinado y víctima en el proceso de la existencia ; un espíritu bastante limitado - «el espíritu tiene en la mayoría de nosotros una pobre perspectiva, escribirá en sus Diálogos en el limbo» (Santayana, 1996: 116)- comparado con la poderosa fuerza que emerge de, por ejemplo, el Yo de Fichte, que se siente capaz de cambiar el mundo .Muestra *a priori* el contraste entre un intelectual escéptico sobre las posibilidades plásticas del universo y el que, por la otra parte, cree firmemente en que la voluntad todo lo puede. Es al mismo tiempo la creencia en un determinismo de raíz materialista que supera cualquier intento bienintencionado de superar el irracionalismo de la existencia , creencia que conduce al inmovilismo y que , por lo tanto, encuentra alivio en supersticiones religiosas, que , en el caso de Santayana, no es tanto alivio en lo que tienen de religión en sí, como en su contenido pragmático-simbólico. Nada que ver , pues, con ese Absoluto que en

el idealismo nace dentro de uno y que debe superar paulatinamente la etapa animal para descubrir su propia naturaleza divina al final del proceso evolutivo. Pero ¿ por qué tanta ira y resentimiento contra lo que Santayana llama “el mito trascendental” , tratándose de una opción filosófica más ? Sus argumentos con lo que denomina “religión natural” de inspiración idealista dan alguna pista, aunque insuficiente:

La religión natural (es decir , la conversión de los hechos y leyes de la Naturaleza o de la experiencia en objeto de adoración) no es en modo alguno una forma de religión primitiva o última [...] es más bien la más incapaz de existir sin el añadido de un escenario histórico y emocional, que es independiente de su propia esencia e inconsistente con su principio.

(Santayana, Interpretaciones de Poesía y Religión, pág.154)

Viendo, pues, la religión natural como algo coyuntural en la historia , vislumbra un futuro donde se le dé a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César , restableciendo un orden más sano en la religión, libre de ficciones míticas : «Así también el cuerpo y el alma de religiones posteriores podían quedar divididos cuando devuelvan a la tierra lo que contienen de historia positiva y a los cielos del idealismo indomable del hombre lo que contienen de aspiración y esperanza. » (Santayana, 2008 : 168)

Por supuesto no debemos olvidar la vertiente estética de Santayana, que a continuación retrata con precisión José Luis Abellán, y que sin duda es fuente de preferencia, aunque raramente suele serlo de encono contra el adversario religioso:

El catolicismo, a través del barroco y de su culto a la imagería religiosa , es una fórmula de exaltación simbólica que consagra sus aspiraciones imaginativas. Por eso, rechaza el protestantismo y la tradición protestante que quiere ser ante todo una visión interiorista de la política y de la moral , alejada de los elementos simbólicos e imaginativos que alimentan al hombre mediterráneo y latino; frente a la teología del hombre interior se afirma, pues, el valor dramático y teatral de la simbología católica.

(“Santayana “ de José L. Abellán, pág.33)

Mayor motivo de encono podría encontrarse en su afirmación sobre la falta de ética del romanticismo - «Aprendí de Georg von Gizycki que no es moral ser romántico» , nos dirá- , especialmente viniendo de un materialista que fundamenta su

filosofía en la moral, si bien dicha frase aparece como de pasada en su autobiografía, durante el relato de su estancia en Alemania (Santayana, 2002 : 291), -que incluyó un seminario con el filósofo alemán en Berlín- por lo que tampoco podemos asignarle demasiada importancia.

Así que, aparte de los argumentos lógicos, estéticos y morales , y del siempre presente “prurito antinórdico”, de origen psicológico, parece lícito barajar una última hipótesis, la “hegeliana”, aún a riesgo de que el filósofo madrileño se remueva impaciente en su tumba: la de considerar que Santayana, como representante de una raza o estirpe que ha cumplido su etapa histórica relevante, consumiendo sus energías en el proceso, se inclina por un mundo que promete calma , tranquilidad y reflexión – el sueño reparador de los fatigados . Una raza agotada que rechazará de plano cualquier visión contraria de la existencia que proponga un horizonte de lucha y descubrimiento , presidida por el entusiasmo o la pasión, para el cual nuestro hombre , ni su generación, ni su raza, tienen ya las fuerzas requeridas . Este última hipótesis, parece tomar cuerpo cuando observamos la admiración de un ateo como él por la figura de un Cristo desconectado de la vida real en pos de una misión espiritual :

Nuestro Profeta no miraba al mundo con los ojos de un mortal; estaba profundamente desengañado de todas las glorias que la vida humana pueda ofrecer .Sus máximas no eran las de un combatiente , ni las de un vociferante moralista, ni las del fundador de un próspero estado. Abandonando sus redes en la playa y su arado en medio del surco, serían alimentados y alojados por extraños; y cuando éstos les fueran rehusados, podían sentarse junto al camino y elevar en voz alta sus plegarias a Dios.

(Santayana, Diálogos en el limbo, pág. 117)

CAPÍTULO XIII: FILÓSOFO DE LAS ESENCIAS EN EL PAÍS DEL PRAGMATISMO.

Introducción : ¿ Por qué las esencias ?

Es normal que después de escuchar (desde su ser más íntimo) estas quejas , Santayana se hiciera un soñador y se procurara una vida ideal en el campo de la imaginación . De ahí a instalarse en el Reino de la esencia, sólo se requerían unos cuantos años más de educación filosófica y la permanencia del sentimiento de extrañeza que siempre le acompañaría.

(Ben-Ami Sharfstein , Los filósofos y sus vidas, pág. 313 y ss.)

Santayana se quejaba frecuentemente de la excesiva orientación utilitaria de la universidad norteamericana , en general, y en especial de la de Harvard , la cual habiendo sido en sus orígenes una institución al servicio de la religión , con el especial mandato de formar futuros clérigos, y, por tanto, con un currículo constituido por lenguas y culturas clásicas, teología y filosofía, pasó a convertirse gradualmente en una especie de factoría de técnicos y gestores en serie, destinados a atender las crecientes exigencias de la industria y los negocios norteamericanos. «La educación significaba preparación para la vida profesional. El fin era el servicio en el mundo de los negocios » (Santayana, 2002 : 426), escribiría con disgusto años después. En su malestar coincidía con un ilustre visitante extranjero como Tocqueville, quien dotado también de una amplia formación humanística , echó de menos en las universidades americanas , un currículo más próximo a los griegos y latinos y menos a la formación práctica de sus élites. Pero, mal que les pese a ambos, parece una tendencia histórica imparable, a tenor de la queja que expresa un *postmoderno* como Jean-François Lyotard , cien años después:

La transmisión de los saberes ya no aparece como destinada a formar una élite capaz de guiar a la nación en su emancipación; proporciona al sistema “los jugadores” capaces de asegurar convenientemente su papel en los puestos pragmáticos de los que las instituciones tienen necesidad .

(Lyotard, La condición postmoderna , pág. 90.)

Detrás de este cambio de orientación de las enseñanzas superiores, estaba no sólo la problemática de un país que crecía aceleradamente y que aspiraba en el corto

plazo al rango de primera potencia mundial , sino también el especial sentido práctico del carácter americano , que a menudo se impacientaba ante las sutilezas de la metafísica , por encontrarlas alejadas de las realidades de la vida : «El presidente Elliot (presidente de Harvard) , que era anti humanista , me dijo que debía enseñar hechos y no ideas». (Santayana, 2002 : 422) escribiría Santayana en su biografía, recordando lo que era el sentimiento general de la época en el ámbito académico.

Pero Santayana no estaba por la labor, y con el tiempo se iría de Harvard por esta y otras razones relacionadas con su deseo de independencia, para así poder expresar gustos e intereses especiales y, como no, plasmar su deseo inconsciente de elevarse por encima de la corriente mayoritaria . Y, por supuesto, siguió *enredado* en la metafísica , aunque detestara la metafísica contemporánea , porque , al contrario que los filósofos presocráticos (sus grandes admirados) dejaban de lado , según él, la naturaleza y se obsesionaban con sus paraísos artificiales.

«Yo vivía entre sectas y me exigían que fuera constructivo o creativo, o lo que es lo mismo, que debía especializarme en algo, en la psicología fisiológica o en la filosofía griega».(Santayana, 2002 : 423) Para Santayana «vivir entre sectas» era convivir con diferentes escuelas y sistemas, dentro de un claustro «que era un anónimo concurso de insectos coralinos, cada uno segregando una célula y dejando que ese fósil legado ensanchara la tierra».(Santayana, 2002 : 428) Lo normal es que , siendo William James su mayor influencia en Harvard, hubiera elegido la *psicología fisiológica* como especialización, siguiendo a su maestro, pero en Santayana no sólo había sentimientos ambivalentes con respecto a James , como para tratar de emularle sin más, sino que le impulsaba un sentimiento de distinción que era ,en parte, el motor de su lucha larvada contra el sistema. James no podía disimular su contrariedad porque Santayana , llevado por este ánimo de *originalidad*, no estuviera haciendo lo adecuado para ganarse el favor del establisment , porque veía en este discípulo extranjero verdaderas condiciones para llegar lejos en filosofía, con tal de que no fuera demasiado contra corriente, lo que podía conducirle al ostracismo. A pesar de todo , James procuraba ser comprensivo antes sus espasmódicas “provocaciones” al sistema y no regateaba gestos empáticos hacia su discolo pupilo : «El filósofo » - escribiría James respecto de Santayana, emulando a Royce- «tiene como el rinoceronte un destino propio y lo mejor es dejarle que siga su camino» (Garrido,2008: 19)

Y, en efecto, Santayana perseguiría su propio destino , por caminos que normalmente iban en dirección contraria a lo esperado en un profesor de Harvard. Con su constante apuesta por la religión católica contra la protestante; su apología de la cultura grecolatina respecto de la anglosajona y alemana; la profesión de ateísmo y materialismo , frente al puritanismo y el idealismo imperante, y, en fin, su rechazo frontal a la industria y el mundo de los negocios , estaba dibujando un mapa de intereses filosóficos que lo convertían de facto en un disidente intelectual, algo de lo que era consciente, pero no parecía preocuparle demasiado : «mi comportamiento en Harvard no era el esperado; yo no les gustaba, pero me tragaban», escribiría de forma displicente en sus memorias (Santayana, 2002 : 425)

Pero faltaba “la guinda” de su alegato disidente/opositor , que para muchos representaba un perfecto anacronismo en la sociedad vertiginosa del siglo XX, y aquélla vendría dada por su *Teoría materialista de las esencias* , un tema que , paradójicamente, fue inspirado a Santayana en el curso de una conferencia de James sobre Herbert Spencer en 1904 , (McCormick, 2008: 57). A pesar de las críticas – especialmente de Royce- a Santayana no le faltarán ilustres respaldos , como el de Bertrand Russell, para quien la teoría de las esencias fue *la contribución más importante de Santayana a la historia de la filosofía*. Algo a lo que también apunta su biógrafo , al escribir que la esencia en Santayana «es tan central a su filosofía como la relatividad a Einstein o la indeterminación a Heisenberg» (McCormick, 2008: 203)

Sea lo que fuere, la aportación de Santayana a la filosofía no podía , en principio, estar más alejada de los objetivos y del *modus operandi* de los tres personajes académicos del momento en EE.UU, todos ellos asociados al pragmatismo , es decir, el ya citado William James, el polifacético Charles Peirce y el filósofo y experto en educación John Dewey . Estos tres personajes tenían en común su interés por el método científico en su aproximación a los temas filosóficos, siendo, no obstante, conscientes de sus limitaciones. James, por ejemplo, hacía exitosos experimentos con animales en su laboratorio , destinados a probar *que lo que imprime la teoría es la acción* , con lo cual estaba intentando corroborar las tesis sobre el conocimiento de Bergson (uno de sus inspiradores) , junto con las intuiciones metafísicas de Emerson: «Vosotros pensáis llegar a tal o cual conocimiento con ayuda de los libros y de las palabras: Pero no, toda acción , todo conocimiento es orgánico. Necesitáis sumergiros en el universo y compartir su vida; bucear hasta el fondo para volver a flote..» (Emerson, 2015: 405) Siguiendo esta

misma senda Dewey fundaría su famosa escuela universitaria de Chicago , dirigida a jóvenes, donde el trabajo manual era factor indispensable previo a cualquier lección teórica . Los griegos habían evolucionado de lo práctico a lo universal y se habían olvidado , en el camino , del lado práctico de la vida :

La insaciable curiosidad del griego le impulsaba siempre a preguntar ¿ por qué? En esta búsqueda de las causas añadió la teoría a la práctica , debatió conceptos universales y aspiró a leyes generales.[...]. La enorme influencia de Platón y Aristóteles no era idónea para conducir a la aplicación práctica de la ciencia natural. Jenófanes de Colofón dijo “ lo que se llaman artes mecánicas implican un estigma social y con razón son objeto de deshonra en nuestras ciudades”.

(*Michael Grant, Historia de las Civilizaciones; Grecia y Roma, Vol.3, pag.198;200*)

Dewey pensaba , al contrario que Jenófanes (y Santayana), que «atribuir una posición especial a la mente y a sus ideas era un reflejo del sesgo clasista de los filósofos griegos quienes, como gente ociosa, tendían a resaltar la reflexión y la especulación sobre el hacer y la actividad» (Menand, 2002: 367) siendo su condena “el anacronismo”, es decir, la pérdida de relevancia en la sociedad moderna , un problema que la ciencia había conseguido soslayar con una mentalidad más abierta y un mayor rigor empírico.

En cuanto a Peirce , escribió sobre lógica, semiótica, matemática, astronomía, meteorología, física, psicología y filosofía ; tenía , pues, un *background* científico y humanista impresionante que le sirvió para poner las bases, junto a James, del Pragmatismo, al tiempo que definía las líneas maestras del conocimiento, como una problemática de índole más social, que individual.

La teoría de las Esencias en Santayana, aunque contenía alguna referencia a la ciencia y a los métodos científicos, era definitivamente otra cosa : era el deseo de sistematizar la relación del individuo con la sustancia y las formas materiales, desde un punto de vista sensitivo, destinado a crear un conocimiento complementario y/o alternativo al conocimiento que proporciona el mundo de las ideas. No se trata, pues, de ideas, sino de *esencias*, y las esencias , al contrario que las ideas no destacan por su carácter asociativo, lo que compensan, sin embargo, con un superior carácter *sintético y emocional* . Dibujan, pues, un mundo de *impresiones* que puede enriquecer la vida de la gente y en especial de un artista (lo que en , parte, era

Santayana) , y aunque pueden ayudar a definir los objetos, difícilmente puede ilusionar a un científico como si se tratase de un productivo *organom* de conocimiento. Aunque sí a un filósofo, porque si hacemos caso a Charles Peirce «la filosofía es una compleja y dudosamente separable mezcla de lo subjetivo y lo objetivo , de tal modo que no sólo debiera compararse con las ciencias exactas, sino también con el arte » (Sharfstein, 1996: 26). En este sentido se expresa Santayana en el siguiente párrafo , donde intenta explicar en qué se diferencian las ideas de las esencias y cómo se complementan ambas de cara a ofrecer un conocimiento más adaptado a la dinámica de la naturaleza:

El conocimiento que nosotros tenemos del mundo es un sistema de ideas; pero no es nuestra vida psicológica, la cual es sólo sentimiento diversificado. [...] Vivimos en la imaginación, la cual consideramos , a menudo virtualmente con suficiente justificación, como conocimiento. Pero éste es un todo teórico, poético, flotante y vagamente sensual ; y (también) es ciencia , [...] que purifica y consolida en el interior de un conocimiento exactamente literal del “esqueleto” de la naturaleza dinámica.

(Cory, Santayana :The lathers years, posic. 4708)

El largo recorrido de la esencia.

La teoría de las esencias de Santayana tiene que ver con la forma en que el hombre se relaciona con la naturaleza a través de sus órganos sensoriales y mentales . También es importante en cuanto a su relación con la actividad del espíritu y la manera en que se elabora el discurso mental , oral o escrito. Esta teoría está dotada de cierta complejidad y ambigüedad , que unida a la poca sistematicidad exhibida por el filósofo madrileño en su desarrollo, y a su estilo más bien poético, ha contribuido a que incluso hoy en día se creen dudas conceptuales que se manifiestan en la forma *precavida* en que los autores modernos tratan el tema, con un exceso de reproducción literal de sus frases y una mínima interpretación de sus contenidos .

En cualquier caso, la esencia no es un tema exclusivo de Santayana , pues , como es bien conocido , tiene un largo recorrido histórico en la filosofía, si bien con distintas interpretaciones o enfoques. Para empezar, habría que diferenciar entre las diversas tipologías de esencias, pues es variada la casuística , dependiendo de épocas

y autores. Según Zubiri, quien dedicó una importante obra a este tema – *Sobre la esencia* –, las ideas clásicas en torno a la esencia son tres: 1) la esencia como “sentido” de la cosa; 2) la esencia como “concepto” de la cosa y 3) la esencia como “correlato real de la definición”. (Zubiri, 2008, b: 23) En el primer caso, se encuadra, por ejemplo la esencia en Husserl, para quien ésta representa una “una unidad eidética de sentido” (Zubiri, 2008, b: 27) es decir, el sentido profundo de la cosa desprovisto de todo elemento accesorio; en el segundo apartado, podríamos por ejemplo incluir *la razón hegeliana*, pero no la humana, que representaría sólo una parte del concepto de la realidad, sino *la razón divina*, que al tener carácter “absoluto” es capaz de comprender el concepto en su total integridad; la tercera idea de esencia correspondería por derecho propio a Aristóteles, para quien la esencia es la *forma de la cosa*, entendida como *hecho diferencial* de la naturaleza, que lo distingue de cualquier otro (Zubiri, 2008, b: 75) En este último grupo podríamos situar por tanto, la esencia de Santayana, que atiende también a *la forma* que adquiere la sustancia material en su recorrido como “flujo”, en el momento de hipostasiarse.

Pero la esencia tiene otra dimensión importante, sujeta a controversia, como es la *dimensión temporal*: la esencia, de acuerdo a la notación escolástica, sería “ante rem” cuando es anterior a la existencia de la cosa. Por su parte la esencia “in re” sería la esencia que se manifiesta desde el momento de existencia de la cosa y, finalmente, la esencia “post rem” la que nace con posterioridad a la existencia de la cosa. En el tema que nos ocupa, es decir en el sistema de Santayana, estaríamos ante esencias *ante rem*, según propia admisión, (ver más adelante) es decir las esencias existentes con anterioridad a las cosas, lo cual es congruente con el sistema platónico de las Ideas o las Formas (Popper, 2010: 228) pero no deja de ser un dato pintoresco cuando se trata de un sistema concebido por un materialista, puesto que existe la convención de que este concepto proviene del *racionalismo*, el cual imagina las cosas *habiendo sido pensadas por Dios, antes de ser creadas por Él* (Zubiri, 2008, b: 63) Pero también es cierto a) que el mismo Santayana se resiste a definir su sistema como *totalmente* platónico, dejando dudas al respecto y b) que él mismo describirá, en algún momento, el sistema hegeliano como “naturalista”, (a pesar de que la *Idea* es un concepto *ante rem*), algo que rechazaban de plano algunos filósofos como Popper, para quien lo único naturalista en Hegel sería el tipo de relato mítico elegido para ilustrar la presencia de la mano de Dios en la Historia.

Otra dimensión a tener en cuenta es “la objetividad “, pues para algunos las esencias son *objetivas* o reflejo real de las cosas, mientras que para otros se trata de esencias *subjetivas*, pues responden a la idea de que su intuición por parte de los individuos es diferencial debido a la diversidad de psiques existentes . Para Kant , creador del revolucionario concepto de la *cosa-en-sí*, la esencia de las cosas sólo podrían ser objetivas desde *la intelección de Dios*, mientras que para el hombre son *necesariamente subjetivas*. Para Santayana, también existe un sistema dual, pero, dada su condición atea, transmutará Dios por Naturaleza , y dará a entender que la esencia es *objetiva* en sí misma como elemento “eterno” , inalterable, espejo de la materia con la que nace , a la que se adhiere desde el comienzo de los tiempos , siendo , no obstante, *subjetiva en lo relativo a su intuición humana*. Para Hegel, en fin, como contradictor de Kant, la objetividad se puede lograr , pero será consecuencia *de un proceso* : la esencia nace objetiva, de acuerdo a su mito/teología, en un contexto supraterráneo, pasando después a ser subjetiva como consecuencia de *la enajenación del ser -¿expulsión de Adán del paraíso ?-*. Lo que sigue es el devenir perfectivo del *espíritu* a lo largo de la historia humana , hasta alcanzar el nivel de lo Absoluto, en donde la esencia se reconocerá a sí misma en su objetividad.

Los sistemas afines al modelo de las esencias de Santayana.

La opinión más generalizada , en cualquier caso, es la de que la teoría de las esencias de Santayana se inspiró en James pero se fundamentó en la teoría de las ideas de Platón, lo cual sirve a más de uno de coartada para intentar devaluar su posible aporte de originalidad , algo de lo que parece resentirse nuestro filósofo, cuando, escribiendo sobre la imagen que proyectaba su obra en los ambientes académicos de la época, dice : «para unos era un ateo poético, para otros un enfermo del materialismo , mientras que otros queriendo explicar por qué no estaba entre los grandes filósofos contemporáneos, decían que era poco original , y que mi obra estaba sacada de Platón y Leibniz» (Santayana, 2002 : 571).

El mundo de las Ideas de Platón.

En *La República*, Platón esboza el mundo de las ideas dentro de una crítica a Homero y en general a la creación artística (Platón , 2011: pos.7547). Allí explica que

las cosas creadas por el hombre tienen todas ellas tres niveles : a) la cosa previamente creada por el demiurgo «que se da en la naturaleza» y que se considera la esencia de tal cosa , es decir «la idea» (primera realidad); b) el modelo perfecto al cual intentará el hombre aproximarse en el curso de su existencia mediante el uso de conocimientos y esfuerzo (segunda realidad) y c) La realidad plasmada por el artista-pintor en su obra - la representación gráfica de la cosa- que considera la inferior de todas, (Platón, 2011: pos.7601-06) y que , dicho sea incidentalmente, es la que más parece aproximarse a la esencia en Santayana.

¿ Y qué quiere significar Santayana con una definición del *reino de la esencia* tan similar a la que ideó Platón, sobre todo en el carácter *ante rem de* ambas ? Pues , como de costumbre, no lo aclara totalmente , pero podemos imaginar que nuestro filósofo desea confirmar el nulo poder creativo de los humanos, en especial de los científicos . En efecto, porque recuperando el concepto de *reminiscencia* en Platón , éste viene a decirnos que el hombre no crea *ex nihilo* , sino que lo más que puede hacer es *recordar y seleccionar* entre las ideas forjadas previamente a la construcción del mundo, cuyo amplio muestrario se encuentra, no obstante, desplegado en la naturaleza . Y es que en un sistema en el que la forma expresa el bien de la cosa, tenía que sorprender que formas irregulares y nada excelsas ,a priori, produjeran valores superiores; así que se hacía necesario reconocer un influjo divino que explicara la creatividad humana: «Dios y las Ideas [...] ejercían un control magnético y milagroso sobre la informe materia induciendo en ella, aquí y allá, un interno afán por imitar sus formas». (Santayana, 2006-b: 21) . Aunque los resultados no serán siempre aceptables, no por fallo de la Idea , ni por deficiencias del influjo, que será siempre iguales, sino por la posible negligencia del receptor humano, quien no siempre estará a la altura de la situación :

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; un hecho que explicaría también las múltiples variantes y las múltiples imperfecciones que la cosas podrían mostrar como respuesta a la misma inmutable virtud de su modelo divino ,

(Santayana, *Platonismo y vida espiritual*, pág. 26)

Como resumen de lo anterior, podemos decir que el hombre sólo podrá – al modo de un nuevo Prometeo – robar el fuego a Zeus, pero no inventarlo. Aristóteles objetará, sin embargo, en su *Metafísica*, la teoría platónica al decir que no hay Ideas de todo lo que el hombre en la realidad produce, lo cual no impide que tales cosas se produzcan (Aristóteles, : pos.591-602) argumento razonable que Santayana tratará de aclarar, con su frase de que toda creación humana tiene un modelo en el *reino de la esencia* que le da soporte, si bien hablamos de cosas distintas, pues lo que aquí parece nuevo no son sino ideas sobre ideas anteriores, pero siempre de los propios hombres. Por otra parte, con la referencia de Santayana a *las cosas que todavía no existen* pero figuran desde siempre en el Reino de la esencia, reafirma su concepción *ante rem* de la esencia. Por lo demás, siempre habrá Ideas que descubrir, porque el mundo no está terminado. Pero además de no estar terminado, estará *duplicado*: La diferente naturaleza de Ideas y cosas, conducen a la *duplicación del mundo*: existen dos mundos, el *mundo visible*, el de las cosas sensibles, y el *mundo inteligible*, equivalente éste al ámbito de las Ideas en Platón y el Reino de las esencias, en Santayana.

El Reino de la esencia contiene, por su parecido con el platónico, unas connotaciones teológicas indudables, aunque sorprendentes en un materialista, de las que sin embargo Santayana renegará: «No soy discípulo de Platón por lo que toca a toda esa fase de su pensamiento en que parece suplir la falta de una cosmología trocando los términos morales e ideales en fuerzas sobrenaturales». (Santayana, 2006: 147). En efecto, porque de acuerdo al pensamiento de Santayana, la divinidad platónica se ha construido en base a valores hipostasiados:

El término “valor”, por ejemplo, es subjetivo, amorfo, en cierto sentido evasivo. Se puede tomar como un término neutral que representa meramente la cualidad común de lo que Platón llamó el bien y lo bello, antes de que fueran hipostasiados; pero es que hipostasiar no sólo tales valores, sino todas las características naturales y los conceptos lógicos, fue la verdadera alma del platonismo, de modo que cuando el bien y lo bello han sido hipostasiados y convertidos en Dios, o en lo Uno, en las Ideas, en el Demiurgo, o en el Alma del Mundo, ya no son valores, sino seres independientes que existen mucho antes de que la necesidad o la admiración de los mortales pudieran atribuirles algún valor.

(Santayana, *Platonismo o vida espiritual*, pag.16)

Pues bien, aunque Santayana se desmarque de las connotaciones religiosas del modelo cosmogónico creado por el filósofo griego, no parece que ponga el énfasis suficiente para hacernos entender que sus esencias *ante rem* no tienen nada en común con las *fuerzas sobrenaturales* que él parece criticar en Platón, aunque volveremos sobre el tema más adelante.

Por otra parte, el reconocimiento de que los datos de la experiencia son esencias, es platónico, admitirá Santayana. Las esencias, además, tienen la textura y el estatuto ontológico de las ideas platónicas - tienen ser pero no existencia – pero sin embargo no pueden reclamar ninguna de las prerrogativas cosmológicas, metafísica o morales atribuidas a las ideas platónicas. Las esencias, pues, se diferencian principalmente de las ideas platónicas, porque no tienen el carácter *divino* que a estas se les atribuyó. (Santayana, 2011-b: 102) Pero tienen, no obstante, otras muchas notas en común: *Las ideas son infinitas en número, únicas, inmutables, eternas y trascendentes*. (Esto último se refiere a que las ideas nos influyen, las podemos recordar, pero no están en nosotros). Todo ello se corresponde con el concepto de *esencia natural* en Santayana, es decir, esencia previa a su intuición. Las cosas, por su parte, son *indefinidas en número, múltiples, mutables y temporales*, lo que también podríamos expresar en el sistema de Santayana, mencionando el carácter mutable o dinámico de *la sustancia*.

Como resumen y síntesis de lo tratado sobre Platón y Santayana, podemos decir que es obvio que existen diferencias entre ambos modelos, pero son más las afinidades que las diferencias y, entre éstas últimas, la más notable es la que hace referencia a la *intuición psicológica* de la esencia, lo que permite que cada esencia representa algo distinto para cada observador, junto a la intuición reflexivo-trascendental que posibilita obtener la *esencia pura*. Por lo demás, si Aristóteles llegó a cuestionar la real utilidad del modelo de las ideas de Platón, «tanto para los seres sensibles eternos como para los que nacen y perecen». (Aristóteles: pos.573) con mayor motivo habría sido escéptico ante el modelo de las esencias de Santayana, pues sin duda le habría parecido algo meramente descriptivo y recreativo: una especie de paraíso artificial para deleite de artistas.

Los mundos de Leibniz.

En Leibniz, dirá Santayana, aparece infinito y puro el *reino de la esencia*, un concepto clave de *la teoría de las esencias* de éste, que figura reiteradamente

mencionado en su obra , con nuevos matices en cada oportunidad , lo que tal vez insinúa –sin descartamos el *suspense* al que el filósofo madrileño parece tan aficionado- un problema de indeterminación que deberá ir desapareciendo a medida que progresan sus argumentos. Santayana , sin embargo, no tardará en alertarnos sobre el peligro de confundir la mente del Dios de Leibniz con su *reino de la esencia* , a pesar de sus numerosos puntos de coincidencia conceptual. Y es que, una vez más, Santayana parece jugar a la confusión , porque , en efecto, si hay un concepto próximo al del *reino de la esencia* es precisamente la concepción de Leibniz (y también de Spinoza) de mundos pensados por Dios en todos sus detalles, antes de materializarlos, porque teóricamente allí se encuentra todas las esencias del mundo , con la secuencia de aparición o emergencia prevista por la divinidad.

Pero es que salta pronto a la vista que el Dios de Leibniz no es del agrado de Santayana , porque es la divinidad esperable en un matemático, capaz de crear el cálculo infinitesimal y , sobre todo, porque su Dios *es un Dios alemán* (y ya conocemos la difícil relación de Santayana con el cientifismo y con todo lo germánico) . Su teoría de *otros mundos posibles*, incluida en la *Teodicea* de Leibniz, se nos representa, por ejemplo, al conocimiento de hoy, como una derivación lógica del *cálculo de probabilidades*, pues considerando la inmensidad del universo Leibniz deduce que puede haber otros seres racionales, no necesariamente humanos :

Hoy día, cualesquiera que sean los límites que se supongan o no se supongan al universo, es preciso reconocer que hay un número infinito de globos, que son tan grandes o mejores que el nuestro, y los cuales tienen tanto derecho como el nuestro, para estar habitados por seres racionales , aunque no se siga de aquí que hayan de ser hombres.

(Leibniz, *Teodicea y Monadología*, pos. 4291)

Por otro lado, la *idea de este mundo como el mejor de los posibles*, parece ciertamente proceder del campo de las matemáticas . En efecto, porque la teoría última de Leibniz , aunque expresada en palabras y no en signos algebraicos, es lo más parecido a un sistema de optimización típico de la *programación lineal* , creado a la sazón por una mente omnisciente , capaz de proyectar al infinito –con sus pros y contras- los resultados *a priori* de cada mundo pensado ; de modelizarlos después “matemáticamente” , para , al final , someter el sistema resultante a *restricciones de mínimos* , que permitirán obtener la mejor opción entre todos los mundos pensados.

Si recurrimos ,no obstante, a la terminología *postmoderna* de Lyotard, para explicar la idea de Leibniz, nos quedaría algo así : el plan de Dios obedece a un principio *de optimización de actuaciones*, donde *los outputs* son los rendimientos esperados de cada mundo, en términos de bienestar material y espiritual, *los inputs* los costes asociados en términos de dolor y mal necesario, y el mejor mundo posible sería el que obtuviera mejor *formatividad*, es decir mejor relación *Inputs/Outputs*. (Lyotard, 2014: 83-84)

Y así como en matemáticas , cuando no hay máximo ni mínimo, nada distinto, todo se hace de una manera igual [...] o no se hace nada absolutamente, lo mismo puede decirse respecto de la perfecta sabiduría que no es menos precisa que las matemáticas , que si no hubiera producido lo mejor (optimum) entre todos los mundos posibles , Dios no hubiera producido ninguno.

(Leibniz, *Teodicea y Monadología* , pos. 465)

Leibniz confirma su idea de la preconcepción del mundo por el Creador, de esta manera: «Estas buenas y malas acciones que se verifican hoy , existían ya ante Dios cuando tomó la resolución de ordenar las cosas. Las que tienen lugar en este mundo actual , estaban ya representadas en la idea de ese mismo mundo cuando era todavía sólo posible , a la vez que sus efectos y resultados » (Leibniz, 1710: pos.5025). Vemos, pues, a Leibniz representando a Dios en una especie de ensayo general del mundo, antes de crearlo definitivamente . En este sentido de poder proyectar el mundo al infinito, previamente a su creación, el Dios de Leibniz se asemeja bastante al de Spinoza, para quien ese mundo había sido pensado en todos sus detalles , estableciendo de paso un determinismo insalvable, donde hasta lo supuestamente “contingente” está previsto de antemano. Pero el Dios de Leibniz se diferencia del de Spinoza, en el sentido de que el holandés era un humanista , no un científico, y no extraía por tanto las consecuencias teóricas accesibles al alemán derivadas de su preparación. Ambos coincidían no obstante en *la imperfección del mundo* : no existe , en efecto, un carácter absoluto de bondad en el Dios de Leibniz , no porque sea insensible, o porque su poder sea limitado, sino porque cualquier otro mundo distinto al elegido por él, arrojaría peores resultados en un cómputo global :

Si llegara a fallar el menor mal que sucede en el mundo, ya no sería este mundo que, tomándolo todo en cuenta el Creador, que lo ha escogido, ha encontrado que era el mejor [...] Por otra parte, sabemos que un mal causa un bien que no habría tenido lugar sin este mal. Hasta sucede con frecuencia que dos males constituyen un bien.

(Leibniz, *Teodicea y monadología*, Pos. 4009)

Ese parece, pues, el significado del “mejor de los mundos posibles”, una respuesta a la pregunta clásica de la Teodicea sobre la existencia del mal : un mundo que *maximiza* los objetivos del crecimiento potencial de la humanidad en términos de valores y *minimiza* simultáneamente su sufrimiento, aunque no elimina totalmente la maldad, porque el Dios de Leibniz se nos representa como una divinidad enamorada del *voluntarismo germano* quien, como después ocurrirá en Hegel, no piensa que sea bueno para el hombre ser creado perfecto y feliz , *porque la presencia del mal puede dar lugar a un bien superior* :

Plutarco pretende que valdría más quitar el poder a Dios, que dejarle que permita los males ; y no quiere admitir que el mal puede servir para un mayor bien. Puesto que , como ya hemos hecho ver, Dios no deja de ser omnipotente, aun cuando sólo puede hacer lo mejor, en lo cual va embebido el permiso del mal ; y hemos demostrado más de una vez , que el inconveniente que pueda encontrarse en una parte, puede servir para la perfección del todo .

(Leibniz, *Teodicea y monadología* , posic. 12027)

Sin duda no habrán sido sólo los razonamientos de Leibniz sobre el mal los que han inducido a Santayana a rechazar la divinidad leibniziana , aunque no hay que descartarlo, porque aquél sobrellevaba mal todo castigo de origen divino. Por de pronto se limita a cuestionar , con concierta ironía, cómo puede este Dios estar seguro de que sea el suyo el mejor de los mundos posibles, sin previamente demostrar que *es él el mejor de los dioses posibles* , y que no hay , por tanto, ningún otro en el universo que le supere. Por eso lo denomina un Dios “contingente” con indudable retranca, en un tratamiento displicente que , por otra lado, sería esperable en él, con relación a cualquier divinidad de procedencia “nórdica” . Aunque sí habrá una parte que Santayana le concederá sin discusión : su propia concepción del *segmento de la verdad* , dentro del Reino de la esencia, le vino, en efecto, de separar las esencias derivadas del *mundo real* , de aquellas que son meramente probables , de acuerdo a la

filosofía de Leibniz , *quien concebía cualquier posibilidad de emergencia futura de realidad* , siempre que las nuevas realidades respetasen el principio de razón suficiente (Zubiri, 2008, b: 166) Porque para Leibniz, *el principio de que la esencia contiene la existencia, permite que todo aquello que sea posible pueda ser real.* (Leibniz, 1710: pos.14050) . Ideas de las que sin duda se benefició Santayana , y antes que él Hegel, quien hizo célebre su frase «todo lo que es real es racional; todo lo que es racional es real». Santayana , no obstante, alteró tales ideas *haciendo separación de esencia y existencia* , lo cual sería objeto de enfado en Royce, por tratarse de un concepto de amplia aceptación religiosa (la unión cuerpo-alma), que el filósofo madrileño estaba vulnerando en pro de una lógica filosófica epicúrea. Por lo demás, la idea de Leibniz de la emergencia posible de realidades futuras “racionales”, servirá a Santayana para crear su concepto de *esencias meramente pensadas, pero no intuitas* , que formará un importante subgrupo de su *Reino de la esencia*, aunque inferior en importancia *al segmento de la verdad*, que abarcaba todo el mundo existente.

Santayana intentará –como después hará con el platonismo- , rentabilizar el modelo teológico de Leibniz llevándolo al terreno de su naturalismo , haciendo , por ejemplo, que la emergencia de *los mundos posibles* de éste no dependan de la previsión divina , sino de la *propia fluidez de la sustancia* y de sus producciones contingentes . También hará sus esencias “eternas “ como las de Leibniz, pero si bien éste las considera así –como toda la Iglesia- por su origen divino,(Leibniz, 1710: pos.8725) Santayana le dará una justificación material, derivada del pensamiento spinoziano. También rechaza que el nuestro sea el mejor mundo posible *porque lo haya elegido Dios*, ya que para él «el mundo mejor y único posible en que una criatura puede vivir , es el mundo que la ha producido» , dejando clara su idea sobre el origen natural del hombre y la idoneidad del mundo al que venimos. Hecho esto, Santayana parece darle el visto bueno a la construcción filosófica del alemán, pero sólo en el plano teórico, pues no dejará de tacharla de «una magna obra de artificialidad, increíble incluso para su autor». (Santayana,1985:153-54) demostrando una vez más que no desaba asumir deudas intelectuales con nadie.

Otros sistemas comparables : Husserl, Whitehead y R.Guénon.

Como antes comentábamos, Santayana, sin olvidar que su principal deuda es «con los griegos», y en especial con Platón, atribuirá, según Ignacio Izuzquiza, algunos rasgos de su reino de las esencias a ciertas notas de la fenomenología de Whitehead, y al pensamiento místico de R.Guénon. (Izuzquiza, 1989: 173) Aunque de esto se derivaría una aparente deuda intelectual con tales personajes, en la práctica no es así, pues tal y como aparece su referencia a estos pensadores en una de sus últimas obras capitales, *Los reinos del ser*, lo más que admitirá Santayana es que todos ellos se *mueven en el ámbito general de la esencia*, aunque con diferentes nombres en ocasiones, pero sin que se libren de sus críticas por lo que él entiende un enfoque poco ortodoxo del tema y/o errores de conceptualización.

El modelo de Husserl

Con respecto a Husserl ya hemos indicado que no le admite la paternidad de la idea sobre *la purificación de la esencia*, ya que él utiliza otra sistemática que, en lugar de dejar el mundo en suspensión, *suspende la fe animal*, que es un concepto propio, pero no del todo, puesto que resulta tributario de Bergson, como se comenta en el apartado sobre el materialismo de Santayana. Esta es su descripción de ambos métodos:

...los objetos (en Husserl) , a fin de entrar en el reino de esta fenomenología , deben ser completamente purificados . Esta purificación consiste en reducir el objeto a su carácter intrínseco y evidente, pasando por alto toda cuestión acerca de su existencia o no existencia, o de su lugar en la naturaleza; o , en mis palabras, consiste en suspender la fe animal , y vivir , por el contrario, contemplativamente, en la intuición plena de alguna esencia .

(Santayana, *Los reinos del ser*, pág. 161)

Tanto Husserl como Santayana parecen intrigados por el desafío que supone *la cosa en sí* kantiana, pero mientras que en el primero es evidente que su enfoque va dirigido a superar los límites epistémicos impuestos por Kant, en Santayana el objetivo siempre aparece envuelto en un cierto misterio: en este caso, en un halo casi religioso de contemplación mística, como más adelante veremos.

El sistema de Whitehead.

En el caso de *Whitehead*, Santayana identificará las esencias propias con el reino de los *objetos eternos* del primero. Pero estos objetos que el autor denomina *eternos*, y que distingue de los hechos de la naturaleza, son en realidad *los conceptos de las cosas, junto con sus relaciones*, todo lo cual evidencia que no se trata de nada material, y que la eternidad asignada proviene de ser objetos situados fuera del tiempo y del espacio. Precisamente por tratarse de entes que *tienen ser pero no existencia*, figuran en un mundo ontológico próximo al de la esencia de Santayana, y atrajeron la atención de éste a raíz de la publicación del libro de Whitehead *The Concep of Nature*. (Santayana, 2006: 157) Aunque los conceptos de ambos filósofos difieren en su complejidad “esencial” y *las relaciones entre conceptos* de Whitehead se conexionan más con *las ideas* que con *las esencias*, (ya hemos comentado que las esencias no son *cooperativas*), lo cierto es que desde que se interesó por estos temas, el prestigioso matemático pasó a engrosar «las filas del irracionalismo», al menos en la opinión de Popper (Popper, 2010: 398). Santayana dirá, sin embargo, sentirse aliviado de no estar «soñando solo» con respecto a las esencias, aunque en el fondo detesta una forma de hacer filosofía que margina lo real, por lo que sugerirá que Whitehead se inspira en Berkeley, si bien se reprimirá de decir lo mismo que dijo de su colega Bertrand Russell: «El renovado intento de crear conocimiento sin mediación de la realidad sólo conduce a *calambre intelectual*» (Santayana, 1922 : 216). Aquí, como en el Dios de Leibniz, podemos decir que el modelo de Whitehead es propio de su profesión, acostumbrado como está a manejar conceptos puros que son esencias o, si se quiere, realidades en potencia y no en acto. Porque Whitehead, en efecto, es un prestigioso matemático y filósofo inglés, colaborador de Bertrand Russell, profesor de filosofía en Harvard con posterioridad a Santayana (año 1924) y admirador de éste, al que cita en su principal obra, *Proceso y realidad*, en términos elogiosos que nos llaman la atención por cuanto destaca en él «su admirable claridad de pensamiento, que comparte con los hombres de genio de los siglos XVII y XVIII» (Whitehead, 1978: 142) Pero no todo serán elogios, pues en esta obra Whitehead escribirá también que «las ideas simples derivadas de la sensación en Locke» equivalen prácticamente a *la intuición de esencias* en Santayana, argumento que éste rechazó de plano, como era esperable en un personaje siempre celoso de su independencia, lo que le hará decir al profesor inglés que con ello rechazó también uno de los soportes de su doctrina (Whitehead, 1978: 143) Por lo demás, la concepción filosófica de Whitehead expresada en su *filosofía del organismo*, que

intenta ser una síntesis de materialismo e idealismo, es comparada en *Proceso y Realidad* con el sistema derivado de *Escepticismo y fe animal*, de Santayana, llegando a la conclusión *de que no son compatibles*.

El modelo metafísico de R. Guédon.

Sobre René Guédon (Santayana, 2006: 163-167), Santayana escribirá que «si un físico matemático puede reivindicar la eternidad de las esencias(Whitehead) , y un psicólogo su pureza (Husserl) , un discípulo de la escuela oriental puede muy bien reivindicar su infinitud ». Porque Santayana cree que Guédon con su idea de *infinitud*, ayudará a disipar cualquier sospecha residual sobre que las esencias podrían ser dependientes de la intuición humana por lo que toca a su ser , o en lo que se refiere a ser corporizadas en la naturaleza, dos suposiciones rechazables para el filósofo madrileño en función del principio de que la esencias existen , estén , o no, en la naturaleza o sean , o no, intuitas.

En las obras de René Guédon el estudio de la esencia en su propia esfera absoluta recibe el nombre de *metafísica*. Para el orientalista francés , la metafísica *excluye la hipótesis*; de lo que se desprende, según su teoría, que las verdades metafísicas no pueden ser, en lo más mínimo, dudosas en sí mismas; por lo que cuando aparece la controversia en el contexto de un diálogo, esto sólo puede suceder « en virtud de algún defecto en la exposición o en la comprensión». Pero la posibilidad de estas verdades proviene, según Guédon, de la facultad humana de *la intuición*, una intuición que ya adelantamos tiene poco que ver , por ejemplo, con el modelo epistemológico de Kant , sino , por el contrario, con esa otra intuición que el filósofo alemán no legitimaba desde el campo de la razón y que adjudicaba a la metafísica. Efectivamente, porque el orientalista francés nos aclarará inmediatamente que « hablamos aquí de *la intuición intelectual*, que es por fuerza infalible, pues no es realmente distinta de su objeto . Tal es el fundamento esencial de la certidumbre metafísica ; en tanto que el razonamiento es falible a consecuencia de su carácter discursivo y mediato» .

Pero Santayana duda *a priori* de que esté oyendo algo nuevo en estas aseveraciones, salvo que su metafísica oriental esconda alguna «prerrogativa física» que suponga un atajo en la vía del conocimiento :

Este uso del término metafísica sería inobjetable, si pudiéramos adherirnos a él con perseverancia, y por acuerdo general: pero la metafísica ha sido siempre, y es en nuestros días, un intento de establecer verdades acerca de la naturaleza y de la existencia de una manera distinta a la que consiste en la observación, la medición y el experimento; tampoco estoy seguro de que los hindúes, y después de ellos el intérprete francés, no atribuyan a su metafísica ninguna prerrogativa física, o a su intuición algún privilegio femenino o bergsoniano de ser un milagroso sustituto del intelecto y un atajo para el conocimiento de los hechos.

(Santayana, *Los reinos del ser*, pág.164)

Santayana no tendrá reparo en conceder al metafísico francés el argumento de la importancia de las esencias puras, pero con restricciones, pues aunque –de acuerdo al modelo platónico- todas las cosas existentes dependen del reino no existente de la *pura esencia*, «no podrían ser lo que son, ni intrínsecamente, ni en sus relaciones internas con cualquier otra naturaleza, a menos de que realizara y ejemplificaran alguna parte de esa primordial estructura del ser de manera que toda elucidación de las esencias puras explore una parte de esas esencias». Con esta alusión a la necesidad de que existan, tarde o temprano, objetos en los que se ejemplifique la esencia, Santayana, irá orientando su crítica en la dirección esperada: la metafísica encerrada en sus fronteras, sin contacto con la naturaleza, se vuelve *impura y abusiva*, tal y como se refleja en la siguiente frase:

... en la medida en que el estudio de las esencias es a priori, imaginativo y metafísico, no existe probabilidad o presunción de que esas esencias se encontrarán realizadas en algo existente [...] la metafísica pura debe pedir ayuda de los sentidos antes de que pueda aspirar a describir la existencia; se torna impura y abusiva, y tal es la metafísica a que todos estamos acostumbrados, cuando pretende describir a la naturaleza sin su consentimiento.

(Santayana, *Los reinos del ser*, págs. 164-165)

Cuando a continuación se cuestiona si «¿podemos dudar de que los metafísicos hindúes lo hacen así, por lo menos tan atrevidamente como los metafísicos de Occidente?» Santayana está reafirmando, una vez más, su propia condición de filósofo de perfil presocrático, es decir, que nuestro personaje encarna en su ideario una mixtura de metafísica y ciencia en el contexto del siglo XX, algo no tan

trasnochado si pensamos que otros utilizan el Nirvana o la intuición como elementos centrales de sus modernas teorías filosóficas .

Pero en algún momento nos queda la duda de si Santayana se ha fijado sólo en una parte del argumento del filósofo francés , obviando otras posibilidades interesantes : por ejemplo el meollo de la cuestión –que atañe a la parte de la realidad pendiente de emerger- parece admitir en esta frase que sigue de Guénon , otras interpretaciones:

Si la ontología o la ciencia del Ser está subordinada a la metafísica y pertenece a ella, dista empero de ser idéntica a la metafísica en su conjunto : porque Ser no significa lo no manifestado absolutamente, sino tan sólo el principio de la parte manifestada , es decir, el Ser es aquella parte de la escritura eterna que el reactivo habrá de hacer visible en un momento u otro. En consecuencia, lo que se halla más allá del Ser tiene mucha más importancia metafísicamente que el propio Ser: en otras palabras, es Brahma, no Ishvara, el que debe ser reconocido como príncipe supremo.

(Santayana , Los reinos del ser, pág. 166)

Aquí se vislumbra un mundo a medio hacer, perfeccionable, con unas innatas resonancias platónicas , en donde *Brahma* , que representa en la teología hindú la sustancia divina de la que todos estamos hechos , sería , trasladado a la esfera platónica , *el Bien absoluto*, mientras que *Ishvara* sería *el demiurgo* ,el creador de la Tierra con todas sus formas y especies. En este contexto, *lo que queda por emerger*, habrá de ser , probablemente, *el carácter cuasi divino del ser humano*, que le hará comparable a Dios. Sin duda hablar de *resonancias platónicas* es inapropiado, por cuanto la religión brahmánica es al menos tan antigua como el platonismo, pero sus afinidades saltan a la vista, y resulta extraño que Santayana no lo comentase en su reseña del tema.

Santayana , no obstante sus críticas al modelo de Guénon , demuestra cierta sintonía con la filosofía oriental , como queda claro con su reconocimiento de las propiedades *tranquilizantes* para el espíritu de la filosofía hindú , en línea con lo que para él supone la contemplación absorta de la esencia pura :

Cuán perfecta tal paz intelectual puede llegar a ser finalmente, cuán distante de todo prejuicio o presunción , se ve en la dirección de toda la disciplina hindú hacia la liberación de la existencia. Por supuesto, esta liberación sólo puede ser imaginativa,

pues de otra manera la paz nunca se realizaría: pero existir como si no se existiera es una bienaventurada liberación, no sólo de las aflicciones de la carne, sino también de las ilusiones de la filosofía : es la iluminación que el filósofo busca. La existencia produce un falso aislamiento y un vano refuerzo de algún fragmento de esencia que por la necesidad lógica de su ser forma parte de un reino infinito y eterno. Por lo tanto, eludimos y superamos la existencia automáticamente en el acto de comprender lo que es la existencia, que es ciega a casi todo: aunque esta ceguera proviene de estar deslumbrada por unos cuantos rasgos que la materia, el principio de la existencia, encarna e impone a la atención de los organismos que forma.

(*Santayana, Los reinos del ser, pág.165*)

Una vez más, como en el caso de Leibniz antes comentado, Santayana lleva las aguas a su molino , e interpreta la disciplina hindú en términos de su propia teoría de las esencias, demostrando una convicción importante sobre las bondades de su propia filosofía, o en su defecto, y como algunos aseveran, “una gran arrogancia”.

El reino de las esencias de Santayana y su relación con la filosofía kantiana.

De acuerdo a Karl R. Popper, el idealismo alemán fue una reacción filosófica *romántica* a las ideas de Immanuel Kant, expresadas en su *Crítica de la razón pura* , donde negaba la posibilidad de demostrar la existencia de Dios por vía racional (Popper, 2010: 216). Así, pues, la filosofía de Fichte, Hegel y Schelling, estaría dirigida a contradecir al genio alemán , sobre este punto crítico . Aparte del tema de la divinidad, la otra gran polémica generada por esta universal obra de Kant fue la imposibilidad de conocer “la cosa en sí”. En efecto , porque para el filósofo alemán los objetos exteriores son meras representación de nuestra sensibilidad cuya forma es el espacio. *La cosa en sí misma, no es conocida ni puede serlo.* (Kant, 1787: pos.772) dirá el sabio alemán. La razón de tal imposibilidad residiría en que es nuestra constitución *subjetiva* la que determina la forma del objeto como *fenómeno* , con lo que la investigación más profunda de los objetos sensibles no arrojará conocimiento más que de fenómenos : el *objeto trascendental* permanecerá ,en cualquier caso, desconocido para nosotros . (Kant, 1787: pos. 917 y ss.) Para todos aquellos que pensaban que bien por un procedimiento *racionalista* de meditación profunda de las cosas y sus relaciones ; o por un método *empirista* , orientado a desmenuzar la cosa en su más mínimo detalle, o, en fin, por técnicas *trascendentalistas* destinadas a situarse

en un plano de identidad con la materia, se lograría obtener el conocimiento *esencial* de los objetos de la naturaleza. Obviamente, las teorías de Kant que desechaban todos estos procedimientos por ineficaces, produjeron gran perplejidad y representaron un desafío intelectual de primer orden. Desafío incrementado al límite, cuando Kant decretó también *la imposibilidad de conocerse a sí mismo*, dado que nuestro sentido interno sólo nos intuye como “fenómeno” y por tanto, sujeto a las mismas limitaciones que la *cosa en sí*. Para Kant un individuo se intuye a sí mismo mediante lo que denomina *la unidad sintética originaria de la apercepción*, lo que le permite tener conciencia de sí mismo, pero solamente de que “es” -lo que no es igual a conocerse a sí mismo-, porque al tratarse de una intuición empírica y *no intelectual*. (Kant, 1787: pos.1733), *no aporta conocimiento trascendental alguno*.

Henri Bergson quiso clarificar el problema diferenciando idealismo y realismo como sistemas distintos de análisis de la realidad, y escribiría: «realism speaks of things and idealism of ideas, it is not merely a dispute about words; realism and idealism are two different notation-systems, that is to say, two different ways of setting about the analysis of reality» (Bergson, 1920: 234) Y continuó (la traducción es nuestra):

El idealismo es un sistema de notación, el cual implica que todo lo esencial de la materia está desplegado en la idea que tenemos de ella y que el mundo real está articulado de la misma manera a como se presenta en la idea. La hipótesis del realismo, es exactamente la contraria. Cuando el realismo afirma que la materia existe independientemente de la idea, el significado es el de que, debajo de nuestra idea de materia hay una inaccesible causa de esa idea; que detrás de la percepción, la cual es real, hay ocultos poderes y virtualidades; en resumen, el realismo asume que las divisiones y articulaciones visibles en nuestra percepción son puramente relativas a nuestra manera de percibir.

(Henri Bergson, *Mind-energy*, pag.235)

Es obvio que Kant lideraba el grupo de los filósofos *realistas*, a pesar de lo cual, muchos le sitúan como *padre del idealismo* y, lo que es peor, como inductor – Santayana *dixit*- de su *retoño romántico* que, en su versión política, tantos dramas ocasionó en la historia. No será esta la opinión de Frank Popper, para quien hay otro

intelectual con más credenciales para arrogarse el mérito de *la paternidad*, y resulta curiosamente ser *paisano* de Santayana :

Spinoza, que intentó combinar el intelectualismo cartesiano con las tendencias místicas, redescubrió la teoría de la intuición intelectual mística que, pese a la fuerte oposición de Kant, condujo al surgimiento postkantiano del “idealismo”, a Fichte, Schelling y Hegel .

(Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, pág. 651)

En cualquier caso, hubo muchos filósofos que se revelaron contra esta idea kantiana que ponía un inesperado freno a las consideradas –hasta entonces- infinitas posibilidades de conocimiento de la humanidad. Entre ellos, Schopenhauer, un pensador muy admirado por Santayana, (del que no llegó a realizar la tesis doctoral por la oposición expresa de su profesor Royce de Harvard) quien en su obra *El mundo como voluntad y representación* sugeriría el camino orientalista que conducía al Nirvana y que, a través de *la anulación de la voluntad*, habría de superar la limitación kantiana. Fue curiosamente un orientalista, bien conocido en la España de la época, pero casi desconocido en Alemania, el filósofo Karl Krause, a la sazón vecino de Schopenhauer, quien le introdujo en la sabiduría hindú, debido a sus conocimientos de sánscrito (Safranski, 2011: 269). Hubo muchos otros que pensaron en la forma de oponerse al *dogma* kantiano y, tal vez el más conocido sea Husserl, quien a través de su *reducción eidética* y *reducción trascendental* intentó superar las barreras que impedían un conocimiento completo de las cosas. Su intento *fenomenológico* creó escuela y supuso una inspiración para bastantes pensadores de la época, incluido nuestro filósofo Santayana, (aunque él nunca llegue a reconocerlo).

Con estos dos antecedentes próximos, -Schopenhauer y Husserl-, era impensable que Santayana no sintiera también el desafío de enfrentarse a la teoría kantiana y nos parece que, en cierto sentido, la teoría de las esencias va en esa dirección. En efecto, porque incluso su metodología parece tomada de la *Crítica de la razón pura*, con algunas variaciones sustanciales, como, por ejemplo, que lo que Kant denominará *intuición*, Santayana lo llamará *esencia*, mientras que *la intuición* en nuestro filósofo equivale *grosso modo* al *entendimiento* kantiano, es decir a *la inteligencia*. Aclarando un poco los conceptos diremos que para Kant «la intuición precede a toda forma de pensar algo» (Kant, 1787: 972) es decir, recibe impresiones

a través de los sentidos de la cosa observada , pero no tiene la propiedad en si misma de pensar, representando la etapa previa a la intelección. ¿ y qué es para Santayana la esencia ? : «La esencia es el medio de que se vale la mente para interpretar la naturaleza, lo cual se hace posible por cuanto la esencia *detiene* el flujo de la materia». (Izuzquiza, 1989: 144) . Si esta definición la despojamos de sus adornos metafísicos , lo que nos queda – en línea con la idea aristotélica- es que la esencia *es la forma de la cosa* , pero una forma que en esa etapa es “abstracta” o , en su propia terminología, “pura” ; y dado que esa esencia se obtiene por intermedio de los sentidos, estamos ante un concepto muy próximo a la *intuición* kantiana. Además, la necesidad de *síntesis de lo múltiple dado* , existe tanto en la intuición de Kant como en la esencia de Santayana : el primero lo pone como condición exigida por *la identidad de la autoconciencia* para poder pensar la intuición (Kant, 1787: 1550) para Santayana la síntesis es exigida por la propia estructura de la esencia , que es única y simple , dentro de su complejidad. Para el siguiente paso , que sería “ la interpretación de la cosa” , Kant se ayuda de una batería de *conceptos y categorías* que representan el conocimiento humano y que permiten asignar un concepto a una intuición , determinando qué es la cosa intuida. Intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento (Kant, 1787: 1025). Por eso Kant dirá «que pensamientos sin contenido son vacuos, intuiciones sin conceptos, son ciegas». (Kant, 1787: 1034) . Mientras tanto , en Santayana, la intuición es la que aporta el conocimiento , por el hecho de estar dotada de la capacidad de poder interpretar la esencia. Pero esta interpretación es subjetiva en sentido amplio (no sólo en sentido kantiano) porque tiene un alto componente mental, pero sobre todo espiritual , que produce una mezcla de intelección, sentimientos y emociones , todo lo cual se reunirá, mediante nueva síntesis , en una distinta esencia o *esencia intuida*. Esta nueva esencia, que se conservará en la memoria del sujeto y que éste podrá recuperar a voluntad, se define como *sencilla en su complejidad, única , irrepetible e intemporal o “eterna”*, y, en resumen, la podemos catalogar como una especie de *relámpago emocional interiorizado* . Ante la confusión aparente entre *idea y esencia*, Santayana lo intentará aclarar por la vía de distinguir entre *mente y sentimiento* (o mente y “corazón” como dicen los poetas) , ya que «el conocimiento que tenemos del mundo es un sistema de ideas, pero esto no es nuestra vida psicológica , la cuál es sólo sentimiento diversificado » (McCormick, 2008: 467) , o como escribiría Emerson : «No olvides , sin embargo, el alto valor del sentimiento para ayudarnos a

profundizar o fijar el pensamiento [...] una vez nacido un pensamiento y unido a un sentimiento, se convierte en una cosa eterna»(Emerson, 2015: 437)

Esta nueva esencia , a pesar de presentar un contenido intuitivo (dicho sea en el sentido *habitual* de la palabra) superior a la intelección kantiana , será , sin embargo, incapaz de penetrar *la cosa en sí* por arrastrar una gran carga de subjetividad . Por ello Santayana ideará la meditación reflexivo-trascendental de la esencia, que tiene connotaciones orientalistas, e importantes semejanzas con la *reducción eidética* de Husserl , y que debe conducir a la “esencia pura” o lo que muchos entenderán como la *cosa en sí* kantiana , a tenor de aclaraciones como la que sigue:

Este aspecto eterno de las cosas es también su aspecto inmediato, la dimensión en la que no son cosas sino esencias puras; porque 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, puesto que la existencia de cualquier cosa es evidentemente un accidente temporal, mientras que su esencia es una variación indeleble del Ser necesario, una forma eterna.

(Santayana, *Platonismo y vida espiritual*, pág.73)

Si Kant hubiera vivido entonces , hubiera rechazado sin duda la posibilidad intuitiva de la cosa-en-sí , tanto de Husserl como la de Santayana , porque ya en su obra fundamental prevenía contra tal sugestión . Para Kant , conceptos e intuición pueden *ser puros* o *empíricos*: empíricos cuando se da la presencia del objeto ; puros cuando la representación no se mezcla con *sensación* alguna . Pero la intuición pura, nos dirá, encierra sólo *la forma de la cosa* , mientras que el concepto puro sólo *la forma de pensar un objeto*. Ambos son *a priori* , pero no aportan conocimiento trascendental «porque sólo podemos tener intuiciones sensibles ». (Kant, 1787:1030) A primera vista, pareciera que Kant pasó por alto una tercera alternativa , que es la que supuestamente inspiró a Husserl (y después a Santayana) : la posibilidad de *intuir el objeto de forma pura en una intuición sensible* , es decir en presencia del objeto mismo ; pero sin duda Kant lo descartó a priori porque una intuición con suspensión del mundo –o de la *fe animal* como dirá Santayana- equivaldría en su propio modelo a *intuiciones sin concepto*, es decir a *una intuición ciega* . (Kant, 1787: 1034) que no aporta conocimiento. La experiencia , no obstante, nos demuestra que mediante la reducción eidética – o la *fe animal*- no se obtiene una intuición “ciega”

sino una cierta *abstracción de la cosa*, que en principio apunta a una *realidad distinta*, pero , en ningún caso , libre de subjetividad , por lo que sería aventurado denominarla “la cosa en sí” . Cuando , por ejemplo, en la novela de Sartre, *La Náusea*, el protagonista se ensimisma en la raíz retorcida de un árbol , la cual pasa de pronto a convertirse para el observador en un monstruo horripilante, ya se manifiesta la intención divulgadora de Sartre que, al igual que Santayana, es más filósofo que novelista. Pero el *poso* que dicha escena nos deja, es el de *la escasa objetividad de la reducción eidética*, pues en la propia representación se detecta la influencia de la neurosis del sujeto. Y la objetividad en sí no va a depender de que el sujeto esté sano o enfermo, pues diferentes personas sanas, incluso con perfiles psicológicos afines, no hubieran coincidido necesariamente en la *representación transformada* de la raíz , debido al componente subjetivo de la percepción. (De hecho un sistema *inverso* al de la reducción eidética , -inverso en la medida que revierte la abstracción a la cosa en concreto-, como sería el famoso *test psicológico de Rorschach*, aporta elementos *inconscientes* del individuo, que sin duda también están presentes en su reverso, es decir, en la fenomenología, descartando así su objetividad) .

La búsqueda, pues, de la *cosa-en-sí* estaba condenada al fracaso , como por otra parte era esperable , porque , de acuerdo a la lógica de Kant, la esencia de las cosas sólo podrían ser objetivas desde *la intelección de Dios*, si éste existiera, mientras que para el hombre son necesariamente subjetivas (Zubiri, 2008, a: 183-84) Un punto de vista no muy diferente al de Hobbes o Giambattista Vico, quienes determinan que los hombres sólo pueden conocer las cosas que ellos han creado (Vico, 2006: 193) entre las cuales, por supuesto, no se encuentran ni el propio ser humano ni los objetos de la naturaleza . O como dice Fernando Savater, avalando la teoría del *verum-factum* de Vico :

En la sociedad humana , que la hemos hecho nosotros, podemos llegar a algunas conclusiones válidas sobre lo que es bueno o malo, en cambio sobre la esencia del ser o del cosmos que no hemos hecho nosotros y con los que tenemos una relación más o menos remota, ya es más difícil que lleguemos a una conclusión definitiva . Aunque nos seguiremos obsesionando y preguntando por esos grandes enigmas de nuestro destino, no debemos tener la angustia por no encontrar las respuestas inmediatas y puntuales, pues ello nos sumiría en una zozobra permanente .

(Savater, *Acerca de Santayana* , pág. 173)

Y en este punto, tal vez convenga abrir un oportuno paréntesis sobre lo que significa la objetividad en la vida y lo pueril que resulta su búsqueda incesante con el propósito de llegar a la esencia de las cosas y poder así elevarnos por encima de nuestra condición humana .

La antinomia objetividad / subjetividad y sus problemas asociados.

La filosofía moderna es dualista : separa el mundo en dos partes, la objetiva o material y la subjetiva o consciente. Este enfoque dualista conduce a considerar las experiencias como la interacción entre las dos partes (Gautier/Boeree,2005: pos. 6649). Pero la búsqueda de la objetividad representa un problema fundamental de la filosofía desde tiempos antiguos, al menos desde Parménides para quien el conocimiento puro de la razón es superior a la opinión derivada de la experiencia (Popper, 2010: 41). Para su seguidor, Platón , la razón (o intuición intelectual) *es compartida sólo por los dioses y unos pocos hombres escogidos.* (Popper, 2010: 395) El hombre , con su tradicional arrogancia , aspira pues, desde siempre, a tener las facultades de un Dios -incluida su objetividad-, y así cree poder descifrar el enigma del mundo y la esencia de todas las cosas , con gran economía de medios, es decir, mediante una sencilla *intuición intelectual*. Pero la naturaleza toma sus precauciones para que esto no ocurra porque, en nuestra opinión –y éste es un tema no suficientemente debatido- *la subjetividad protege la vida en el mundo* , como veremos a continuación , para lo cual omitiremos el sentido *ontológico* de la objetividad y nos centraremos en los sentidos *epistémico* y *ético* , que nos parecen los más productivos para el fin explicativo propuesto .

Para no considerar , en efecto, la subjetividad una *tara* de la naturaleza humana, sino lo que realmente es, una *virtud* de primer orden , baste pensar que si todos fuéramos objetivos, este mundo –en su actual estado- sería un mar de lágrimas , y el suicidio estaría a la orden del día. Porque el problema viene de un hecho irrefutable de la vida: se puede ser relativamente empático y disolverse en un mar de felicidad colectiva cuando todo va bien, pero es mucho más difícil ser empático en la adversidad o en el dolor, lo que supone, por ejemplo, sentir la muerte de desconocidos como si se tratase de familiares próximos, o la punzada del hambre ajena, en nuestro estómago. Y esto es así porque la objetividad total exige, entre otros condicionantes

básicos -como es la ausencia de prejuicios-, la capacidad de situarse en la cabeza y en el corazón del prójimo , es decir , obliga a un modo de *comunidad espiritual* que lleve a la empatía absoluta con el resto de los humanos : una *comunidad espiritual* que , para Platón, exigía nada menos que « la comunidad de bienes», es decir , el comunismo que él propuso en la República, ya que «en una sociedad perfecta todas las cosas debían ser comunes, debiendo sentir cada miembro como propias las alegrías y penas de todos los demás » (Burg, 1976: 260)

Pero mientras se alcanza esta sociedad platónica, al modo de una gran familia, los psicólogos nos advierten del efecto nocivo de una empatía “no controlada” sobre la personalidad :

La empatía comprende (también) el sentimiento de dolor de los demás y, desde luego, en un mundo difícil , esto puede resultar fácilmente abrumador; es bastante más fácil ignorar este sentimiento displacentero [...] En nuestra sociedad, por ejemplo, ¿cuántas veces evitamos la mirada de un mendigo ?

(Gautier/Boeree, *Teorías de la personalidad*, Pos.3062)

Una empatía digamos *perfecta*, tendría, caso de ser posible, todavía peores consecuencias, pues atentaría contra *el instinto de supervivencia* de los humanos. Todo esto , en fin, además de difícil e improbable en el contexto de nuestra actual etapa evolutiva como especie, salvo para unos pocos espíritus místicos, tendría , caso de existir, efectos devastadores sobre la supervivencia y progreso de la especie . Por eso la objetividad tendrá que esperar para estar al alcance de la humanidad en todo su valor y, con ella, *la intuición intelectual de las esencias*.

La subjetividad, último reducto del Yo.

Y es que, pensándolo bien, la subjetividad es el último reducto del Yo; su *blindaje* más íntimo ante los males, reales o supuestos, procedentes del exterior. Por ello siempre será refractaria a esa empatía innata que normalmente acompaña a la objetividad , y que es responsable de traer a nuestra conciencia las desgracias del mundo , *de la mano de la piedad o la solidaridad*. Al contrario que la objetividad , la subjetividad nos hace menos compasivos y menos solidarios , y conduce incluso al autoengaño, pues rechazará dar por cierto hasta el hecho más evidente, cuando ello

atente contra nuestros intereses más vitales. Este “endurecimiento” del carácter, trastocamiento de juicio y penuria empática asociada, tendrán, sin embargo, su lado positivo: nos permitirán evaluar con cierto distanciamiento tanto los males de la humanidad, como los propios, e incluso relativizar las desgracias de los seres más próximos, con lo que, ante acontecimientos graves de la existencia, podremos seguir nuestra vida, con el alma temporalmente dolorida, pero sin dejarnos arrastrar por la apatía, la desesperación -o incluso el suicidio-, que terminarían por paralizar nuestra voluntad. El *peligro* potencial para la vida humana de su oponente, la objetividad, lo demuestra la propia naturaleza al disponer que los niveles de objetividad no aumenten de modo lineal con el tiempo, como parecería lógico, con la sabiduría que proporcionan los años, sino que, por el contrario, disminuyan a partir de una cierta edad: « A mi edad la muerte de los amigos produce una pequeña impresión », escribiría un Santayana octogenario (Cory, 1963: pos.3774). Este no es un sentimiento exclusivo de Santayana, sino que es consustancial a los individuos en edad avanzada, y permite la interpretación de que la reducción progresiva de nuestras fuerzas -la debilidad orgánica en general-, exige ir acompañada de una reducción paralela de la sensibilidad y de la emotividad (en definitiva, de la objetividad) para evitar situaciones de riesgo: el riesgo de que un drama menor sobrevenido en condiciones de debilidad física, pueda conducir a los ancianos a una crisis emocional, seguida de un fallo orgánico, que le ocasione la muerte.

Podemos, pues, legítimamente considerar *la subjetividad del ser humano* dentro de la misma categoría que *la mano invisible* de Adam Smith, o *la astucia de la razón* hegeliana, porque ambas, con su componente *egoísta, insensible o miserable*, está destinadas, por extraño que parezca, a *proteger en el largo plazo la vida de sus criaturas y promover el crecimiento humano*. Pero esto no es todo, porque la naturaleza, en su infinita sabiduría, ha ideado otras artimañas para proteger la vida. Bergson criticará a los filósofos que se quejan de la penuria indiciaria de la naturaleza en orden a señalar la significación de la vida y el destino del hombre, porque para el filósofo francés todo está claro:

Ella (la naturaleza) nos advierte por un signo preciso que nuestro destino está alcanzado. Este signo es la alegría [...] Pero la alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha conseguido una victoria: toda gran alegría tiene un acento triunfante.

(Bergson, *La energía espiritual*, pág. 36)

Pero Bergson vincula la alegría con la creación, lo cual es cosa de minorías, es decir, de unas pocas mentes privilegiadas, por lo que la naturaleza debe tener armas de más amplio espectro que protejan a la mayoría de los seres vivos: las hay muy conocidas como el *instinto de supervivencia*, y otras que habitualmente pasan desapercibidas, y que pertenecen al ámbito más oculto de lo biológico: nos referimos, por ejemplo, al torrente hormonal que alimenta nuestro cerebro *con drogas naturales, -endorfinas, serotoninas, dopaminas-* los llamados *neurotransmisores de la felicidad*, destinados a apuntalar nuestro ánimo, permitiéndonos soportar con cierta entereza el *drama existencial*; ese drama que – a pesar de Bergson – supone existir en un mundo del que no conocemos su origen, ni su fin; que carece aparentemente de sentido, y al que en ningún caso hemos pedido expresamente venir. Un mundo que se nos presenta históricamente desigual, injusto, insolidario, salpicado de guerras, hambrunas y sufrimiento sin cuento, y donde la enfermedad y la muerte acechan a la vuelta de la esquina. Un mundo trágico, en fin, al que, sin embargo, nos agarramos desesperadamente, y del que nos resistiremos a marchar, por efecto, seguramente, de esas sustancias que nos atan fuertemente a la vida al transmitirnos imágenes (o esencias) de una existencia irreal y sobre todo *irracional*, según Santayana (Izuzquiza, 1989: 127), es decir, nada objetiva, pero debidamente *coloreada* por esos *neurotransmisores de la felicidad* que harán la vida más soportable. De hecho, varios autores atribuyen a Santayana –entre ellos Ferrater Mora– la siguiente frase en la que él viene a admitir que a pesar de todos los males de la vida, no queremos nunca abandonarla: «Este mundo es una gran calamidad, pero lo peor es que no se puede vivir siempre en él» (Ferrater, 2006: 38)

¿Son los locos los verdaderos cuerdos?

*Pelemos contra el destino, y aún sin esperanza de victoria;
pelemos contra él quijotesicamente.*

(Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, pág.275)

Por todo lo dicho, debemos rechazar otra afirmación de Santayana, contradictoria con la última que refleja Ferrer, en la que dice que «vivimos

dramáticamente en un mundo que no es dramático » lo cual achaca a que «la principal y más duradera ilusión del espíritu es la ilusión de su propia importancia». Estas dos últimas frases , que Fernando Savater considera «los dos mojones teóricos que acotan la perspectiva de Santayana» (Savater, 2012: 129) parecen obedecer más a una *cierta disciplina spinoziana* de resignación ante el drama de la vida como modo de liberación interior –«la conformidad con el destino pertenece a una moralidad posterior a la razón ».(Santayana, 2011 : 29) escribirá nuestro filósofo-, que a un sentimiento real , sobre todo viniendo de un personaje que a) tuvo una infancia desgraciada ; b) que a los diecisiete años le confiesa por carta a su padre « que no encuentro completa felicidad en esta vida y que sólo espero a la muerte para obtenerla » (McCormick, 2008: 31); c) que pasó los últimos quince años en Harvard *viviendo como un sonámbulo, hastiado de todo*, según confesión propia (Santayana, 2002 : 23). y d) que había mostrado natural animadversión a filosofías “optimistas” como las de Hegel y Royce que presentaban nuestro mundo «cruel y avieso» como un modelo de coherencia (Santayana, 2011 : 30) . No es , pues, muy sincera su afirmación desdramatizadora anterior, aunque también podemos estar ante el sentimiento relativista de un individuo que ha sufrido profundamente , pero que ha sido capaz de llegar a la madurez habiendo superado sus problemas de infelicidad, pobreza y prestigio, con los años –«las negras sombras de la infancia son imposibles en la vejez» (McCormick, 2008: 24) escribirá nuestro personaje- y el auxilio de su propia filosofía :«Yo he descubierto que la vejez es el tiempo de la felicidad, incluso para disfrutar retrospectivamente de la juventud» dirá Santayana en sus memorias. (Santayana, 2002 : 58) Pensamos, en cualquier caso, que , en este punto, merecen más crédito los poetas que escribieron que *los locos son los cuerdos* , como por otra parte parece admitir Santayana al poner las siguientes palabras en boca de Demócrito, en su obra *Diálogos en el limbo*:«La locura es inseparable y a veces una parte predominante de la vida : todo cuerpo viviente es un demente en cuanto busca la permanencia en un entorno inestable ...» (Santayana, 1996: 45) ¿Y hay algo más inestable que la propia vida ? O esta otra grave reflexión sobre Santiago, el tío loco de Santayana que vive en Ávila, en la que asoma un cierto nihilismo acerca de la existencia en general, influido por la experiencia concreta que ha vivido : «quizá el universo no sea más que un equilibrio de imbecilidades». (Santayana, 2002 : 159)

Por eso debemos cuestionarnos si esas otras personas tomadas comúnmente por *locos* , o por suicidas, no nacieron quizás sin los necesarios *neurotransmisores*

de la felicidad , o si las perdieron por accidentes de la vida, y entonces quedaron condenadas a las drogas artificiales o , en su defecto, a ver el mundo sin filtros ni anestesia, es decir, a experimentar el mundo en toda su real crudeza. Y quién sabe si el auténtico drama no se produce por esa visión infernal de la existencia , que destrozó sus nervios y les hizo perder el juicio , incapaces de sobreponerse a la ansiedad y al miedo: *los locos ,suicidas y drogadictos serían, en tal caso , las primeras víctimas de la objetividad.* Más importantes en número serían, sin embargo, *las víctimas de las utopías* , entre cuyos promotores están *los culpables de quemar etapas en la anticipación de la objetividad humana*, creando instrumentos *ad hoc* como *la ingeniería social* : un ilusorio atajo para alcanzar por la vía rápida , la perfección de la raza o la liberación del hombre , que será culpable , en última instancia, de producir las peores dictaduras y guerras, con millones de muertos y oprobiosos campos de concentración. Y luego estarían *las creencias espirituales*, que pueden influir , por exceso o por defecto, en la generación de estas sustancias vivificadoras. Tocqueville, por ejemplo, vería un mayor índice de suicidios en los franceses por la extensión de su ateísmo , mientras que, por el contrario, achacaba a la creencia en Dios los menores casos de suicidio , pero el mayor número de enajenaciones mentales en los americanos, : «su voluntad resiste, pero su razón flaquea », sentenciará el sabio francés (Tocqueville, 1980: 120- V.II)

La importancia, en fin, del tema hormonal es trascendental, por cuanto un hombre sin brazos ni piernas, es probable que se aferre a la vida con más fuerza, que otro individuo sin taras físicas y con envidiable aspecto, pero afectado por una fuerte depresión , de esas denominadas “endógenas”, llamadas así por su origen en desarreglos químicos internos . Porque , como escribirá Adler, con respecto a los individuos afectados por una discapacidad física « no es la inferioridad orgánica la que da lugar a los problemas, sino la inadaptación social originada en sus comienzos» (Adler, 2014: 119) inadaptación que es insuperable ,de modo voluntarista , cuando la química corporal falla. Un poeta y filósofo tan parecido en muchos aspectos a Santayana, como fue el portugués Fernando Pessoa, afectado de un psiquismo inestable desde la niñez , pondrá en labios de su *heterónimo* Álvaro de Campos el crucial tema de la química corporal , en su *crítica materialista* dirigida al propio Pessoa : «que no hable Fernando de ideales estéticos , ni de belleza, ni de moral, pues en la tragedia físico-química a la que se llama Vida, esas cosas son como llamas, simples señales de combustión» (Crespo, 2006: 264). Una “ tragedia físico-química”

que lo mismo conduce a la creatividad excelsa del poeta que , como en el caso de Pessoa, al uso abusivo del tabaco y la bebida, al *delirium tremens* , a la cirrosis hepática y a la muerte prematura (Crespo, 2006: 396), y pone en su justa perspectiva el papel fundamental , de cara a la supervivencia de la especie, de la psique humana y de todas aquellas sustancias naturales que tienden a estabilizarla o tranquilizarla. Sustancias que, sin embargo, no estabilizan o tranquilizan *del todo*, porque si el hombre cayera en el Nirvana por su causa, se invalidaría para el progreso del mundo, haciendo inútil *el instinto de supervivencia*.

Esa es la triste realidad de los llamados locos , entre los cuales, como se ve, hay gente muy brillante. Mientras tanto los denominados *cuertos*, viviremos , convenientemente narcotizados , una vida fantasmal y plana , al servicio de un progreso imparable que no sabemos quién ordenó - ¿Dios? , ¿Naturaleza?- ni con qué objeto ; ajenos, por supuesto, a nuestra vulnerabilidad como seres humanos , y pensando, de modo infantil , como el gran Leibniz, que *este es el mejor de los mundos posibles*. Otro punto a considerar, sería los que sufren secreciones hormonales excesivas de estas *drogas de la vida*, y , llevados por una falsa euforia, adoptan actitudes de vanidad y arrogancia ante el mundo, o promueven filosofías basadas en un *Yo suprahumano* ; pero ese es un tema que escapa al objetivo de este trabajo, por lo que lo dejaremos convenientemente de lado.

La genialidad Kant/Hegel.

A tenor de lo dicho hasta ahora, se revela la grandeza del pensamiento de Kant , y lo infructuoso que resulta querer contradecirle en un tema en el que tiene toda la naturaleza de su parte. Pero en razón de la misma grandeza de Kant, resalta la tremenda genialidad y agudeza de otro filósofo famoso, Hegel, que comprendió mejor que nadie su pensamiento (obviamente mejor que sus seguidores neokantianos quienes no supieron qué hacer con el concepto del *nóumeno* o cosa-en-sí , por lo que renunciarían a él) y dio adecuada respuesta a sus retos sobre la divinidad y *la cosa-en-sí* , aunque no la solución *mágica* e inmediata que muchos esperaban, al estilo Husserl. Para empezar Hegel estableció la racionalidad no en un acercar la razón al objeto , sino en advertir la propia racionalidad del objeto , siendo responsabilidad de la ciencia el descubrirla (Hegel,2011:pos. 903), lo cual era compatible con su dictum de que «todo lo real es racional». El segundo paso, sería establecer en su filosofía el

paralelismo entre la estructura de lo real y la estructura de la razón (Zubiri, 2008, b: 36), y prever la evolución histórica de la razón hasta alcanzar el nivel de lo Absoluto. Con ello Hegel nos está abriendo el camino para comprender los mecanismos perfectivos de la existencia .Al establecer Hegel que «todo está sujeto al flujo», (Popper, 2010: 238) inclusive las esencias, está otorgando a éstas el carácter de subjetivas , pero en un contexto de *subjetivismo evolucionista*; por eso al añadir Hegel que la Idea es la unión de lo Subjetivo y lo Objetivo

la actividad de la voluntad consistente en superar la contradicción entre subjetividad y objetividad , trasladar sus fines de aquella a esta determinación y al mismo tiempo permanecer en la objetividad consigo misma es, fuera del modo formal de la conciencia , en el que la objetividad sólo está como realidad inmediata , el desarrollo esencia del contenido sustancial de la idea .

(Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* , pos. 857)

el filósofo alemán, está expresando su *ley de la Identidad* en el máximo nivel de la evolución humana , dando así solución al problema en el límite de los tiempos . Consecuencia de este proceso, podemos imaginar que la completa *empatía* llegará cuando las condiciones de la existencia se adecuen al nivel de *la razón Absoluta* , o , si se prefiere, cuando la dureza de la existencia –“el mal”- disminuya por efecto de un paralelo incremento de la racionalidad humana . Dicho en las sabias palabras de nuestro Unamuno : «el mayor goce de un hombre es ser más hombre, esto es más dios, y es más dios cuanta más conciencia tiene » , (Unamuno, 1983: 244) , descripción de un proceso evolutivo que llevará a su culminación , según Leibniz , cuando las condiciones del mundo lo permitan : « Dios da la perfección a las criaturas en cuanto pueda consentirlo el universo » (Leibniz, 1710: 12070) , .Esto , en fin, hará desaparecer la subjetividad consustancial a la etapa de *enajenación humana*, que habrá de ser sustituida por una *objetividad total propia de dioses* , es decir, por una objetividad lograda a partir de lo que ahora llamamos *intersubjetividad* , con la diferencia de que los *nuevos sujetos* serán iguales en su perfección moral, posibilitando una sensibilidad común , a través de una perfecta *comunidad espiritual* entre ellos. Llegados , por una u otra vía, a este punto, deberá ser factible conocer a los hombres y las cosas por mera *intuición intelectual* , y ser capaces , además, de realizar otras muchas proezas mentales , como *la telepatía*, o *la anticipación del*

futuro , aspectos ambos que tanto interesaron profesionalmente al mentor de Santayana , el psicofilósofo William James. (James, 2009: 119).

El problema de la subjetividad parece, pues, orientarse a una solución natural fruto de la experiencia dialéctica de la vida,—aspectos teológicos aparte— en el curso del tiempo, por la misma evolución de la humanidad. Pero , mientras tanto, habrá que conformarse y dar gracias *de que sigamos siendo seres subjetivos*, confiando —eso sí— *en que lo seamos un poco menos cada día*, porque ello será la prueba de nuestro crecimiento como seres humanos . Obviamente no todos creen en la factibilidad del proceso descrito, pues algunos relativistas, como Popper, que desconfían de la intuición intelectual : piensan , al contrario que Hegel, que nunca podremos llegar a ninguna norma de verdad absoluta , «pues ésta supone una idea reguladora , que sirve sólo para aquellos que se han convertido ya» (Popper, 2010: 688). Pero este rechazo del trascendentalismo del proceso es normal , por otra parte, en alguien como Popper que “patentó” *la falsación en la ciencia* , aduciendo que la falsedad demostrada es irreversible , mientras que las verdades sólo tienen una validez temporal, con *la espada de Damocles de la falsación siempre al acecho*.

Por otra parte, hay un aspecto de la teoría del *reino de la esencia* de Santayana, que parece casar bien con este mundo de subjetividad que acabamos de tratar y con sus propósitos ocultos: es el hecho de que, como él mismo asevera, las esencias estén «moralmente coloreadas» (Santayana, 2011 : 55). Una coloración que obviamente depende de su intuición subjetiva por parte de los humanos y que , junto al alivio espiritual que proporciona la contemplación de la “esencia pura” , ayudarán a sostener la vida en este mundo enajenado, especialmente la existencia problemática de las personas más sensibles o vulnerables.

La esencia en el sistema de Santayana.

La teoría de las esencias en el filósofo madrileño no es un tema fácil de asimilar , hasta el punto de que el propio Santayana tuvo que realizar más de un escrito aclaratorio para defenderse de falsas interpretaciones de sus ideas , algunos de los cuales han sido reunidos en un libro titulado *Ejercicios de autobiografía intelectual* , el cual nos ha servido de valiosa ayuda para emprender este corto glosario de la terminología más frecuentemente empleada en sus obras relativas al tema, que nos ayudarán a comprender mejor el sentido de su ideas.

La esencia , para Santayana, es el medio de que se vale la mente para interpretar la naturaleza, lo cual se hace posible por cuanto la esencia *detiene* el flujo de la materia . (Izuzquiza, 1989: 144). La esencia se manifiesta en la materia, pero no es material, no tiene sustancia; tampoco la esencia es mental, en el sentido de que no es una creación de la mente, sino una *recreación* de la naturaleza en la mente, hecha por medio de la intuición . (Izuzquiza, 1989: 171). Un tipo de intuición que en Santayana responderá a ese espíritu *mediterráneo* que Ortega, tan certeramente , supo definir : «Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas, *preferimos la sensación viva de las cosas.*» Aunque Ortega , como es filósofo y no artista-filósofo como Santayana, no verá en ello una virtud, sino una especie de “carencia racial” que induce a la pasividad: «La realidad cae sobre nosotros de una manera violenta, penetrándonos por las brechas de los sentidos, mientras la idealidad sólo se entrega a nuestro esfuerzo. El predominio de los sentidos arguye de ordinario falta de potencias interiores. ¿ Qué es meditar comparado a ver ? » (Ortega y Gasset, 2014: 71) Ortega verá, pues, dos tipos de hombres en función de cómo sea su orientación a las cosas : *meditadores y sensuales* (Santayana obviamente será del segundo tipo) , cada uno con sus ventajas y , ambos , complementarios :

Como para el sensual el órgano es la retina, el paladar, las pulpas de los dedos, etc. el meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad. [...] El “sentido” de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo

(Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, págs.. 74-75; 77)

Se presenta, pues, una dualidad problemática de acuerdo a Ortega:« Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión , a saber : la carne de las cosas. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber : la forma, el sentido físico y moral de las cosas.» (Ortega y Gasset, 2014: 80) ¿Y cómo se llega a la síntesis ? Según Ortega , la síntesis la entrevió Platón en el “eros”, al considerarlo « el ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí» ; es –dice- una fuerza unitiva y es la pasión de la

síntesis . Por esto, en su opinión , la filosofía que busca el sentido de las cosas , va inducida por el “eros”. La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso.» (Ortega y Gasset, 2014: 77) .Ortega concluirá con esta sentencia , que refleja bien – sin pretenderlo- la filosofía genuinamente española de Santayana: «Representamos en el mapa moral de Europa, el extremo predominio de la impresión. El *concepto* no ha sido nunca nuestro elemento»

Santayana en su obra *Escepticismo y fe animal* describe el proceso por el cual la intuición de una esencia pura supone un eficaz remedio para el escéptico . Enfrentado al objeto de su preferencia mediante una difícil *suspensión del juicio* , priva a una imagen dada de toda significación sobrevinida . La desnuda realidad así captada genera una inmensa certidumbre cognitiva que hace, por fin , tocar fondo a su escepticismo. «Cualquiera sea la esencia que encuentre y anoto- afirma- esa esencia y no otra queda establecida ante mí». (Santayana, 2011-b: 96). Esta experiencia está sin duda basada en el método de *reducción eidética* de Husserl , algo que , sin embargo, no llegará a reconocer en su obra *El reino de la esencia* .

Aunque esta modalidad de captación de esencias se basa en la reflexión, Santayana encuentra otra manera de corregir el escepticismo , derivado de la forma en que la esencia se muestra a la intuición : considera que si el escéptico reflexiona sobre cómo aparecen las esencias , lo verá como un accidente para ellas , que está originado en la propia contribución del pensante , dando así a entender que la esencia tiene una cierta vocación a “vivir oculta” , abrazada a la forma material con la que nace. La diferencia , pues, entre intuición y esencias , se le presenta como profunda y cierta (Santayana, 2011-b: 161)

Las esencias pueden presentarse a) como dato de la experiencia ; b) como dato de la intuición o c) pueden invocarse en el pensamiento , con objeto de disfrutar de su contemplación . Estas serán las etapas que van desde el acto de detectar la cosa, al acto de su interpretación , seguida por una etapa en la que la esencia puede recuperarse a voluntad, en la imaginación. Como dato de la experiencia la esencia representa la forma y tiene un sentido abstracto. Como dato de la intuición es una esencia “interpretada” que se convierte en esencia para-mí, es decir subjetiva; cuando, finalmente, la esencia se invoca o surge espontánea en el pensamiento , será la esencia previamente intuida que formará parte de la reflexión o del discurso.

Las esencias presentan distintas caras que *van desde lo óptimo a lo horrible*, no dependiendo, exclusivamente, la bondad o maldad de la esencia de la propia

realidad que evoquen. Santayana, en una conocida frase dice que «la mente no viene a repetir el mundo sino a celebrarlo» ; más tarde dirá que «las esencias están moralmente coloreadas». Con ello está significando que la esencia deja de ser neutral cuando la intuimos y que a partir de ese momento adquiere matices nuevos y se convierte en algo bueno, malo o indiferente , dependiendo del juego de relaciones que mantenga con el sujeto pensante . Pero cuando Santayana dice que «las esencias buenas son las que acompañan una vida buena y en ellas esa vida tiene su eternidad» (Santayana, 2011-b: 98) se está refiriendo a la esencias que la propia existencia vital *genera en los demás* , las cuales , sobrevivirán *al* individuo con una *eternidad* que no debe ser interpretada en sentido temporal, sino como *memoria de los otros*.

La esencia de un objeto amplía la familiaridad con su verdadero ser pero no incrementa el grado de conocimiento del mismo: al tratarse de una elaboración sintética en el plano del sentimiento, no penetra en las cualidades del ser e incluso puede llegar a carecer de toda significación natural. En contrapartida, ese objeto así capturado se convierte en “eterno” , pasando a formar parte de nuestra memoria. (Santayana, 2011: 97). En determinadas cuestiones de hecho , la esencia sí posibilita algo de conocimiento transitivo : se trata en , efecto, de la capacidad que tiene la intuición de producir una esencia que intentará describir *grosso modo* un fenómeno que se ofrece al entendimiento de forma poco clara . (Santayana, 2011-b: 105)

Las ideas en el sistema platónico son unitarias y unívocas. Las esencias de Santayana también, pero no ocurre lo mismo con *las esencias intuitas*, que tienen una vocación plural, en la medida que puede haber múltiples esencias de un mismo objeto, representando cada esencia un diferente rasgo del objeto y entendiendo a su vez como rasgo los detalles discernibles por los sentidos, el pensamiento o la imaginación que hacen diferente a un objeto de otro (Santayana, 2011 : 55) Pero la variedad no acaba aquí , porque se pueden establecer diferentes esencias en función del cambio que se opera tanto en el objeto como en el sujeto, con el paso del tiempo (Santayana, 2011 : 136) Santayana, siguiendo a Protágoras, aplica así la doctrina del flujo permanente de Heráclito para mostrar cómo, al menos en la esfera del sentido, toda pasajera apariencia es verdadera para el individuo perceptor en el instante de la percepción. (Burg, 1976: 251). De esta manera nuestro filósofo parece *corregir* en su sistema uno de los defectos que detectara Aristóteles en las esencias platónicas -el que se refería a su incapacidad de reflejar el cambio- , al tiempo que aumenta

exponencialmente su número. Por eso dice el filósofo madrileño «que la esencia es más fecunda que la naturaleza, que no es precisamente lacónica».(Santayana, 2011-b : 102) La esencia de Santayana sigue siendo, en términos kantianos, una esencia-en-sí, a efectos de representar la forma original e invariable de la materia, pero se convierte, a nivel de intuición, en una esencia-para-mí, sujeta a las reglas del tiempo y el espacio y a la volátil inquietud del observador.

Las esencias, al contrario que las ideas platónicas no ejercen dominio sobre la naturaleza; o funcionan como datos de la experiencia, o bien sirven a la contemplación o son términos del discurso cuya aparición nunca es segura y predecible, como tampoco son garantía de excelencia o idoneidad. (Santayana, 2011-b: 103-04) Aquí hay dos aspectos a considerar: por un lado *distingue las esencias de las ideas*, subrayando el mayor poder transformador de éstas, mientras revaloriza el papel de las esencias como alimento espiritual. En segundo lugar hace referencia al *uso de las palabras como esencias*, en la medida que toda palabra evoca un significado, destacando el carácter dinámico del discurso que incide en su indeterminación a priori y en la aleatoriedad relativa del resultado obtenido en relación con lo buscado.

Las esencias originadas en el pensamiento pueden tener una “duración” controlable, - entendiendo duración como tiempo activo en su aparición- pero las esencias dadas a la intuición son efímeras; incluso en situaciones perceptivas que generan poco movimiento, las esencias se suceden unas a otras intentado reflejar el cambio, como si de fotogramas de un film se tratase; para el observador, sin embargo le quedará la sensación de haber estado todo el tiempo en presencia de la misma esencia. (Santayana, 2011-b: 140) Esto tiene que ver con el flujo de la existencia y es lo que le lleva a nuestro personaje a afirmar que no puede haber dos esencias iguales, en lo que a su intuición se refiere, una analogía que nos recuerda *el río de Heráclito* en el que no te podías bañar dos veces, o la observación de Bergson de que una conciencia no puede atravesar dos veces un mismo estado porque «nuestra personalidad, que se bate a cada instante con la experiencia acumulada, cambia sin cesar» (Bergson, 2007: 25). Por eso, cuando Santayana escribe sobre la esencia llamada “belleza” dirá algo significativo: «La belleza de una cosa es una esencia que la cosa manifiesta espontáneamente, la cualidad pura de ser allí revelada que quizás nunca se revele de nuevo». Ese “quizás” no tiene, pues, que ver con el *capricho* de la cosa, sino con las condiciones naturales de la cosa, su entorno

medioambiental y el momento vital del observador, todo lo cual se combina para producir una esencia normalmente irrepetible.

Subsistencia de la esencia es un concepto distinto del de *duración*, aunque relacionado con éste. Subsistencia se puede entender como grado de vigencia o actividad de la esencia. Santayana no admite, al contrario que en las ideas platónicas, que sus esencias tengan una subsistencia permanente – que consideraría un pecado de «idolatría» (una especie de fijación mística, psicótica o fetichista sobre una esencia) –, sino más bien intermitente; estima, sin embargo, que si una esencia deja de utilizarse de modo permanente, no desaparecerá del reino de la esencia pero transformará su naturaleza convirtiéndose en una esencia del tipo de *las meramente posibles*, cuya verdad es que antes tuvo intuición (Santayana, 2011-b: 140). Esta parece ser la solución dada por Santayana al problema de los sucesos acaecidos en la historia, cuya memoria del contenido se perdió, sobreviviendo como meras leyendas sin definición. Por lo demás, Santayana no parece percatarse de las implicaciones psicológicas de su concepto de *subsistencia*, porque las llamadas “ideas fijas” que dan lugar a comportamiento psicóticos, serían en realidad, de acuerdo a su teoría, *esencias fijas*, las cuales estarían en tal caso afectadas por un *pecado de idolatría* que implica acaparar por completo la conciencia del individuo trastornado. Como lector y comentarista de Freud, a Santayana le hubiera gustado sin duda ver reconocida su aportación al mundo psicológico, pero, lamentablemente, las ideas siempre han tenido más protagonismo que las esencias en el mundo llamado *real*.

A la esencia dada en la intuición y, eventualmente, en la reflexión, Santayana le confiere un carácter complejo probable, pero no lo afirma categóricamente, tal vez porque la casuística podría ser muy variada. En cualquier caso y admitiendo la *complejidad interior de las esencias*, la considera no incompatible con la *individualidad estética y lógica* que las convierte en términos posibles de reconocimiento y de discurso. (Santayana, 2011-b: 143) Esta supone una gran diferencia con respecto a las ideas porque éstas, desde la simplicidad, se concatenan o relacionan hasta alcanzar el grado de complejidad que uno quiera. Las esencias, por el contrario, son individuales y la complejidad ha de sintetizarse en la unidad que ella en sí representa. Si recurrimos a un grave accidente de tráfico como ejemplo práctico, éste será, a nivel de ideas, una especie de historia sonámbula capturada por la percepción, pero traducida en términos de esencias puede ser para el observador un *estremecimiento del estómago*. En resumen, las ideas conforman el

proceso del evento , mientras que la esencia sería –como su nombre indica- *la síntesis* que realizan conjuntamente el cerebro y el corazón –mente y sentimiento- y que se conservará en la memoria en toda su complejidad estructural, dispuesta a redespolearse cuando el individuo así lo requiera o cuando ella misma llame nuestra atención. Santayana , excesivamente influido en su vejez por el efecto contingente esperable en toda manifestación de la materia, conferirá incluso a su esencia una especie de capacidad de *autogeneración eléctrica*, la cual aporta una dimensión aleatoria a la esencia que la desvincula imprevisiblemente del Yo consciente y reduce su componente emocional : « la apariencia gráfica dada en la percepción, es una esencia, la cual, al menos de acuerdo a mi teoría, no está en ninguna parte y no tiene existencia: incluso la intuición de aquélla apenas existe en el cerebro aunque esté enraizada allí. El total proceso es más eléctrico y auto transformante que lo que la psicología tradicional con sus “ideas” es capaz de concebir» (Cory, 1963: pos.1883)

Hay esencias denominadas “sin intuición” que corresponden a casos cuya existencia se estima posible, e incluso real, pero a los que nadie ha dado contenido . Santayana pone como ejemplo los números altísimos que nunca han sido pensados por nadie o los casos de tortura para los que la naturaleza no ha proporcionado el necesario instrumento. (Santayana, 2011-b: 155) La esencia sin intuición no es objeto de ninguna contemplación , ni meta de ningún esfuerzo, ni ideal secreto o implícito de ninguna vida. (Santayana, 2011-b: 157): descansa en el reino de la esencia, ajena a nuestros intereses. Otro ejemplo de este clase vendría dado por los infinitos mundos posibles de Leibniz : si ninguno de estos mundos se materializa , las esencias que estos deberían haber presentado quedarán *como esencias meramente posibles* (Santayana, 1913 : 119). Nada de lo que podamos escribir sobre estos mundos suplirá la falta de esas esencias, aunque se producirán otras esencias sobre lo escrito , cuya existencia no estará representada por los mundos en cuestión, sino meramente por lo escrito sobre ellos . Aquí se presenta una cierta confusión porque no debiera ser lo mismo esencia “sin intuición” que esencia “meramente posible “, porque la primera debe pertenecer a las cosas en la que no hemos pensado ni remotamente , como un objeto llamado “televisión” en tiempo de los griegos. Mientras que las segunda categoría se refiere a intuiciones humanas no confirmadas. Decir que las primeras tienen su lugar reservado en el reino de la esencia, *presupone una visión platónica de ese reino*, en el que las cosas que no existen terminan por descubrirse o “recordarse” (Platón, 2013: pos.13013 y ss.) Decir lo mismo de las segundas, no es tan

problemático porque la esencia estará constituida por la propia intuición humana. Ortega , sin proponérselo, hará un sucinto retrato, a vuela pluma, de lo que podríamos llamar *reino de la esencia* de inspiración griega , con las Musas como intermediarias :

Sería bueno y en el fondo exacto que nos acostumbráramos a ver en las obras de arte realidades igualmente independientes de los hombres. Hamlet y Don Quijote hallábanse desde el comienzo de los tiempos [...] en un lugar ideal en compañía de otras innumerables obras de arte aún desconocidas, algunas de las cuales tal vez nunca descendan a la tierra . Shakespeare y Cervantes fueron dos órganos de visión , nada más, como dos pupilas capaces de perforar la atmósfera densa, inerte de lo consuetudinario, e intuir aquellos dos objetos divinos yacentes *ab aeterno* en su ideal espacio.

(Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, pág. 195;198).

La esencia digamos “normal” , es dada a la intuición como término del discurso o como fruto de la experiencia cotidiana . La esencia “pura” es, por el contrario, fruto de la reflexión profunda y tiende a separarse de su base material . Es el tipo de esencia que tiende a conservarse eterna (como memoria) pero sin valor para la vida práctica , (Bermúdez,2013: 107), y la que inmediatamente nos remite al método eidético de Husserl.

Santayana, incordiado por los críticos , se verá obligado en ciertos momentos a clarificar su mensaje . Como parte de este cometido dice que «la esencia es una idea» , pero una idea sacada fuera de su inmersión en objetos existentes y en sentimientos existentes, de suerte que considerada como «esencia pura» , su misma claridad parece despojar tanto a los objetos como a los sentimientos de sus luces familiares (Santayana, 2011:101) Es evidente que no se trata de una clarificación totalmente satisfactoria, porque al querer diferenciar la esencia de la idea por el grado de abstracción de la primera sobre la segunda, deja dudas al lector sobre el carácter de *esencia pura* aplicable a toda esencia . Al parecer, la esencia en su origen es pura , mientras no está sometida a la intuición , puesto que refleja la forma en abstracto; deja de ser pura cuando la intuición la relaciona con objetos o sentimientos existentes , y vuelve a ser pura cuando se obtiene a partir del objeto , mediante el uso de la “fe animal”.

“Discernir” esencias consiste en tratar los hechos dados a la intuición bajo el modo reflexivo-trascendental en otra parte comentado . Santayana, basándose en que la experiencia no puede prepararnos para una experiencia posterior, opta por tratar la experiencia no de modo transitivo sino como algo satisfactorio en sí mismo, «que te libera de la angustia , de la necesidad de fe y del propio conocimiento» . (Santayana, 2011 : 146) Sin embargo, nos enteramos por otro texto del filósofo , (Santayana, 2011-b: 105), que no es ésta la única manera de discernir esencias pues existe el procedimiento más convencional utilizado en la percepción , el cuál sí produce ciertos efectos transitivos en la medida que ayuda a interpretar una realidad en principio dudosa a los sentidos, de tipo fenomenológico. En resumen, podríamos afirmar , que el discernimiento de esencias, con su componente reflexivo, es una cualidad del entendimiento que vale indistintamente para generar una esencia pura o para clarificar una intuición dudosa , aunque los resultados sean radicalmente opuestos, pues en un caso obtendremos una imagen desconectada de su base natural, que reconforma al espíritu, y en el otro una concreción del objeto .

Santayana se defiende de las interpretaciones de los positivistas, afirmando que la esencia es *un dato de la experiencia* y no una idea abstracta. Y añade que las esencias son los únicos datos posibles de la sensación y del pensamiento, (Santayana, 2011: 146) .Con ello reafirma su idea de origen escolástico de que el hombre sólo puede conocer la naturaleza *empíricamente*, pero este conocimiento que se realiza por vía de la esencia siempre será intuitivo y “particular”. Por otra parte, el carácter abstracto de la esencia, existe, como sostienen los positivistas, pero se reduce en todo caso a la etapa previa a la intuición , donde no hay significado posible por ser ajena a la conciencia.

La esencia es *universal* porque puede ser *ejemplificada* en cualquier número de instancias (Santayana, 2011 : 152) de tiempo y lugar . Ejemplificar es la cualidad que tiene la esencia de poder relacionarse con el modelo material que le sirve de sustento . Todas las ejemplificaciones forman parte , por derecho natural, del segmento de la verdad en el Reino de la esencia . Las esencias no ejemplificadas serían, por ejemplo, los mundos posibles de Leibniz o el Infierno de Dante, pero también aquellas realidades naturales existentes y nunca intuitas. Es precisamente al hilo de esta llamada “ejemplificación” que Santayana pondrá en conexión *la esencial* y *el ideal*. Haciendo gala una vez más de su capacidad de sorpresa e improvisación, nos enteraremos que *el ideal* es una esencia enriquecida por efecto de la maduración

repentina de sentimientos incubados, pasando de ser la esencia una mera representación gráfica de la realidad, a un motor de esos sueños que nos mantienen emocionalmente vivos: «Una esencia dada , meramente gráfica al principio como consecuencia de su indiferencia, de pronto por maduración de un interés interno, se ve como una emoción súbita. Y la esencia se re-ejemplifica en una forma de belleza que contenía la esencia original pero rodeándola de una magia nueva: se había convertido en un ideal» . (Santayana, 2011 : 195)

El reino de la esencia.

Visto con cierto detalle el complejo mundo de las esencias, ahora nos centramos en su “depósito” y organización como grupo. La definición más repetida del reino de la esencia es la que a continuación se refleja, tomada del citado libro de Santayana , *Escepticismo y fe animal* y dice lo siguiente :

El reino de las esencias es el catálogo no escrito , prosaico e infinito , de todos los caracteres que poseen aquellas cosas que resultan existir , junto con los caracteres que todas las demás cosas poseerían si existieran . Es la suma de los objetos susceptibles de ser mencionados , de los términos sobre los cuales , o en los cuales , algo podría decirse .

(Santayana, *Escepticismo y fe animal*, pág.101).

Esta definición del reino de la esencia resalta su carácter simbólico : se trata de una esencia (en este caso de una esencia de esencias) , cuya naturaleza ontológica es la de poseer *ser* pero no *existencia* .

Separadas de los objetos o eventos en los que puedan figurar , las esencias carecen de existencia . Y puesto que el *reino de la esencia* es infinitamente comprensivo e imparcial - admite todo- no puede ejercer ningún control sobre el mundo existente, ni determinar qué rasgos han de acontecer en los eventos ni en qué orden. (Santayana, 2011 : 55) De este párrafo se deduce que el reino de la esencia no está hecho para controlar el mundo, pero tampoco para la dinamizarlo o transformarlo, a diferencia de las ideas tradicionales. Por lo demás, la separación entre esencia y existencia que hace Santayana, fue muy discutida a nivel académico, por sus connotaciones religiosas: “Era moralismo y no lógica lo que llevaba a Royce a

condenar mi separación de la esencia y la existencia. Lógicamente son separables y hasta contrarias, puesto que toda esencia es eternamente idéntica a sí misma, mientras que las cosas existentes están sujetas a continua y páfida mutación “(Santayana, 2011 : 105) Esto, sólo puede entenderse, sin menoscabo de la lógica de su sistema, como la transformación que produce el tiempo sobre las cosas, pero no sobre las esencias correlativas que el cambio motiva, las cuales permanecerán siempre fieles a sí mismas, a pesar de que la realidad material que proyectan haya desaparecido. Pero, a pesar de todo, se plantean con el argumento de la “disociación” interrogantes metafísicos inevitables sobre *la eternidad de la esencia*, a menos que reparemos en que la esencia, en su verdad intrínseca, no puede sufrir los efectos del tiempo, *porque ontológicamente carece de existencia*, y sólo tiene ser (Santayana, 2006-b: 56). Así lo explica Santayana en sus propias palabras: “existencia” y “ser”, escribirá nuestro filósofo, «se utilizan a menudo como intercambiables, de modo que esta ambigüedad verbal ayuda a oscurecer la infinita diferencia entre el ámbito de la esencia –puro ser en todos sus eternos modos- y la presión de las cosas externas y de los cambios internos en un organismo vivo» (Santayana, 2006-b: 73).

A la parte del Reino de la esencia *que la existencia ilustra*, le llamará Santayana *el segmento de la verdad*, al cual le conferirá el valor de «verdad absoluta», una verdad que no es una opinión viva, ni ningún juicio real, y que «resulta imposible de captar desde la propia existencia del individuo» (Abellán, 1996: 27). La verdad absoluta sería una paralización, una inmovilización del sistema total y de la vida: sería detener en seco el fluir de la realidad y estereotiparlo en caracteres fijos (Suances, 2010: 287) Pero incluso deteniendo la vida, se ve problemático que un observador desinteresado pudiera averiguar dicha verdad, pues estaría constituida por todas las esencias que realmente caracterizan a la naturaleza y todas las actividades en su interior. Por otra parte está el problema de la subjetividad: dado que todos los seres vivos tienen intereses y preferencias naturales, ningún tal conocimiento de la verdad puede existir. Así, pues, no puede haber más verdad que *la verdad entendida en sentido pragmático*, es decir, que todos los seres conscientes deben determinar las creencias acerca de la verdad basada en el éxito de las acciones que sustentan la vida. Esta reflexión de Santayana sobre la verdad, en la que contempla la aproximación científica y la subjetiva, parece inspirada por la teoría kantiana de la cosa-en-sí. Tiene también resonancias nietzscheanas y bergsonianas, ya que el argumento gira alrededor de la incapacidad de parar el dinamismo de la vida

para estudiar *su verdad* . La verdad *en sentido pragmático* que él propone , en respuesta al desafío kantiano de la cosa en sí, es la misma que ideara William James, al que en algunos momentos Santayana discutiera porque lo suyo le parecía una renuncia irresponsable, fruto de una actitud acomodaticia.

En su escrito *Essences of Winds of Doctrine Studies in Contemporary Opinion*, Santayana afirma , literalmente, «que nada puede existir en la naturaleza o en la conciencia que no disponga de un *anterior e independiente sitio* en el reino de la esencia ». Añade que cuando un hombre alumbra un pensamiento o está interesado en construir un determinado proceso, no introduce esos elementos en el reino de la esencia , sino que meramente «los selecciona de la amalgama que allí descansa eternamente».(Santayana, 1913 : 119) Con la segunda parte de la frase, Santayana parece interpretar en clave platónica el conocimiento, en la medida que reafirma la idea de que el hombre no crea *ex nihilo* , sino que descubre/recuerda o, como él dice, «selecciona» entre esencias eternas para realizar sus propias aportaciones a la cultura. Pero con la primera parte de la frase, Santayana efectúa una enmienda fundamental a la definición ya citada del reino de la esencia , al introducir las novedades de la naturaleza como sucesos “previamente” contemplados en dicho reino . Con esta transformación, Santayana viene a confirmar el carácter *ante rem* de la esencia , creando de paso una gran confusión , porque supone el establecimiento de un sistema platónico por parte de un pensador materialista como es él. Sin la referencia a los hechos de la naturaleza sin intuir, el sistema podría pasar tranquilamente por *materialista*. Pero al imaginar Santayana a la naturaleza *no descubierta* con su sitio específico reservado en el reino de la esencia , parece estar describiendo , como antes comentábamos, la mente de un Dios creador , o un demiurgo platónico, que “recuerda” todo lo creado por él, lo cual provoca confusión. No podemos, efectivamente, imaginar desde un punto de vista lógico que, por ejemplo, el *nuevo sistema solar Trapis-1* que descubrió la NASA en 2017 en la Vía Láctea, tuviera ya su sitio reservado en el reino de la esencia, si antes no admitimos que ese reino de la esencia es el mundo platónico de las Formas o , alternativamente, *es la mente de un Dios creador* ; algo que por otra parte él desmentirá tajantemente, como hemos visto al hablar del Dios de Leibniz, *donde nos alertaba sobre el peligro de confundir la mente de este Dios con su reino de la esencia* , a pesar de sus numerosos puntos de coincidencia conceptual.

Pero si asumimos , alternativamente a la hipótesis material, *la hipótesis platónica*, la decisión no deja también de resultar paradójica , viniendo de un artista-filósofo como es nuestro personaje, ya que , de acuerdo a Isaiah Berlin, si hay alguien que transgrede el modelo platónico de las Ideas éste es precisamente el artista pues «el artista crea; no transcribe o describe» (Berlín, 2017: 267) .O como escribiera Coleridge sobre la autonomía del arte “ la obra de arte posee independencia ontológica : el verdadero arte no puede enseñarse “(McCormick, 2008: 156). Tal vez por eso, P.B. Rice , destacando la decisiva esencia *in re* del arte , encontrará extraña la omisión de Santayana al respecto: “El poema puede referirse lo mismo a lo universal que a lo particular , pero lo universal debe existir *in re* en la concreta experiencia del poema , y no meramente *ante rem*, en la mente del poeta, o *post rem*, en la reflexión del lector. (Alonso, 1966: 198)

La lógica filosófica nos dice que ante la duda sobre la naturaleza ontológica de un sistema o postulado , uno debe elegir la hipótesis más congruente con la trayectoria intelectual del filosofo-autor. Esto *nos llevaría a aceptar que el sistema de las esencias es materialista* y , a pesar de nuestras dudas, estábamos resignados a hacerlo , pero siempre con la reserva de que se trataba del materialismo *sui generis* de Santayana al que nos tiene acostumbrados, que mezcla materialismo y metafísica , inspirado tal vez en la sabiduría presocrática.

Conclusiones sobre el modelo de las esencias de Santayana.

Todo el problema, en fin, parece originado por la ausencia de un enfoque unitario de su teoría y por la deficiente explicación que hizo Santayana de la misma ; porque , en efecto, se puede admitir una esencia *ante rem* que no sea platónica, sino *materialista* , de acuerdo al concepto de *potencialidad* en Aristóteles, ya que la naturaleza origina cosas nuevas -diferentes- “porque puede” es decir, porque entre todas las combinaciones posibles de la sustancia , entendida en sentido dinámico, habrá una que así lo prevé, es decir, será una *esencia ante rem porque existirá en potencia*, aunque su probabilidad de hacerse realidad pueda ser mínima. Si trasladamos esta idea al *reino de la esencia* nos encontraríamos con que la parte “problemática” , es decir *la no intuita* , puede encontrarse en una de estas dos situaciones : como realidad natural *existente* , pero pendiente de “descubrir” (como

cuando se detecta una nueva estrella en el firmamento) o realidad natural pendiente de “formarse” por efecto de la dinámica natural, es decir, el caso de un próximo terremoto. Al considerar, pues, Santayana que tanto uno como otro de este tipo de eventos no producidos “tienen su lugar reservado” en el reino de la esencia, lo que parece estar haciendo es *reconvertir el modelo platónico*. Y esta reconversión la efectúa trasladando su naturaleza desde idealismo al materialismo –otorgando un poder creador a la naturaleza que antes tenía el demiurgo-, y transformándolo, de paso, de sistema *creacionista, en finalista*. En éste último tendrá, pues, cabida idealmente todo lo que exista “en potencia” en la naturaleza, a expensas de una posterior concreción que se realizará cuando las circunstancias materiales lo permitan. *El reino de la esencia se convierte, pues, en su conjunto, en un depósito de realidades y potencialidades, pero todo ello a nivel simbólico*. Esta visión del modelo se hace creíble, porque supone una mixtura de materialismo y metafísica a la que nuestro filósofo es tan aficionado; en segundo lugar porque *la reconversión de conceptos filosóficos* es una práctica habitual en Santayana, como acabamos de ver, al interpretar éste en clave materialista los sistemas de Leibniz y de Guédon. Santayana identificará, además, su reino de las esencias con el reino platónico de las Ideas, pero llamará la atención sobre lo que considera *falta de espiritualidad en los griegos*, que, primero, les priva de una visión adecuada *del infinito* y segundo, les orienta a los valores en lugar de a la estética, lo que les lleva a dar un tratamiento a las formas de índole moral y no como tales formas. Por eso nuestro filósofo escribirá:

Pensaban (los griegos) el infinito sin forma -una concepción posible sólo por falta de concentración en esa idea- porque, si se considera con atención, se ve que el infinito contiene todas las formas: *es el reino de la esencia* [...] Este infinito es el infinito de las formas, el indestructible e inevitable infinito que contiene todas las cosas, pero que las contienen sólo en su esencia, en la cualidad eterna de ser en la que todo es compañero y suplemento de cualquier cosa, nunca un rival o una contradicción.

(Santayana, *Platonismo y vida espiritual*, pág. 61-62)

Avanzando una hipótesis sobre la estructuración orgánica del Reino de la esencia

Nos queda, a pesar de todo, la sensación de que el mundo de las esencias de Santayana carece aparentemente de estructura y método, tal vez porque ha sido

indebidamente explicado . No sabemos, por ejemplo, si la razón humana , individual y/o colectivamente , representa un subconjunto dentro del conjunto universal que supondría *el reino de la esencia* o, por el contrario, actúa cada una por separado. Tampoco especifica sus circuitos de conexión , alimentación y actualización .Por eso, al no mencionar el filósofo las conexiones entre nuestros pequeños feudos mentales y el gran reino universal de las esencias , deja aparentemente sin concluir su modelo, sujeto al capricho interpretativo de cada lector. Así , unos dirán que el reino de las esencias es platónico o leibniziano . Otros que *es el reino de los universales*, destacando las influencias escolásticas de Santayana. Los terceros en discordia, nos avisarán de que se trata del *reino de los conceptos*, sin haber pensado quizás en que su problemática es parecida al de los universales, con un agravante : que el nombre, como la esencia , son sencillos y sintéticos, -un relámpago de realidad- mientras que el concepto es más complejo. Para Whitehead, crítico de su sistema, Santayana «dibuja un esquema de cosmología racional , en la cual la realidad final es identificada con actos de la experiencia» (Whitehead, 1978: 143) , lo cual parece remitirnos a *la filosofía escolástica del nominalista Suárez*, que a su vez influiría en Kant y Hegel.

Llegados a este punto , y con la idea de encajar todas las piezas, tendríamos que hacer un esfuerzo de posibilismo y sincretismo, infiriendo, a partir de su propia definición del Reino (ver más arriba) y a nuestra interpretación como modelo platónico “materializado” , la forma en que se estructura el modelo en sí . Aparentemente este reino presenta dos caras y una misma realidad : *la cara eterna* que describe *en esencias* o imágenes todo lo que ha existido, existe y podrá llegar a existir, de acuerdo a la dinámica material (y a la imaginación humana) y , su reverso, *la cara terrenal*, resultado de *la intuición humana* , que describe en base a un mundo de signos –universales y nominales- , la parte descubierta del mundo , que él denominaría *el segmento de la verdad*. La lógica del sistema exigiría que cada signo tenga asociada inequívocamente una imagen, puesto que todas las esencias son *individuales , exclusivas, autosuficientes e induplicables* , pero como esta imagen corresponde a la *forma* en abstracto de la esencia, deberá quedar en el ámbito de lo potencial, sin posibilidad de reproducción, siendo el propio signo su única imagen, (una intuición ciega,) y pudiendo de esta manera representar la impenetrable cosa-en-sí kantiana ; pero a su vez esta esencia identificada por un signo servirá para aglutinar en torno suyo a las esencias *personales o intuitas*, mostrando así un amplio

espectro de sus interpretaciones , ya que el sistema permite que , idealmente, haya multitud de “imágenes” distintas de una misma esencia , como multitud son los individuos que las han intuido (cada uno a su manera) . *Y no habrá orden* en este cúmulo de esencias, *porque no se necesita*, ya que al igual que ocurre en la mente con imágenes y palabras, la esencia normalmente aparece cuando es requerida o , imprevistamente, cuando quiere llamar nuestra atención . A su vez la asociación entre las dos caras –signo e imagen-, será bidireccional , es decir, de imagen a nombre, o viceversa, tal y como ocurre en la asociación de ideas. Restarían las esencias *meramente posibles*, es decir , la que corresponden a la imaginación humana, cuya representación vendría dada por las imágenes que susciten los propios escritos de los fabuladores. Quedarían *sin etiquetar*, por razones obvias, *las esencias no intuidas* que correspondan a hechos de la naturaleza no producidos “todavía” pero que se originarán en el futuro de acuerdo a *la lógica material*. Y será esta lógica material la única que “conozca” , a la manera del demiurgo platónico, las etiquetas pendientes , hurtadas temporalmente al conocimiento humano. Esta asociación entre metafísica y materia, aunque pueda sorprender, es bastante usual en Santayana, y su carencia en el sistema de Guédon, supondrá motivo de crítica por parte del primero, como ya hemos visto.

Nos quedaría por describir, para terminar, la posible articulación de las relaciones de los reinos *particulares* de la esencia con el reino universal; una relación que no podría ser sino simbólica, pero que tiene también una parte de realidad : es *real*, en efecto, porque el individuo participa en el reino de la esencia *interactuando con él*, al modo en que las conciencias individuales interactúan con una determinada conciencia colectiva ; y hay también una relación *simbólica o ideal* , en la medida de que todas las conciencias humanas juntas, conformarán ese *democrático, caótico y duplicado reino de la esencia* que nos explicó Santayana y que también podríamos denominar “espíritu de la humanidad”: un mundo de ideas , pensamientos, sentimientos y sensaciones que fue probablemente inspiración de su profesor de filosofía en Harvard, el hegeliano Royce, « para quien todas las mentes son partes de una única y gran mente». Un mundo abierto a la contribución y provecho de todas las personas, para que en el fondo, se haga buena la frase de Hegel: «..los hombres no pueden partir del vacío , creando un mundo de pensamientos de la nada, y de que, lejos de ello, sus pensamientos son en gran medida producto de un patrimonio intelectual » (Popper, 2010: 249)

Para establecer finalmente dónde ubicamos filosóficamente el modelo de las esencias, deberíamos establecer un paralelismo *entre grandes conceptos psicológicos y filosóficos* : Hecho esto , encontraremos un interesante mapa de relaciones que explicaría tal vez la intención de Santayana al teorizar sobre las esencias. Las *funciones* que, de acuerdo a la Psicología, nos sirven para enfrentarnos al mundo serían *sensación, pensamiento, intuición y sentimiento* (Gautier/Boeree,2005: 2430). Pues bien, para cada una de estas funciones epistemológicas cabría asignar un distinto tipo de área filosófica , como ,por ejemplo, la fenomenología a la *sensación*; los positivistas y lógicos al *pensamiento* ; bergsonianos a *la intuición* y , finalmente, *el epicureísmo , el estoicismo y la filosofía de las esencias* , correspondería al *sentimiento* . Bajo este sencillo y no exhaustivo esquema , las esencias de Santayana aparecen como una valiosa aportación al corpus filosófico general, viniendo a enriquecer el área del *sentimiento humano* habitado por *filosofías decadentes y/o románticas*, dotadas de una moralidad *post-racional*, inspirada por la desesperación (Santayana, 2005 : 293)

En efecto, porque en este contexto podríamos pensar que dicho sistema representa *un canto a la creatividad* , a la imaginación propia de ese artista que nuestro personaje parece llevar *in pectore*. Santayana habría creado, pues, con su método, un nunca escrito *diccionario universal de las esencias* , donde las entradas son iguales para todos y los conceptos los ilustra cada uno de su cosecha, en base a *su personal experiencia y sensibilidad* . Ese diccionario global , o *Reino de la Esencia*, estará formado idealmente a partir de la integración de los *diccionarios individuales* de las personas. Y el Reino así constituido, será su mayor aportación a una filosofía que podríamos denominar, indistintamente, “romántica” o “sentimental”, es decir, hecha de sentimientos. Ralph W. Emerson , supo anticipar este *Reino de las esencias* de Santayana -«un pensamiento encarna en un sentimiento que se esparce indefinidamente alrededor de aquél» (Emerson, 2015: 434) - y tuvo también claro que su creador sería un filósofo-poeta :

Nuestra metafísica espera todavía un creador . Un espíritu trascendente y simbólico , un espíritu que de una ojeada, sepa penetrar varias capas sucesivas para ensartarlas como perlas en un hilo de luz [...] algunos hombres pueden alcanzar una elevación, desde la que, por encima de los sentidos, les es dado descubrir la verdad moral y espiritual. Nosotros no percibimos entonces la nieve como nieve, el caballo

como caballo, sino como símbolos que representan la esencia significada por esa palabra. Así lo hace el poeta.

(*Ralph Waldo Emerson, Diario íntimo, pág. 411*)

Las derivaciones modernas del reino de la esencia.

Al hilo de la teoría de las esencias de Santayana nos surge una interesante reflexión, y es *la aparente convergencia de la filosofía con la ciencia y la técnica* en los tiempos presentes. En efecto, porque si nos atenemos a los últimos avances de la computarización y de la inteligencia artificial, vemos, por ejemplo, que la denominada *Nube* creada por los expertos de Silicon Valley en California, se está convirtiendo de hecho en un *gran depósito del conocimiento de la humanidad*, una especie de *acervo cultural cibernético*, que se traduce en textos e imágenes formado a partir de los archivos personales – eruditos y profanos- de millones de individuos e instituciones de todo el mundo. Este conglomerado cultural excede el concepto de *gran biblioteca*, como la de Alejandría, y resulta ser lo más parecido que se puede encontrar en la creación humana a la concepción ideal de Santayana de un *reino de la esencia*, del tipo *universal, caótico, duplicado y sin jerarquías*, que él nos enseñó. Una conquista moderna que hubiera sorprendido gratamente al filósofo español de vivir en estos días, pues sin duda él nunca pensó que su construcción platónico-materialista pudiera algún día encontrar una correspondencia tan clara en el ámbito de la ciencia y la tecnología. Y, para su mayor satisfacción, con un nombre rico en matices naturalistas y místicos como el de “nube”.

Pero esta circunstancia que resultaría reconfortante para Santayana, también presenta otro ejemplo de convergencia entre filosofía y ciencia que beneficiaría esta vez a su eterno enemigo filosófico, como era *el idealismo*. Porque, efectivamente, el idealismo trascendental más extremo, aquél que aspira con total economía de medios a *convertir el pensamiento en realidad material*, encuentra adecuada respuesta en un sorprendente adelanto tecnológico como es el de la llamada *Impresora 3D*, que está en camino de ser capaz de crear por sí sola cualquier objeto material deseado; una máquina tan versátil que hará proezas como *la de clonarse a sí misma*, entrando en terrenos reservados hasta ahora a la biología. Si consideramos, además, que con la inteligencia artificial estas máquinas responden a los requerimientos de la voz humana, la Impresora 3D hará posible por sí misma, en un futuro no muy lejano,

que los individuos obtengan cualquier objeto que quieran con un simple ¡ *Fiat* !, propio de dioses , lo cual supondrá una revalorización imprevista del idealismo filosófico, que a partir de entonces podrá presumir de haber cumplido sus mejores expectativas, si bien por vías no previstas, como suele ocurrir en gran número de prognosis .

De haber tenido, pues, más visión de futuro esos *postestructuralistas franceses* tan aficionados al lenguaje pseudocientífico , no habrían necesitado recurrir a su espurio y extravagante *paradigma filosófico* para “liberarse” de la dictadura de la ciencia , siendo que -como se revela en estos y otros antecedentes históricos-, es la filosofía la que inspira a menudo el trabajo más sofisticado de la ciencia, lo que debería resultar en una deuda eterna de gratitud por su parte. Al menos Ralph W. Emerson no dudó de la superioridad de la metafísica respecto de las ciencias por su carácter anticipador o inspirador de conquistas futuras : «Al espíritu le incumbe encontrar el pensamiento . Química, Geología, Hidráulica, etc. son secundarias [...] (sus logros) son el resultado externo de una teoría metafísica preconcebida» »(Emerson, 2015: 414) .

CAPÍTULO XIV: NOVELISTA DE ÉXITO , FUSTIGADOR DEL PURITANISMO

El puritanismo no es nunca una religión, sino más bien la exageración fanática de una religión, no importa cual.

(Ortega y Gasset, La Atlántida, pág. 121)

La celebridad llega con la literatura.

El último puritano, editada en 1936, fue la primera -y última- novela escrita por Santayana. Y aunque no sabemos por qué no abordó otros proyectos similares, la falta de continuidad no sería por falta de acierto, pues fue traducida a las principales lenguas y obtuvo un gran éxito internacional: declarado *Libro del Mes* en EEUU logró convertirse en uno de los títulos más vendidos del momento. Desde el punto de vista de la crítica, tampoco tendría queja, pues el libro le valió su candidatura al Premio Pulitzer, el cual no ganaría, en opinión del editor y poeta Wheelock, *por no ser súbdito americano* (McCormick, 2008: 338); le aportaría, no obstante, la suficiente popularidad para aparecer en la portada de la prestigiosa revista *Time*. La Enciclopedia Stanford de Filosofía registra que el libro fue comparado positivamente en su momento con el *Wilhem Meister de Goethe*, con *Marius el epicúreo de Pater* y con *la Montaña mágica de Thomas Mann*, (Saatkamp & Coleman, 2014), lo cual no es mala comparativa. Conrad Aiken lo encontró por su parte un buen complemento para un clásico como *La Educación de Henry Adams* (McCormick, 2008: 339) El libro, en cualquier caso, le aportó a nuestro personaje una buena cifra de ingresos en concepto de *copyright*, que, según esta misma fuente, dedicó en parte a ayudar anónimamente a su amigo Bertrand Russell, por entonces enfrentado a serias dificultades financieras. Un Russell al que Santayana culpará de no haber tenido mejor carrera, «por haber querido combinar libertad con democracia» (McCormick, 2008: 211) frase malintencionada –en detrimento de la democracia- que hace referencia a los problemas que sufrió el filósofo inglés, a causa de su visión “poco ortodoxa” del matrimonio.

La importancia de esta novela en el conjunto de la producción escrita de Santayana, viene dada no tanto por su repercusión popular, con ser importante, como por tratarse de una pieza esencial para descubrir algunas claves de la personalidad y del pensamiento de nuestro filósofo, lo cual no es tema baladí, si

consideramos la complejidad del personaje , su personalidad camaleónica, así como las controversias que se han suscitado al respecto. El propio Santayana ya aporta algunas pistas sobre el particular en la frase que encabeza el prólogo de la novela . Además, como crítico literario , dejaría escrito , una década antes, su punto de vista sobre la técnica de creación de personajes : «El poeta puede poner sólo una parte de sí mismo en cualquiera de sus héroes, pero debe ponerlas todas en su obra más noble », y al parecer, cuando escribió *El último puritano*, no esperaba alcanzar nada mejor en el futuro, pues es aquí donde aparece el más completo panorama de su pensamiento, si bien hay que seguir atentamente la trama y diálogos , para ir descubriendo y atando cabos. Numerosos críticos han insistido en este mismo punto , acentuando *que toda la filosofía del maestro está condensada en El último puritano*. (Izuzquiza, 1989: 81-82) Aunque no solo había filosofía en la novela, sino también el retrato de una casta que detestaba: su colega Strong, compañero de voluntario exilio en Italia, se escandalizó al revisar algunos capítulos del manuscrito y ver cómo retrataba a ciertos personajes de Boston , advirtiendo a Santayana de la inconveniencia de su publicación. (Cory, 1963: 1154)

Pero hay un tema de similar importancia a éste, que a ciertos críticos se les escapa , y es hasta qué punto la novela aporta alguna nota novedosa que explique la particular *hostilidad* de Santayana contra el puritanismo típico de Nueva Inglaterra , que uno puede asociar ,si quiere, a simple rechazo del intelectual materialista o a especiales circunstancias autobiográficas del personaje . En cualquier caso su postura crítica llegó a crear escuela en la filosofía y en la literatura norteamericana, por cuanto suponía una temprana inflexión en la tendencia a considerar “intocable” la cultura calvinista, aceptada generalmente como la primera fuente de autoridad moral en el país; la que contribuyó a formar los rasgos principales de su carácter , incluyendo una impronta de crecimiento y superación que, con algunos altibajos, ha llegado hasta nuestros días.

Interpretación filosófica , señales de identidad personal del autor y anti-puritanismo serán, pues, los tres ejes sobre los que girarán los siguientes análisis de *El último puritano*, con el propósito de aportar nueva luz que nos ayude a comprender mejor al personaje que tuvo la audacia de abordar la crítica contra la *casta brahmánica* en su país de adopción, mediante un género literario considerado poco ortodoxo en los ambientes filosóficos y con un nivel de acierto que no era esperable en un neófito de la novela.

La novela fue escrita dos décadas después de abandonar EEUU , cuando ya residía en su retiro romano, lo que viene a explicar dos cuestiones : la vigencia del sentimiento de hostilidad contra el puritanismo en la mente de nuestro filósofo a pesar del tiempo transcurrido y, segundo, el grado de virulencia de su crítica , pues si bien él fue un pionero contra el espíritu pionero norteamericano, el hecho de encontrarse ahora a miles de kilómetros de distancia, unido a la posibilidad de expresarse a través de la voz de sus personajes novelescos, le permitió escribir con una claridad hasta entonces desconocida .

El puritanismo como objetivo crítico.

A primera vista el *Ultimo puritano* parece una venganza más de Santayana respecto de las élites dominantes que él trató con distanciamiento mutuo durante su estancia en EEUU, y que después dejaría atrás cuando abandonó su cátedra en Harvard . La primera represalia de la lista habría sido su conferencia en Berkeley , sobre *La tradición gentil*, cuando estaba ya preparando la salida del país . Con el tiempo vendrían otras venganzas a llenar su lista, las cuales dejaría ir cayendo gradualmente, de acuerdo a sus estados de ánimo: una de las más celebradas fueron sus memorias *Personas y Lugares*, recibida con similar expectación y éxito a su novela citada .

La pregunta que nos surge sería si la propia naturaleza de la venganza es compatible con cierta objetividad en la crítica , o si, por el contrario , los sentimientos son tan fuertes que el corazón termina imponiéndose a la cabeza, y se cae fácilmente en el riesgo de hacer *caricatura social* más que crítica social. Santayana parecía consciente de haber jugado el papel , si no de *enfant terrible* , sí al menos de intelectual incómodo , tanto dentro del círculo académico de Harvard como en la sociedad bostoniana de su época, posición que él disfrutaba en su justo término , y que le era permitida con condescendencia debido a su origen extranjero. Su maestro y mentor William James , fue su principal protector : dotado de una carácter caballeroso –todo un gentleman- , debió captar desde el principio las inseguridades personales que empujaban a este joven expatriado a una cierta marginalidad intelectual y social , pero prefirió pasarlas por alto , ganado por su inteligencia, creatividad y erudición . A él se deben estas palabras referidas a Santayana en momentos de controversia por el

contenido polémico de su libro *Interpretaciones de poesía y religión* : «El filósofo, tiene , como el rinoceronte, un destino propio y lo mejor es dejarle que siga su camino», (Garrido,2008: 19).

Ciertamente , el mundo al que se enfrentó Santayana era un mundo cerrado , de difícil acceso, donde , sin embargo, las personas como él , que disfrutaban de cierto nivel social podían aspirar a abrir brecha y colarse dentro, disfrutando de un trato más o menos igualitario por parte de la élite, aunque nunca podían aspirar a considerarlo *íntimo*. Pero esta relación incompleta no podía satisfacer a un carácter susceptible y orgulloso como el suyo, por lo que, llevado de sus maximalismos, prefirió adoptar la posición del *outsider* , a modo de venganza y como *pose personal* suficientemente retribuida en el ámbito del esnobismo académico. Esto generó una oposición dialéctica que le llevaría a estar en permanente fricción con el establishment , lo que le aportó cierta imagen referencial en los ámbitos más críticos contra el puritanismo dominante , especialmente en los círculos literarios, donde, como vemos en otro apartado de este trabajo, adquirió una posición relevante.

Con estos antecedentes sería lógico poner en cuestión la posible independencia de criterio de Santayana a la hora de enfocar el argumento y desarrollo de la trama sobre un tema que ya desde el título aporta un cierto prejuicio , como es la referencia a un fin de ciclo o extinción de un conspicuo estrato social. Pero para nosotros eso debe ser una cuestión marginal, pues lo interesante de la novela es si puede ayudarnos a descifrar las motivaciones profundas de su pensamiento, esté o no, equivocado.

El prólogo.

Mi vida no aparece en mis obras hasta que llegamos a los Poemas, Soliloquios en Inglaterra, Diálogos en el Limbo y El último puritano. En estas obras , mi más íntimo sentimiento y los lugares y personas relacionados con mi vida real proporcionan el tema y determinan la expresión.

(Santayana, *Tres poetas filósofos* , pág.195)

Ya desde el inusual prólogo de la novela, (Santayana, 1981: 22-27) configurado como una conversación entre un profesor (Santayana) y sus ex alumnos , en el curso de la cual se lamenta la temprana desaparición de un antiguo, querido y relevante miembro del grupo , salen a relucir temas recurrentes del pensamiento de nuestro filósofo ; temas que luego irán apareciendo con mayor profundidad en el desarrollo de la trama de la novela, como son : *puritanismo, catolicismo, naturalismo, escepticismo y mujeres* (este último tema, con la connotación añadida de homosexualidad) .

En estas primeras páginas se condena , por ejemplo, el puritanismo como «reacción humana contra la naturaleza» expresando la idea – de raíz hedonista- de que si recortas el ámbito de la vida por la potencial maldad intrínseca de algunas experiencias, *vives a medias*. También se alude al pensamiento expresado por el difunto –llamado Oliver- de que «era un error ser puritano» , acompañado del sentimiento de impotencia por «deber renunciar al puritanismo, y no poder» , como si una maldición de su estirpe se lo impidiera o un yo interno cobarde , no se atreviera. Todos coinciden en descartar la pureza como argumento –«los puritanos eran estrictos, pero no particularmente castos»- y resaltan la creencia de Oliver de que los bolcheviques poseían el elemento más importante del puritanismo; a saber :«la integridad del fin y la aversión a todas las componendas, prácticas y teóricas», una característica que, por otra parte, es común a muchos otros nuevos movimientos ideológicos de la historia, en la fase primaria de su evolución.

En dicho prólogo , Santayana presume a su vez de catolicismo, credo que comparte con otro protagonista -Mario, un ítaló americano- del que afirma : « usted y yo tenemos la ventaja de pertenecer a la tradición católica . Los dos hemos nacido claros y no tenemos que conquistar la claridad», un pensamiento demasiado chovinista y poco justificado , si nos atenemos a lo que ha sido el curso de la historia desde la Reforma ; comentario que , por supuesto, Ortega y Gasset hubiera rechazado de plano a tenor de la siguiente frase, que parece hecha para la ocasión:

Existe , efectivamente, una diferencia esencial entre la cultura germánica y la latina; aquella es la cultura de las realidades profundas , y ésta es la cultura de las superficies. Pero no existe entre ambas una diferencia de “claridad”[...] Esta es nuestra ilusión , los latinos nos creemos hijos de dioses, nos creemos herederos del espíritu helénico.

(Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, págs. 62 y 63.)

Pero los mediterráneos que no pensamos “claro”, somos capaces sin embargo de “ver más claro” que los germanos y, certeramente, Ortega pone como ejemplo a Goethe, pensando quizás en la especial *atmósfera* que envuelve su obra *Fausto*: «El mundo de Goethe no se presenta de una manera inmediata ante nosotros. Cosas y personas flotan en una definitiva lejanía, son como el recuerdo o el ensueño de sí mismas», (Ortega y Gasset, 2014: 72).

Para Santayana, en cualquier caso, la superioridad de la cultura grecolatina es una especie de *verdad de fe* en su filosofía, fruto tal vez de esta adhesión inquebrantable al espíritu helénico, por parte de un filósofo/poeta que rechaza la modernidad y el contagio trascendentalista del país en el que más que vivir, “sobrevive”.

Además, en un mundo que los naturalistas sienten gobernado por el *dinamismo imprevisible de la materia*, se comenta el error del difunto Oliver de no admitir los argumentos del profesor para considerar que «la razón y la bondad eran, por ley natural, secundarias y accidentales», viniendo a decir que Oliver se hurtó así mismo la posibilidad de experimentar un sano escepticismo, cayendo, por el contrario, con su idealismo en la angustia de vivir en un mundo irracional.

Finalmente, y respecto de las mujeres, dice de Oliver que «consideraba a todas las mujeres como señoras, pero nunca llegó a descubrir que todas las señoras son mujeres», evidenciando una cierta inocencia sexual que parece ser compartida por el profesor por cuanto éste a continuación afirma ¿y cómo me las arreglaré con las escenas de amor?

El declive del puritanismo

A lo largo de la obra van apareciendo los defectos que Santayana encuentra entre los puritanos, aplicados a los protagonistas de la novela de modo paradigmático. Su descripción de Peter, el hedonista padre, y de Oliver, el hijo y *último puritano*, es, a pesar de las diferencias de carácter entre ambos personajes, un compendio de “taras” personales que van de lo puramente físico a la moral, pasando por las relaciones sociales. Un caso que se intenta transmitir como nada singular, a pesar de corresponder, en la ficción, con una de las familias más antiguas y adineradas de

EEUU (Santayana, 1981: 199), por lo que nos queda claro que no se trata tanto de una crítica a una cierta clase social – la clase opulenta- , sino a una específica casta dentro de esta : la más importante, representada por el círculo de familias puritanas, tradicional vivero de las fuerzas político-económicas-doctrinales del país , es decir , *la casta de los Brahmanes*.

Oliver, el último puritano.

El demonio del amor propio y la conciencia de sí mismo había entrado en Oliver tempranamente , para nunca ya abandonarle . Oliver se anticipó espontáneamente a las máximas de Goethe, y sacrificó sus sentimientos a sus convenciones .

(Santayana, El último puritano, pág.197)

El relator describe la infancia de Oliver como preso de una cierta ansiedad, afectado por un profundo descontento que se había apoderado de su corazón. (Santayana, 1981: 140) La madre achacaba su comportamiento a *la herencia nerviosa* que arrastra , con referencia clara a *la mala genética* del esposo y padre (Santayana, 1981: 143). *Parecía el hijo de un viejo* , decía la madre, mientras afirmaba sus derechos para mejorar la pobre materia prima que habían ambos engendrado (Santayana, 1981: 160). Aquí Santayana parece estar proyectando sentimientos de la infancia, pues él pasó también por un período de ansiedad , coincidiendo con el *abandono* temporal de la madre, y fue también hijo único de un padre que superaba ampliamente en edad a la madre.

Pero Oliver también era hijo de su madre, y tal vez por eso , a su carácter pasivo y poco curioso , contraponía un cuerpo de atleta y una cabeza bien amueblada, que le hacía destacar en el colegio (Santayana, 1981: 161).En su caso , un cuerpo sano podía no representar un espíritu sano, pero en un mundo lleno de incertidumbres, tener bajo control la parte física ya era bastante gratificante , pues «le permitía sentirse seguro de sus nervios, sus músculos y su digestión», (Santayana, 1981: 202), algo de lo que Santayana no podría presumir en su vida real, al estar dotado de una constitución poco atlética.

En su primeras etapas formativas, Oliver mostraba más inclinación por la naturaleza y las matemáticas , porque representaba *el lado soleado* en el camino al conocimiento. Desgraciadamente para él, también tenía que estudiar las materias

humanísticas donde todo *era accidental y maligno* . Aquí el autor ya encuentra un cierto desdén puritano por las flaquezas y el genio humano, al que responsabiliza *de estar minando su espíritu* (Santayana, 1981:102). afectación que resulta comprensible viniendo de un profesor de filosofía como era Santayana.

Santayana , mostrando su corto oficio como novelista , introduce reflexiones de persona madura en el *Oliver infantil* , a partir de recibir éste el regalo de un *pony* , circunstancia que le recuerda al infante su situación privilegiada en la vida. Pero el privilegio –se nos dice- aunque se debe aceptar , no produce felicidad , (Santayana, 1981: 207) sino que es la ausencia de privilegio , es decir, el sentimiento de ser una gota igual a muchas otras gotas , dentro de una corriente, lo que produce realmente alegría . Extraña reflexión en un niño, que parece más propia del sentimiento de nostalgia de un monarca absoluto el día que enfrenta una revuelta campesina . Esta filosofía parece una racionalización del Santayana más individualista y misántropo, destinada a transmitir que el privilegio, exige responsabilidad y que ésta te obliga a cuidar de los demás, lo cual termina siendo una carga insoportable, que te amarga la existencia. La moraleja obvia sería que es mejor disfrutar de una vida corriente , sin responsabilidades , lo cual te dará la alegría de la reflexión tranquila y la simplicidad . Siendo dudoso que la falta de ambición alguna te pueda aportar felicidad, es más dudoso todavía que estas puedan ser las reflexiones de un niño, por muy puritano que sea y por muy cansado que haya nacido, debido supuestamente al desgaste físico y emocional de sus antepasados. Lo que no parece dudoso, es que, de acuerdo a Santayana, el niño no tenía madera de líder y era consciente de ello, hasta el punto de que su pretensión vital debía ser «conservarse tan puro , resuelto e íntegro como era posible, dejando a los demás que vivieran como se les antojase »(Santayana, 1981: 209).

Aunque Oliver en el colegio era un ejemplo por sus maneras amables, y su competencia en los deportes y en los estudios, parecía hacerlo todo por obligación , no por genuino interés (Santayana, 1981: 225). Su madre era especialmente crítica con sus silencios en casa, que achacaba a algo heredado de su padre : debilidad de la fibra moral y tendencia a la melancolía . También le disgustaba su espíritu crítico, desdeñoso y difícil de contentar (Santayana, 1981: 228-29). así como su escasa inclinación a disfrutar de la buena poesía clásica. Del mundo de las humanidades , sólo le llamó la atención Schopenhauer por su filosofía sobre la suspensión de la voluntad(Santayana, 1981: 231), una invitación al *nirvana* que , obviamente, no podía

pasar desapercibida para un individuo emocionalmente confuso, con pocos amigos y pocos afectos y que, de acuerdo a Freud, es una alternativa a *tanatos*, la pulsión de muerte. (Gautier/Boeree,2005: 637)

Santayana parece presentarnos un Oliver en actitud pasiva, incluso ante el disfrute, y lo achaca a una cierta *absorción diferida de las sensaciones*, las cuales no se hacen efectivas en la conciencia, hasta que pasan por el cedazo moral y producen representaciones, acordes, o no, con su sentido de la felicidad. Con este extraño circunloquio, Santayana parece inferir de su personaje una intuición necesitada del objeto, al dotarle de una conciencia empírica, «que es incapaz de conocer o imaginar algo sin un contacto real con las cosas, sin una participación moral en ellas», (Santayana, 1981: 78 v.II), tal y como lo expresara el escolasticismo de Suarez. En eso se distingue de su padre, un epicúreo que va sin rodeos en busca de los placeres que representan la comida y la bebida, así como el disfrute de los detalles lujosos de su vida de rajah, lo cual Oliver – un auténtico puritano- encontraba «lamentable y pecaminoso» (Santayana, 1981: 275).

El sentido moral de Oliver se pone también de manifiesto en su condena de la mentira, incluso las orientadas a un buen fin. La misión de un hombre sería, primero, reconocer la verdad y luego aprovecharla lo mejor posible (Santayana, 1981: 285). Cuando Oliver se entera de que su progenitor consume drogas, -supuestamente por culpa de un desafortunado suceso de juventud que terminó con la muerte de un trabajador-, tiene una reacción de enfado, por cuanto para él las drogas significaban la negación misma del valor, una verdadera apostasía de la responsabilidad. En sus reflexiones posteriores encuentra, sin embargo, alguna justificación para el consumo de narcóticos: lo intuye como una muerte en vida, sonriente y hermosa. El autor encuentra aquí que su protagonista, Oliver, ha tropezado con una antigua e inmortal convicción, que el mundo moderno ignora estúpidamente, y es la *preferencia del espíritu por el infinito*, un concepto éste que aparece en Platonismo y vida espiritual en referencia a la naturaleza “lógica” de las religiones. A partir de ahí nuestro relator construye la teoría de que tal vez la vida, con la sumisión a convenciones, normas, opinión pública, etc. es una dictadura más tóxica que la propia droga, encontrando una suerte de elevación y un rescate «ir a la deriva, los ojos cerrados, en una ermita flotante como una especie de Arca de Noé en el Diluvio» (Santayana, 1981: 294-95). Esta analogía entre drogas y lo infinito, es decir la religión, se explicita cuando compara la religión con las drogas *por cuanto crean un sueño para sustituir a otro*

sueño ; no así la Naturaleza, que constituye para él una más sana influencia , porque simplemente permite descansar el espíritu en su amplitud inmensa y su infatigable monotonía(Santayana, 1981: 298). Aquí Santayana nos muestra dos argumentos muy próximos a su trayectoria filosófica : la influencia del *nirvana* en su *teoría de las esencias* y la inclinación materialista que le lleva a rechazar, cual marxista, los aspectos sustanciales de la religión como si se tratara del “opio del pueblo” . También cabría añadir algunas notas sobre su indudable vena artística y su peculiar carácter, tan pasivo y decadente, en apariencia ,como el de los mismos puritanos que él condena. Lo cierto es que desde que conoció la verdad sobre su padre – el accidente y el tema de las drogas- Oliver vio a su progenitor por primera vez con un imprevisto afecto , llevado por un sentimiento de *compasión* y sintiendo de paso una libertad interior que su padre había perdido a manos del destino(Santayana, 1981: 74 v. II).

La sospechas de la madre de Oliver sobre la posible mala influencia educativa de su esposo sobre el hijo, se pone de manifiesto en una conversación entre madre e hijo en el curso de la cual , Oliver reniega de la filosofía en la que le han educado , que considera una *convención, como todas las demás filosofías*, con el agravante de estar muy usada, y con el peligro que representaba para él, de no haberla superado. Lo que Oliver cataloga de “filosofía” son las ideas que, según su padre, ha asimilado por no frecuentar a los amigos, y relacionarse casi en exclusiva con mujeres y clérigos, un tándem nefasto en el que los clérigos ejercen de oráculos de las señoras, y sintonizan con el carácter soñador de éstas. Esta nueva rebeldía de su hijo la considera una conspiración del padre para deshacer sus esfuerzos educativos y convertir de paso al hijo en un crítico corrosivo y ocioso ; un mal americano , en suma. (Santayana, 1981: 362-63) En cualquier caso, Oliver da por terminada la vida infantil a la sombra de su madre y se considera espiritualmente liberado, con el visto bueno del padre. Al fin, se había pasado al enemigo, llevándose con él su arsenal de ideas puritanas ; a saber : su integridad, su valor, su desdén por los placeres, su destreza material, junto con su sentido secreto y casi maléfico de alianza con lo invisible(Santayana, 1981: 382).

Son a tener en cuenta las opiniones que pone Santayana en boca de Irma , la joven institutriz alemana de la familia , primero, porque supuestamente representa el contraste con una cultura que nuestro filósofo conociera durante sus estudios en Alemania ; en segundo lugar, porque se refiere al carácter de los hombres, y de las mujeres de la época, bajo una perspectiva interesante . Irma detecta en el americano

un tipo humano muy distinto al alemán, con gentes dedicadas principalmente a la acción, donde sólo se respeta lo que las personas hacen y se ignoran a menudo las cuestiones del pensamiento . (Santayana, 1981: 185 v.II) Una sociedad en la que prima sobre el todo el triunfo personal y donde todo es sombrío , difícil , feo y desolado para el pobre. (Santayana, 1981: 192 v.II) La joven, que dice sentirse infeliz de vivir en *tan estafalario país* , se lamenta de tener que encerrarse en su cuarto para llorar sus penas , «porque esta gente detesta todas las manifestaciones naturales del sentimiento». (Santayana, 1981: 357) Esto inmediatamente nos trae a la memoria una anécdota contada por Bertrand Russell , en la que Santayana le dice ufano que está a punto de partir para Sevilla y que se va encantado de poder estar unos días con gentes *que no repriman sus pasiones*, a lo que Russell contestaría con ironía, pasados los años, lo siguiente :

Un anochecer, en Cambridge, después de haberle estado viendo por algún tiempo día tras día , me comunicó: “Mañana parto para Sevilla. Quiero estar en un sitio donde la gente no reprima sus pasiones “. Supongo que esta actitud no es sorprendente en quien tenía pocas pasiones que reprimir.

(Santayana, *Ejercicios de autobiografía intelectual* , pág. 7)

mientras que Santayana, respondería :« Yo parecía frío (como ha observado Bertrand Russell) cuando mi corazón estaba ardiendo allá entre rescoldos». (Santayana, 2009 : 197)

Volviendo a nuestra joven alemana , ésta comenta sobre la pareja de cónyuges, que el *hombre es de una debilidad de carácter terrible*, mientras que a la mujer , si bien la cataloga de “egoísta e intolerante”, también ve en ella sentimientos sólidamente humanos, en los que se puede confiar. Su opinión sobre los hombres – entre los que ya incluye , arriesgadamente, a su joven pupilo Oliver- se atiene a las convenciones relacionadas con la virilidad , diciendo que les encanta sentirse fuertes, tomar decisiones, apostar , jugar y seducir mujeres sin pensar en las consecuencias : *la naturaleza armando ciegamente a sus instrumentos para su ruina individual* . , sentencia la institutriz en su rol novelesco , tras el que se adivina el pensamiento de un Santayana, cuyo propio carácter era la antítesis del modelo de hombre descrito . Pero , inesperadamente, Irma hace virtud de la necesidad del hombre por la conquista ya que « los hombres son más románticos que las mujeres , que, a decir verdad, han

nacido animales domésticos, mientras que los hombres no se dejan domesticar hasta que han perdido su juventud, o la han malgastado».(Santayana, 1981: 374) Todo este párrafo , que contiene un cierto aroma del Fausto de Goethe , parece , en cualquier caso, representativo de cómo nuestro filósofo interpretaba el rol del hombre y de la mujer en la sociedad de entonces.

Mujeres y homosexualidad.

A lo largo del texto , el autor va sembrando notas que nos permiten , si no entender totalmente, al menos vislumbrar las inclinaciones sexuales de Oliver , que, como tantas otras facetas del personaje, parecen corresponderse en parte con la propias de Santayana, de acuerdo a sus biógrafos. Son significativas a este respecto las reflexiones del autor , en conexión con el nacimiento de Oliver , sobre lo que significa ser hombre o mujer, en una época en la que el feminismo todavía estaba en pañales:

Ser varón significa haber elegido la más ardua, aunque acaso la menos penosa aventura [...]significa el haberse comprometido a cierto valor, cierta temeridad para con el futuro; pero si estos riesgos son sorteados sin desastre , también se tendrán , en compensación, una mayor capacidad de alegría, una sensibilidad menos enfermiza, y una susceptibilidad menor para el sufrimiento de las que suelen mostrar las mujeres. Esta compensación falla, sin embargo, en ocasiones[...] produciendo una nostalgia de la femineidad , de esa plácida, maternal y confortable plenitud de vida propia de la hembra generosa.

(Santayana, El último puritano, pág.135.

Por el último párrafo deducimos que la naturaleza es impredecible ,y que puede producir un espíritu femenino en un envoltorio masculino, algo que ya sabíamos, pero que , viniendo de Santayana , puede ser significativo de su propia personalidad, como señalaría su fiel asistente Cory: «fue un hombre con sentimientos de mujer , sin que él fuera consciente hasta bien entrada la mediana edad...»(Cory, 1963: 606-07)

Ya se detectan unas primeras inclinaciones homosexuales de juventud en Oliver en la relación que plantea con Lord Jim , el patrón del yate de su padre, un

inglés apuesto, expulsado de la Marina británica . La atmósfera se aclara aún más cuando el inglés admite tener un lío con una mujer casada , cuyo único hijo es suyo. A partir de ahí se nos dice que Oliver *no tenía ya nada que esperar, no había futuro alguno*. Aunque con Santayana siempre nos queda la duda de si esas palabras se refieren a que no habrá futuro *de amistad* porque un puritano no puede aceptar comportamientos innobles , y menos de un amigo , más bien parece el sueño roto de un joven que esperaba algo más que un sentimiento de amistad en su relación con Jim. (Santayana, 1981: 38 v.II)

Lord Jim, sin embargo, no atisba inclinaciones homosexuales en su amigo, sino más bien la típica ofuscación ante el sexo de un jovencuelo educado en la prevención ante las tentaciones de la carne . Piensa que Oliver, como su padre, le dará tantas vueltas al tema, que al final tomará la decisión incorrecta, eligiendo la pareja que menos le conviene. Incluso puede ser peor, según asevera, pues «Oliver ha nacido cansado». (Santayana, 1981: 48 v.II) Para Jim , Oliver tiene un problema de frialdad congénita: «A Oliver , lo que es por los sentidos, no le atraparán nunca. No le gustan las mujeres como mujeres; esa clase de pegajosidad le repugna; le da miedo y asco. Un poeta sin palabras : hay que llegar a él por la imaginación , apelando a sus buenos sentimientos ». (Santayana, 1981: 221 v.II). El propio Oliver si tiene que elegir entre una mujer o un amigo , parece obtener la respuesta de los clásicos griegos : « para mí un amigo como él (Jim) está a cien codos por encima de todas las mujeres ». Y es que Oliver confesaba que los amigos habían significado mucho para él : le habían dado un impulso y una dirección que él mismo no habría sido capaz de proporcionarse autónomamente , porque, como reconocería, «quería ser valiente e independiente , pero no era lo bastante fuerte»(Santayana, 1981: 536 v.II).

A lo largo de su vida Oliver se encontrará en situaciones que pondrán en evidencia su repugnancia por la dimensión lúbrica de las relaciones entre sexos. Por ejemplo, durante su estancia en París durante la Primera Guerra Mundial , el autor nos relata las efusiones afectivas de una *Baronee* que , agradecida por la ayuda económica que Oliver le acababa de prestar, se arrojó en sus brazos en un gesto voluptuoso , que suscitó un inmediato sentimiento de repugnancia por parte de éste. (Santayana, 1981: 510 v.II) Porque Oliver apreciaba en las mujeres su estilo, clase y educación, pero no era sensible a sus encantos ; padecía una enfermedad congénita, algo que iba más allá de las relaciones amorosas, y era un especie de *calambre moral* , *que actuaba a modo de freno en el mecanismos de todas las pasiones naturales*. Oliver sufría un cierto

bloqueo emocional que le hacía incapaz de sentir el amor y que él pensaba era algo propio de su familia «Quizás no sea capaz de lo que los novelistas llaman amor. No creo , por ejemplo, que mi padre y mi madre estuviesen nunca enamorados. No está en nuestra sangre.» (Santayana, 1981: 538 v.II), frase que recuerda en parte la relación matrimonial de los padres de Santayana. A este respecto es llamativa la descripción que hace Peter, el padre de Oliver, de la que después será su mujer : «Harriet es una hermosa hembra, casi tan hermosa y robusta como un macho joven ... »(Santayana, 1981: 117), donde el canon de belleza parece haber retrocedido a la época greco-romana, tal vez impulsado por un lapsus freudiano de Santayana.

En su definición del amor, Oliver reproduce curiosamente algunos matices de una teoría filosófica de Santayana. Por ejemplo, cuando dice que al poner algo de amor en una chica , cambia su percepción de ésta , porque «dejaba de ver en ella la realidad, para ver tan sólo una imagen, un espejismo de mi propia inspiración ». Aquí hay dos elementos de raíz fenoménica que Santayana utilizaría recurrentemente en su teoría de las esencias : *la fe animal*, que cambia la realidad cuando se la disocia de la memoria y la *coloración de la realidad* derivada de verla con el corazón y no con los sentidos ; aspectos ambos consustanciales a la conversión de un fenómeno en una esencia, según el modelo de Santayana, como en su momento hemos visto. Aunque el segundo de ellos, también respondería a la teoría *stendhaliana* del amor (radicalmente falsa según Ortega y Gasset) que supone un proceso de “cristalización” en el que ilusoriamente depositamos sobre la persona querida cuantas perfecciones hemos imaginado (Ortega y Gasset, 1985: 51)

Hubo dos mujeres a las que , siendo ya millonario, Oliver les pediría matrimonio , y ambas le rechazaron inmisericordemente , poniendo de paso en evidencia sus limitaciones como hombre, incapaz de enamorar a una chica a pesar de su dinero y prestancia física. (Santayana, 1981: 541-42 v.II) Oliver se sentía avergonzado de su deficiencia, y deseaba vencerla, pero jamás lo conseguiría «Moriría como había vivido, con un plomo en el ala», nos dice el autor(Santayana, 1981: 535 v.II). Aquí hay sin duda bastantes elementos autobiográficos , pues tampoco parecía estar el amor en *la sangre de la familia* de Santayana , a tenor de las relaciones distantes de sus padres después de casados y su propio desinterés por andar el camino del matrimonio. Tuvo , no obstante, una relación especial de intimidad y cercanía emocional con bastantes mujeres americanas de clase acomodada –cercanía que, sin embargo, no alcanzó con los hombres de su edad- pero

debió de ser una relación del tipo que ejercen algunos profesionales con cierto sesgo *afeminado* , que ven recompensada su palpable *ausencia de peligro* para las casadas, con una mayor dosis de confianza por parte de éstas . Con el tiempo aparecerían en la sociedad americana, personajes de perfil similar, el más famoso de los cuales podría ser el escritor Truman Capote , quien mantuvo parecida relación abierta con mujeres de la alta sociedad, y recibió similar “confianza” por parte de las féminas, dada la declarada condición homosexual de éste.

Un largo párrafo de la novela , dedicado a Platón, es bastante revelador de la posible orientación sexual de Santayana , aportando simultáneamente luz sobre otro misterio que ha sido objeto de numerosas especulaciones : quién fue Oliver en la vida real. En el párrafo en cuestión el autor escribe esta vez en primera persona , aclarando qué fue lo que despertó su interés por Oliver y la causa de que se escribiera el libro : «en un momento de euforia intelectual (Oliver) compuso la “tesis” sobre Platón que fue el motivo determinante de mi gran interés por él y la causa primordial de este libro», (Santayana, 1981: 320 v.II) .A continuación Santayana critica que Platón confunda amor y deseo, lo que le lleva a suponer que «éste no sabía nada del amor». Según Santayana, Platón trata de demostrar que se puede sentir deseo por toda suerte de cosas superiores , empezando y acabando por lo bello, pero que estas pasiones superiores se reducirán siempre a un deseo , susceptible de satisfacerse por la posesión, en una especie de orgasmo. Pues bien -y ahora viene lo más significativo de la interpretación de Santayana :

Una consecuencia deplorable de esa confusión por Platón del amor con el deseo es que permite la profanación de la amistad por el deseo. Ahora bien, en la amistad puede haber amor, quizás la forma más alta e intensa de amor, pero no hay el menor asomo de deseo ; o si el deseo se desliza alguna vez en ella, es simplemente por la intrusión de la sensualidad, que nada tiene que ver con la amistad.

(Santayana, *El último puritano*, pág.320- v.II.)

Resulta cuando menos llamativa en este contexto la crítica de Santayana contra el creador del concepto de *amor platónico*. Consciente de ello, el filósofo parece verse obligado a continuación a matizar sus ideas :

En cuanto a la Idea Absoluta de la Belleza, si ello significa la perfección de cada criatura según su propia naturaleza , se me ocurre que el deseo o apetencia de ella sería realmente idéntico al amor. No sería ya un deseo egoísta acabando en un delirio de placer. Si es esto lo que debemos entender por el amor platónico, se me antoja una concepción profunda; pero me gustaría que Platón hubiese puesto bien en claro que el amor desinteresado puede ahuyentar el deseo en todas las fases y niveles de la vida y no solamente en las cimas de la filosofía .

(*Santayana, El último puritano, pág.322- v.II.*)

Con estas esclarecedoras frases, podríamos descartar , en principio, la hipótesis de la condición homosexual de Santayana ; porque si hacemos la oportuna , y lícita, traslación de la ficción a la realidad, y del personaje al autor, estaríamos ante el perfil de un individuo asexual, que , sólo de modo circunstancial, puede convertirse en homosexual . Estaríamos ante un caso de lo que Freud denomina *tendencias sexuales coartadas en su fin* (Freud, 1984: 78) relativas a relaciones de camaradería, despojadas, imperfectamente, de la connotación homosexual. Esta circunstancia tendría que ver con la débil frontera que separa amistad pura y sexo ; frontera, a través de la cual – como él mismo reconoce- se puede llegar a deslizar un *deseo* siempre al acecho. Pero lo más revelador de todo, es que al vincular la realización de la novela , primero con la muerte de Oliver y, después, con el amor platónico , Santayana parece estar proporcionando una clara pista sobre uno de los episodios más controvertidos de su biografía : la de quién era en realidad, Oliver, el último puritano. Su principal biógrafo, McCormick , cita cuatro posibilidades diferentes sobre quién era en realidad Oliver, desde Edward Bayley, compañero de la Boston Latin School , hasta el propio Santayana, que podría haber ejercido de autorreferencia para algunas facetas de la personalidad de Oliver, lo cual parece bastante creíble. Sin embargo, entre los cuatro no aparece sorprendentemente el nombre de Potter Warwick , el único que , como Oliver, murió prematuramente y de quien podría deducirse que era , si no la real encarnación del personaje de ficción , al menos el modelo inspirador de algunas facetas esenciales de su personalidad. Potter, fue alumno de Santayana de la promoción de 1893 (McCormick, 2008: 103) y estuvo muy unido a éste hasta su muerte prematura, lo que le supuso un fuerte impacto emocional . Y esta hipótesis parece avalarla su extraña referencia a Platón , porque puede aplicársele el dicho latino de *excusatio non petita, accusatio*

manifesta . Efectivamente, porque la alusión al amor platónico, parece un mensaje dirigido a los que supuestamente malinterpretaron su desasosiego –su metanoia- por el fallecimiento de Warwick, diciendo *que era la respuesta emocional posterior a la muerte del amante*, en lugar de considerarlo bajo un punto de vista más “generoso” : como un gran duelo por la pérdida del mejor amigo. De que sus manifestaciones sobre el amor platónico sean sinceras , o una mera coartada, dependería , por lo tanto, que la condición sexual de Santayana sea una u otra, aunque , a falta de mejor evidencia, habría que otorgarle el beneficio de la duda. Lo que si ha quedado para la posteridad son los cuatro sonetos que dedicó al fallecido Warwick . El que sigue es uno de los más expresivos , y empieza así:

*Contigo hay una parte de mí que ha perecido;
por eso en la poblada foresta de mi mente
un árbol deshojado por el viento invernal
no lucirá jamás sus verdecidas ramas.*

(sonetos a W.P. , pag. 384 a 389.

Un español en el mundo, J.M.Alonso Cano)

A tenor de lo visto hasta ahora, Warwick parece, pues, el modelo que da vida al personaje de Oliver , aunque éste condense algunos caracteres de otros individuos, tal vez por el propósito de Santayana de confundir a sus “inquisidores”.

¿Un puritano apóstata ?

Santayana pone en la mente de Oliver reflexiones sobre el puritanismo que apenas disimulan su procedencia . Su aseveración de que los antiguos calvinistas no habían sido bastante puritanos, la argumenta en base a que la única forma de ser puro era *por amor a la naturaleza*, afirmación herética en sí misma, ya que transmite un tipo de deidad panteísta alejada de los Evangelios, muy propia por otra parte de la querencia de Santayana por la filosofía de Espinoza. Les acusa también de cálculo mezquino, superstición , avaricia y un especial ánimo vengativo *contra todo lo que era más feliz y mejor que ellos*. Trataban de adivinar de un modo subrepticio – continúa- la voluntad de Dios, a fin de conformarse a ella y estar siempre con el ganador , *pero Dios se había reído de ellos y los había burlado*. «Moralistas

empedernidos» adoradores de sus propias fantasías y palabras, se habían encaramado hasta cierta altura en el árbol del conocimiento y de la virtud, pero como no podían subir más arriba coceaban contra los que estaban más abajo, para impedirles la ascensión; y vociferaban contra los que estaban por encima para desacreditar todo lo que rebasaba su moral cruel y mezquina, invocaban el derecho a atrincherarse en sus propias limitaciones. Obviamente es Santayana el que habla todo el rato, destilando todo el rencor acumulado durante años contra la teología dominante en EEUU. Pero el rencor nublabla su raciocinio, viendo en todos lados una conspiración contra la naturaleza y la humanidad, cuando, si se hubiera puesto las “gafas pragmáticas” de su maestro William James, al menos habría vislumbrado que la especial visión calvinista de Dios había ayudado a mejorar las condiciones materiales del mundo, contribuyendo de paso a frenar la espiral de lujo y corrupción del papado católico. Esta ira incontenible que uno adivina en Santayana cuando escribe tales líneas, le hace culpable, lamentablemente, de un subjetivismo feroz, que le empuja a torpes contradicciones. Por ejemplo, primero hace que Oliver critique el despego de la naturaleza de los calvinistas, como acabamos de ver, para luego, incapaz de comprender el caos de la vida presente, junto a la imposibilidad de cumplir un sueño de felicidad y cuando, al fin, se halla dispuesto a tirar la toalla de la reflexión salvadora, *la voz en off* del autor le tildará de persona de cortas entendederas por no adivinar el secreto de la vida, que no es otro que el secreto a voces *de la vida natural*. El cazador, pues, ha sido cazado en su propia trampa. Claro que el muchacho recibe una coartada para su renuncia, ya que «el mismo Hume, con menos motivos que él, ya había abandonado la filosofía por el juego del chaquete», (Santayana, 1981: 128-31 v.II) sentencia el autor con ironía.

No cabe duda – pensaba Peter- que este muchacho es atávico. Se ha saltado a sus padres y ha salido en el carácter a los antepasados remotos. (Santayana, 1981: 139 v.II) Cuando su padre le dice que «tu madre no se ha dado cuenta de que eres un puritano auténtico» se sintió enormemente complacido. En boca de la mayoría eso no era precisamente un halago, pero Oliver tenía conciencia de ser un puritano y estaba resuelto a continuar siéndolo, si es que ello significaba el ser inflexiblemente uno mismo y dirigido por uno mismo. Si el puritanismo representaba, por el contrario estupidez, ignorancia u odio a lo bello, en ese caso no querría serlo. (Santayana, 1981: 140-41 v.II) Esta frase nos da una idea de lo que interpretaba Santayana como opinión popular sobre el puritano, que estaba más cerca de la noción de *gárrulo supersticioso*

, que de hombre temeroso de Dios y respetuoso de sus leyes; o más bien era una consecuencia de lo otro: gárrulo porque su temor a Dios le impedía aprovechar las cosas buenas de la vida. En cualquier caso, en la reflexión del puritano Oliver no aparece sorprendentemente Dios por ningún lado, por lo que parece que el puritanismo es, en su cabeza, un concepto filosófico, sociológico o psicológico, más que religioso (Verdaderamente había llovido mucho desde la llegada del Mayflower)

Cuando Peter enfermó, Oliver pensó en la posibilidad de abandonar los estudios y dedicarse a cuidar del padre, pensando que tal vez esa era una buena alternativa a la universidad y coherente con su moralidad, Pero no: la moralidad de Oliver era compasiva, pero por encima de la compasión, y del deber de hijo, se imponía el compromiso que tenía con la sociedad, y en especial con su madre, a quien temía contrariar gravemente si lo dejaba todo para ocuparse del padre (Santayana, 1981: 144 v.II). Aquí aparecen referencias autobiográficas de Santayana, en una especie de auto-reproche personal por parte de quien, al igual que Oliver, estuvo más condicionado por la cercanía de la fría madre que por el lejano y afectuoso padre, quien intentó, sin éxito, llevarle a España, una vez finalizados sus estudios. (De hecho, nuestro filósofo no abandonó Harvard, a pesar de su malestar creciente, hasta que no vislumbró el próximo fin de su madre y, al anticiparse en su escapada al fallecimiento, Santayana se estaba protegiendo de una posible enajenación. [Mc Cormick, 296]).

Para el padre, que confiaba secretamente en que Oliver diera ese paso y pasara a ser su cuidador, acompañante, alumno y confidente, la renuncia tácita de Oliver fue una decepción, que le confirmó en su idea de que su hijo tenía una moral que no podía concretar en actos, por falta de vitalidad: era definitivamente un muchacho sin ímpetu, ni energía, que «jamás vivirá por el espíritu. La luz nunca avivará en su ser interior, ni le transportará, ni se convertirá en su verdadera vida», fueron sus decepcionadas reflexiones. (Santayana, 1981: 146 v.II) Pero Oliver, era consciente de que no había obrado según se esperaba de un buen hijo. Le había faltado el nervio, como acertadamente juzgó el padre, para tomar la decisión más ardua. Y para colmo de males, la madre le acusaría ahora de haber dejado morir a su padre, un grave cargo que, según él, no se compadecía con la verdad, pues el suicidio del padre se produjo verdaderamente por haber sido incapaz de sacudirse la influencia de ella, en una encrucijada en la que él debió optar por hacer caso omiso de todo, y dedicarle abnegadamente su tiempo y cuidados al enfermo, en sus últimos años de vida. Pero al

final Oliver era bastante indulgente consigo mismo , porque tenía plena conciencia de su integridad fundamental, así que había decidido adoptar una actitud pragmática , renunciando a censurarse a sí mismo , «cuando , tratando de hacer bien las cosas, éstas salían mal».(Santayana, 1981: 166 v.II)

Mario, la otra cara de la moneda.

Mario es un primo de Oliver, de madre italiana y maneras europeas, que a lo largo de la novela representa una antítesis completa del carácter del norteamericano . Católico, extrovertido, mujeriego, listo y vividor , se convierte en un referente y un reproche permanente para la personalidad de Oliver . Santayana muestra su total simpatía con el personaje, supuestamente porque es la antítesis del modelo puritano de vida , pero en parte también , porque si Oliver reunía ciertas características de la propia personalidad del filósofo, Mario representaba el tipo humano que Santayana *hubiera querido ser* (y que, sólo en parte, logró ser).

Aunque Oliver había oído decir a la madre de Mario «que había sido un error haber educado a su hijo como un extranjero» (Santayana, 1981: 86 v.II) (referencia autobiográfica de Santayana, esta vez con relación a un personaje distinto), él veía en su primo algo que Oliver no tenía y « era el desparpajo, la elocuencia , la elegancia y la confianza en sí mismo que le hacía triunfar socialmente allí donde fuera. Oliver tenía otras virtudes, quizás superiores, pero socialmente no brillaba tanto, lo cual llevaba como una pesada carga espiritual».(Santayana, 1981: 87;93 v.II). Santayana responde en parte al perfil del nuevo personaje, pues , además de «la educación como extranjero» ya citada, él se autodescribiría en su biografía como un tipo con desparpajo y elocuencia «Yo tenía fama en Harvard de conocer a los profesores y de tener labia y recursos en los exámenes...» (Santayana, 2002 : 272). También los demás observaron en él la elegancia propia de un dandi e incluso sus maneras. La confianza en sí mismo ya es más dudosa, pues su ambigua condición sexual, le hacía sentirse más relajado con el elemento femenino culto (*las señoras de Boston son encantadoras : lo han leído todo, dirá Mario de ellas* (Santayana, 1981: 248 v.II) que con el masculino, donde los temas de conversación como deportes o las mujeres, le hacían respirar incomodidad : «La civilización se había vuelto más emprendedora, plástica e irresponsable , mientras que la barbarie pareció retirarse a los deportes», (Santayana, 2002 : 574), dirá aquí recreando el pensamiento sociológico de Veblen .

Otra referencia indirecta a Santayana y sus primeros tiempos en Harvard, es cuando Mario confiesa al padre de Oliver que él en el colegio de Eton « es un paria » debido a su condición de católico y extranjero, y que por tanto no le queda más recurso que «reírse de ellos».(Santayana, 1981: 91 v.II) para no caer en autoconmiseración . Así debió sentirse el propio Santayana de acuerdo a las siguientes reflexiones personales: «Tú debes agitar, debes animar, hay que empujar con la multitud irresistible, de lo contrario te sentirás como un traidor, *un desalmado paria*, un barco abandonado en la orilla» (Saatkamp & Coleman, 2014) .

Mario, que tenía verdadero afecto a su primo Oliver, ve una cierta injusticia en un mundo como el nuestro donde la gente buena y de valor como Oliver es desgraciada, mientras inútiles y veletas (como él se autocalifica), se lo pasan en grande. (Santayana, 1981: 113 v.II) El punto de vista de Oliver es literalmente contrario , pues considera que la virtud fundamental de tipos como Mario, o Jim, es precisamente esa alegría de espíritu que ellos tienen, un sentimiento trascendente que les lleva a vivir la vida en plenitud, y que él sin embargo no logra percibir en su interior , «lo que le incapacita para el disfrute del amor o la belleza»(Santayana, 1981: 117 v.II) Un análisis psicológico de esta cita nos podría indicar un posible cuadro neurótico en Oliver, que podría ser común a Santayana en la etapa joven de su vida y que, en ambos casos , explicaría su tendencia a la infelicidad , con una justificación de índole familiar: en Oliver por pertenecer a una decadente familia aristocrática que ha perdido la facultad de transmitir valores de vida y , en el filósofo , por los propios vericuetos emocionales padecidos en el seno de una familia desestructurada. Las otras cualidades personales que Oliver estima más en Mario son el valor y sus maneras desenvueltas. Considera, pues, que su primo es «una combinación ejemplar de valor, buen humor y elegancia ».(Santayana, 1981: 175 v.II) *la triada de la felicidad* humana en Santayana: *valor* para enfrentar con entereza, y sin traumas, los fiascos que proporciona una vida sin esperanza en el más allá; el *buen humor* necesario para saborear las cosas buenas de la existencia y *elegancia*, que es el toque elitista que necesita un individuo para destacar sobre el “rebaño”.

Las reflexiones que siguen, en boca de Oliver , suenan también a una posible *proyección* de los problemas existenciales de un Santayana que parece respirar , como su personaje, por la herida de una infancia desgraciada, que, al parecer, Mario no sufrió: Oliver se asombra de la facilidad de éste para conseguir que las cosas se hagan de acuerdo a su voluntad , incluyendo la habilidad para captar la atención de las

mujeres. «Comparado con él, Oliver se sentía pesado y torpe de espíritu y de cuerpo ; más viejo, pero con menos experiencia»(Santayana, 1981: 263 v.II). Oliver asistía, con una mezcla de envidia y complejo de inferioridad, al espectáculo de ver cómo él parecía el visitante provinciano del país y su primo el residente en EEUU. pues éste aparentaba estar más al tanto de todo que el propio anfitrión.

En relación con las mujeres , terreno en el que Mario se mueve con desenvoltura , éste tiene una teoría fisiológica , con un cierto toque freudiano, que intenta llevar al ánimo de Oliver , justificando las inhibiciones de éste «por haber sido educado con biberón », al contrario que él que fue alimentado por la leche materna. Mario saca como consecuencia de este hecho la difícil relación de Oliver con el otro sexo : «Tú no sabes lo que es la mujer. No te sientes a gusto con ellas. Todo ello porque no quisiste nunca a tu madre, ni ella te quiso nunca a ti».(Santayana, 1981: 273 v.II) Esa era, en su opinión, la diferencia capital entre los dos, pues mientras Oliver era tímido con las mujeres, Mario ya se veía desde pequeño pisando fuerte en este terreno, considerándose «un precoz macho entre hembras».(Santayana, 1981: 275 v.II). Con estas frases de la novela, Santayana parece proyectar una explicación freudiana para sus propios problemas de relación sexual con las mujeres .

Hasta en temas de arte , -en sentido amplio- , Mario parece el profesor que imparte lecciones prácticas, y Oliver el alumno. «No hay arte posible sin ficción, sin ilusión», le dirá. Pero todo esto tiene que sacarse del fondo de uno mismo y lo que uno tiene que hacer es «romper su corteza, despojarse de su corazón artificial, porque es artificial , y no sirve sino para vivir contrariado y atormentado al empeñarse en ser lo que los demás quieren que uno sea o las circunstancias requieren».(Santayana, 1981: 279 v.II) palabras que nos recuerdan la impostura de la vida de Oliver, pero también la *metanoia* vivida por Santayana con motivo de su particular encadenamiento de desgracias. Pero Oliver , reflexionando, ve en *la imaginación* de las gentes de pensamiento un posible motivo de infelicidad , *pues sin imaginación no hay decepción y sin decepción no habría dolor*. Concluye , pues, sus reflexiones con una deriva positivista , que más que realista es pesimista, pues cree que alguna vez la historia puede hacer un buen barrido de toda actividad imaginativa de la humanidad que , a la postre, no sería sino una rémora de la civilización, un sueño, o mejor, *la pesadilla recurrente de los inadaptados a la vida* . «Quizás toda esta religión, y filosofía, toda esta poesía y este arte, no eran sino una enfermedad , llamada a ser curada por la selección natural».(Santayana, 1981: 280 v.II), palabras que en la boca

de un joven filósofo como era Oliver, dejaban a las claras su estado de desorientación espiritual.

Su participación en la vida es muy distinta en Mario y Oliver. El primero hace todo lo que le apetece, con la mejor intención –la de ser él mismo- y no se ve contaminado por cuestiones que en otros pueden crear pruritos de remordimiento. El sentido ético de Oliver no le permite, por el contrario, entrar a todas las oportunidades que la vida le presenta. Él se siente superior a ciertas cosas, que desechará de antemano, pero encuentra en esta actitud de despegue un poso de pedantería y un cierto autocastigo: «era vengarse en el mundo, a costa de uno propio, por no saber vivir en él».(Santayana, 1981: 286 v.II) La vida no es para Oliver más que una trampa, un garlito, en el que una vez que caes ya no sabes salir. No es el caso de Mario, que escapará de cualquier atolladero con su viveza e inteligencia habitual y, a diferencia de Oliver, sin recursos dinerarios. Pero es que Mario no necesita el dinero para ser feliz; incluso Edith, la joven pretendida que rechaza a Oliver, ve en aquél algo que está por encima de la sangre meridional de Mario y es «una predisposición a ver las cosas bajo una luz espiritual»(Santayana, 1981: 373 v.II), algo que siendo incipiente puede con el tiempo llegar a desarrollarse y fructificar. Y es que para Oliver la cosa no puede estar más clara: «él (Mario) no tiene nada, y lo tiene todo; yo lo tengo todo, y no tengo nada. Yo estoy cautivo, prisionero y él está más libre que el aire».(Santayana, 1981: 334 v.II)

Entre Mario y Oliver el afecto es mutuo, pero la diferencia está en que Mario es objeto de variados sentimientos de afecto y Oliver sólo de uno -el de su primo- por lo que le resultaba primordial su compañía. Mario era para Oliver lo que los hombres de mundo habían sido siempre, esclavos brillantes de las circunstancias, es decir, personas que no buscaban la verdad ni una vida mejor, sino el *carpe diem*, vivir el momento. Oliver, sin embargo, creía que estaba por encima de sus circunstancias y que podía reconocerlas y cambiarlas por el sólo uso de la razón. Pero esta era pura teoría, pues en la práctica estaba atascado en unas creencias que no le hacían sentirse mejor, tal vez por la falta de valor para ser consecuente y actuar en la dirección conveniente.

Mario tiene una visión competitiva de la vida de la que su primo Oliver carece, y se pone de manifiesto cuando dice que «nadie de sangre fría, decidiría hacer el amor [...] la cosa no puede ser más tonta, ni más triste al final». Sin embargo, el problema para Mario es que el mundo está lleno de gente ávida, hambrienta,

ambiciosa y bárbara , que intentara acaparar todo lo bueno, así que no cabe otra alternativa que «aplastarlas o dejarse aplastar». Él ha optado obviamente por la opción romántica : «...si eres un hombre de verdad, tienes que estar dispuesto de continuo a batirte con los demás hombres y a hacer el amor a todas las mujeres bonitas.» (Santayana, 1981: 458 v.II) Es la curiosa manera que tiene Mario de preservar la belleza de este mundo contra las diversas formas de barbarie que la acosan : apoderarse de ellas para evitarles la experiencia de la fealdad. La suya, en cualquier caso , es una vida orientada a la acción, el polo opuesto a la pasividad de carácter mostrada por Oliver.

En cuestión de política, Mario defiende unas ideas que son claramente las del propio Santayana, partidario , como sabemos, del gobierno de los mejores y objetor de una civilización liberal, mecanicista y mercantilista que le supera . En eso coincide con Oliver , para quien la libertad es un privilegio aristocrático , mientras que en las democracias, por efecto de las mayorías, «no hay más remedio que pensar y hacer lo que se le antoja a los demás»(Santayana, 1981: 238 v.II) Además, y por las fechas de la novela (1936), Santayana parecía estar fuertemente influenciado por el ascenso del fascismo en Italia :

Esta guerra (la Primera Guerra Mundial) barrerá para siempre el sistema parlamentario, espero. ¿ Y qué traerá en su lugar ? Soldados, cardenales e ingenieros, gente que sepa algo de su oficio, peritos , especialistas, administradores y poetas . ¿ Que más da que uno sobreviva o no en esta guerra, y sea sustituido por otro ? Lo importante es que se llegue al final y que se acabe por tirar escaleras abajo esta civilización moderna, caduca y podrida.

(Santayana, El último puritano, 459-461, vol.II)

En temas de religión , Mario es también una réplica de Santayana , con su mismo escepticismo, filias y fobias . Interpelado por un joven clérigo sobre si era católico , debido a que su madre era italiana , Mario contesta « En efecto, pero me temo haber perdido la fe.» «¿ Y se ha hecho usted protestante?», le vuelve a preguntar «Señor -le contesta- he dicho que había perdido la fe, no la razón».(Santayana, 1981: 492 v.II) frase típica de Santayana, en la que , a pesar de su asumido ateísmo, quiere dejar claro que él considera el protestantismo que profesa Oliver una religión inferior al catolicismo .

El futuro profesional de ambos se decanta también a favor de Mario, en este caso sin razones muy claras para el lector, pero pensando tal vez el autor en las condiciones personales de cada uno para desenvolverse en sociedad. De Mario, por ejemplo, dirá que debido a sus conocimientos de italiano ha sabido buscarse un acomodo en la guerra al lado de grandes jefes militares, lo que le permite relacionarse adecuadamente. De Oliver dirá, que piensa volver a su país, al final de la guerra, y buscar una cátedra de Filosofía o de Historia, si tiene la suerte de que le acepten. El resumen de estos planes de futuro no puede ser más descriptivo: «No cabe duda que había gente en este mundo nacida para triunfar, y otra para fracasar. Mario pertenece a la primera, Oliver a la segunda.» (Santayana, 1981: 504 v.II) Aquí vemos que Santayana se identifica con Oliver, pero no deja de ser una identificación negativa, pues considera que *dedicarse a la enseñanza es una forma soterrada de fracaso*; un sentimiento amargo que él parece conservar vivo dos décadas después de abandonar Harvard.

Con motivo de la muerte de Oliver se relatan en la novela una serie de acontecimientos que vienen a reforzar el perfil psicológico que nos proporciona el autor sobre Mario. Preguntado éste sobre qué piensa hacer en el futuro, dice que está considerando irse a Roma a vivir porque «es el (único) país de todo el mundo que tenga conciencia del pasado o que crea que hay un porvenir para el cristianismo».(Santayana, 1981: 558 v.II) No debe ser casualidad que Mario esté pensando en irse a la misma ciudad que Santayana eligió después de su retiro de la enseñanza. Pero hay otra referencia a Mario que le dejó a este perplejo y es la de Rose, una chica pretendida infructuosamente por Oliver, quien comentando el testamento de éste, le dirá a Mario: «usted probablemente cae en la misma rúbrica que los Museos de Arte, como una reliquia de civilizaciones extinguidas, que debe ser conservada»(Santayana, 1981: 559 v.II) un comentario mitad jocoso, mitad sarcástico, que hizo reír a la concurrencia, pero del que Mario se dolió interiormente. Tal vez esto sea un reflejo de lo que sintió nuestro filósofo tiempos atrás en la vida real. ¿Se consideraba también Santayana una reliquia del pasado, a los ojos de sus colegas de Harvard y de la sociedad de Boston? ¿el extranjero pintoresco, representante de una cultura rica, pero en declive, que había que conservar -para deleite de los nuevos amos-, del mismo modo que los romanos conservaron la herencia griega? ¿Era Santayana un nuevo Polibio, al que se le permitía decir, con cierta condescendencia,

lo que pensaba sinceramente de los nuevos romanos, porque era un pozo de erudición clásica, ¿al que daba gusto escuchar? No lo sabemos con certeza, pero hay muchas pistas en la vida de Santayana que parecen confirmar la hipótesis.

Al final de la obra se produce un giro curioso sobre la consideración sexual de Mario, pues el impenitente conquistador aparece con otras luces y sombras, o al menos eso se deduce de su conversación con Rose, la misma chica que le importunó con su alusión a *la reliquia del pasado*. «Oliver siempre le pintaba a usted como un conquistador terrible; pero estoy viendo que no le hizo justicia. Como la mayoría de los hombres, en el fondo, le preocupan a usted sus amigos más que sus víctimas». Mario iba a contestar que hay un amor que supera al amor de las mujeres, pero se contuvo a tiempo. (Santayana, 1981: 566 v.II) Considerando que las “víctimas” son aquí, sin duda, las mujeres, a las que el Don Juan de turno corteja, encandila y después abandona, probablemente lo que iba a contestar Mario es que *el amor que supera al de las mujeres ... era el amor por los hombres*, una relación para él quizás más sólida, y que no sabemos si, viniendo de Santayana, tiene connotaciones sexuales del tipo griego clásico; aunque probablemente se refiera a una relación de *genuina amistad*, del tipo de la postulada por Oliver en páginas anteriores donde dice «para mí un amigo [...] está a cien codos por encima de todas las mujeres». Es decir, el tipo de relación en la que los hombres ejercitan el compañerismo, la confianza y el común gusto por las cosas, con un grado de sintonía que no se daba habitualmente en las relaciones hombre y mujer, siempre mediatizadas por el sexo. Aquí podemos encontrar referencias freudianas relativas a *al malestar en la cultura*, un malestar instigado según el psiquiatra vienés por la mujer, celosa de compartir a su hombre con un mundo más abierto.

Hay un elogio a Mario por parte de Santayana (un Santayana ahora sin máscara, en su real papel de profesor de Harvard), que se convierte en *una oda a la naturaleza*, en general, y a los que considera sus más fieles representantes en la tierra, *los pueblos mediterráneos* en particular. La siguiente frase resume en buena medida el pensamiento filosófico del maestro:

... Todo aquello que en el futuro pueda tener valor, lo harán los hombres como usted, no los intelectuales estropajosos, ni los puritanos insípidos, con su ideal de perpetua inhibición. La Fortuna no sonreirá jamás a los que reniegan de las fuerzas vivas de la naturaleza.[...] La verdad no podrá menos de triunfar en el juicio final. Quizás no le

será posible triunfar antes. Quizás , mientras la vida dura, y a fin de reconciliar al género humano con la realidad, podrá la ficción ser más necesaria , en ciertos sentidos, que la verdad [...]. Usted vive de acuerdo con la gran tradición. Tienen ustedes sangre dentro y sol arriba, y sólo con permanecer fieles a sí mismo lo son también al pasado.

(*Santayana, El último puritano, pág. 575, vol.II*).

Este pasaje pretendía ser no sólo una exaltación del mundo que le es propio a Santayana por su raza , orígenes y cultura, sino su particular último clavo en el ataúd del puritanismo y de la clase académica americana , a modo de postrera venganza por los muchos años de sinsabores vividos en América.

Filosofía en El último puritano.

La novela *El último puritano* fue considerada por la crítica una *novela filosófica* , a tenor tanto del perfil del autor, como de las numerosas connotaciones textuales que excedían la mera dimensión psicológica de los personajes, para trascender a cuestiones existenciales que han acompañado a la humanidad a lo largo de su historia . Para el prologuista de la edición española, Fernando Savater , *El último puritano* se puede leer como novela dedicada a la iniciación frustrada e imposible de un joven, «pero también en clave filosófica, de acuerdo al *dictum* de Goethe : «Pensar es fácil. Actuar es difícil. Actuar siguiendo el propio pensamiento es lo más difícil que hay en el mundo »(Santayana, 1981: 12) Palabras ajustadas al personaje, pero que en el contexto de la obra , son más de dimensión estructural – como *casta*- que personal.

Santayana va desgranando a lo largo de las casi mil páginas de su larga novela, una serie de sentencias filosóficas que nos permiten comprender mejor su visión del mundo , complementando aspectos que sólo se obtienen por la vía de la intuición en su obra filosófica estándar, y que aquí ganan en claridad al contar con la mediación de unos personajes que asumen vicariamente la responsabilidad de sus palabras .

Entre las referencias biográficas , encontramos , para empezar, la reunión ya comentada del profesor de filosofía con sus mejores alumnos, para comentar la muerte de Oliver y discutir la conveniencia de escribir un libro sobre su vida, que

sería a la postre la novela que nos ocupa. Después viene una alusión al hermano de la madre de Oliver, que seguía estudios en Alemania con Lotze, (Santayana, 1981: 148) el filósofo que fue precisamente objeto de la tesis doctoral de Santayana (Santayana, 2002 : 419) Hay también, curiosamente, referencias a Santayana como profesor, como en esta conversación entre Mario y Oliver, en la que están decidiendo las asignaturas para el curso entrante y donde se deja notar la ironía del filósofo : «No crees ,Mario, que te convendría también este curso de Santayana. ¡Santo Dios! Ya le veo bastante sin tener que ir a clase . Si le preguntas qué clases de filosofía te aconseja, te dirá que no tiene importancia , ya que en todos los sistemas filosóficos se puede encontrar algo importante ...que evitar»(Santayana, 1981: 308) La institutriz alemana, Irma, se pregunta en otro apartado de la novela, por qué Oliver no era poeta y piensa que quizás por ser filósofo, pero no le parece una explicación razonable, porque la vida de un filósofo de colegio o universidad «le parecía una vida demasiado angosta, demasiado estrecha para un espíritu de su envergadura »(Santayana, 1981: 416). Lo cierto, sin embargo, es que Santayana fue ambas cosas, si bien la parte poética la abandonaría con los años, a pesar de haber tenido un razonable éxito, mientras que el puesto docente también lo dejaría porque la filosofía sí estaba entre sus prioridades, pero enseñar filosofía, no.

En su obra *La tradición gentil en la filosofía norteamericana (1911)* Santayana desacredita a la llamada *intelligentzia* norteamericana por estar al servicio del calvinismo y la filosofía idealista alemana . (Santayana, 1993: 133) Entre los pocos que salva de la criba, estaría su maestro William James y el poeta Walt Whitman , quien, aquí en la novela aparece seriamente cuestionado por la familia de Oliver. Que una familia puritana aborrezca al poeta de la sensualidad , de la libertad sin trabas, de la exaltación del sexo indiscriminado y de la indolencia, es hasta cierto punto normal , pero Oliver se extraña , no obstante, de que este poeta no agrade a su padre, pues considera que sus respectivas filosofía de vida no se separan demasiado, salvo en las cuestiones dinerarias. Pero Peter detesta al poeta porque ve en Whitman una impostura naturalista, con barniz religioso; también lo encuentra tan superficial como Rousseau , tratando de transformar su vida desde los más refinados vicios a una existencia mas tosca y estúpida. «Es como María Antonieta jugando a los pastores»,(Santayana, 1981: 310) concluye, denotando la falsedad y puerilidad de su discurso. Santayana escribirá de Whitman : «A los americanos cultos no les resulta una persona grata y piensan que no debería ser representante de su cultura .[...] (

pero) cuando el extranjero abre las páginas de Walt Whitman, considera que por fin ha dado con algo representativo y original.» (Santayana, 1993 : 119) La opinión, pues, de Peter sobre Whitman está dentro de lo esperado por nuestro filósofo, opinión que, sin embargo, él no comparte. Pero la apreciación de Whitman por parte de Santayana, ha ido variando con el tiempo , porque cuando escribió *Interpretaciones de Poesía y Religión (1900)* , calificaría a Browning y Whitman de *modernos primitivos*, representantes de la *poesía de la barbarie* : «retrospectiva, caprichosa y fluctuante; sus ideales, cuando los tiene, son negativos y parciales ; su fuerza moral es una ciega y turbia vehemencia ..» (Alonso, 1966: 173) Así que, pudiera ser, que en 1936, cuando escribió *El último puritano*, la opinión de Peter sobre el poeta, fuera en parte la suya.

La filosofía materialista de Santayana choca frecuentemente con el *materialismo moral* de la sociedad norteamericana , orientada demasiado , para su gusto, al trabajo y al consumo frenético. No tiene sin embargo en cuenta que la afición al trabajo en el americano no es tal, según Emerson, sino que es el acicate para el desarrollo de su talento inventivo:

Raza ardiente , tan penetrada como ningún otro pueblo de **ese odio al trabajo** que es en el hombre el principio del progreso. Necesitan el goce sin la fatiga, y lo obtendrán. Donde las mujeres se lo permiten, compran esclavos. En otras partes hacen que trabajen el viento, el mar, las cascadas, el vapor, las nubes, el rayo por todos los medios que le sugiere su cerebro fecundo en expedientes. (Emerson, 2015: 357)

Su pensamiento sobre el país lo pone , por ejemplo, en boca del clérigo católico Caleb Wetherbee , primo de Peter. Este clérigo recomienda a Oliver que vaya a Boston y Harvard *porque se necesita sangre nueva, un nuevo coraje espiritual* : «se están volviendo demasiado semejantes al resto del país, demasiado preocupadas por los negocios y las modas y la vida mundana, e interesados sólo en el conocimiento útil». Esta crítica es frecuente en Santayana , que detesta la progresiva marginación de la enseñanza de humanidades en la universidad y la excesiva orientación del conocimiento al mundo del dinero, como pone de manifiesto en este párrafo de sus memorias : «La educación significaba preparación para la vida profesional. El fin era el servicio en el mundo de los negocios» (Santayana, 2002 : 426)

El primo Caleb menciona a William James entre los disidentes de esta nueva orientación educativa , pero le tacha de “sentimentalista” porque le falta la condición religiosa: «Pero ¿ qué puede ser un hombre bueno cuando no tiene la fe y ve solamente el reverso del tapiz? », dice el clérigo en su descargo, para a continuación pasar a criticar la manera de ser del *nuevo* norteamericano :

América es la mayor de las oportunidades y la peor de las influencias.; es preciso que nuestro esfuerzo resista a la influencia y mejore la oportunidad. La influencia viene de imponer vicios que se consideran a sí propios como virtudes y de los cuales, por consiguiente, no hay arrepentimiento posible . Impone el optimismo, impone la mundanidad, impone la mediocridad. Ahora bien, nuestra mediocridad, teniendo en cuenta nuestros recursos, es un deshonor; nuestra mundanidad , un pecado ; nuestro optimismo un embuste. [...]Permíteme que profetice algo que tú quizás veas algún día, Oliver : toda esta prosperidad y actividad gigantesca, un día - y quizás muy cercano- una palabra las hará venir abajo, como las murallas de Jericó. Por otra parte, tampoco se precisará ninguna explosión extraordinaria; el tiempo con sus mudanzas y su interna disgregación , que hace volver de continuo el polvo al polvo, se bastará para ello.

(*Santayana, El último puritano, págs. 320-322*)

La crítica parece demasiado rigurosa, pues considerar el proverbial optimismo americano y la moderna mundanidad como “ vicios” supone , paradójicamente, defender posiciones próximas a un calvinismo trasnochado. Pero , en general, el párrafo muestra claramente la visión de un conservador sobre la indeseada evolución de la sociedad americana hacia modelos menos fundamentalistas, liberados paulatinamente de la religión , y en una carrera desbocada por un progreso, que obviamente le intimida.

La nota favorita de Santayana la pondrá a continuación Peter, el padre de Oliver, cuando , después de la charla de Caleb, alienta a Oliver «a no creer demasiado a los alemanes en eso de que no hay más que una filosofía viva y respetable en el mundo, en cada época» (clara alusión a la filosofía de la historia de Hegel). Peter cree, por el contrario, que todas las filosofías nos están abiertas en cada momento, por lo que no habría que excluir un retorno a condiciones de vida del pasado: «La próxima generación es muy probable que vuelva la espalda a lo que llamamos progreso y retroceda a una tradición determinada.. », expresando así una vieja

aspiración de Santayana de que algún día el mundo vuelva a la Arcadia feliz. Pero , como Peter ya no ejerce de combativo puritano, adopta un tono liberal y dice que al mundo hay que dejarle cocerse en sus propia salsa «Dejemos a los de *los nervios templados* , que disfruten de la América irredenta y hagan zumbar el mundo cada día más de prisa y con el mismo estrépito infernal».(Santayana, 1981: 323) Con el tiempo, en la etapa final de su corta vida, Oliver adoptará una filosofía de vida de parecido distanciamiento respecto de una realidad que le desagrada :

El espíritu del mundo se da por satisfecho con la superficie de las cosas, los números y la maquinaria, pero se ha visto cogido entre las ruedas de su propio invento, y el motor se ha disparado a toda marcha. Los optimistas le suelen llamar progreso. Pero yo, por mi parte, no continuaré repitiendo cosas que son falsas, produciendo cosas que son inútiles, y prometiéndome cosas que no son posible . O la verdad, o nada.

(Santayana, El último puritano, pág. 550-vol-II)

Cabe decir que esta visión del llamado “progreso” es propiamente la visión de la América emprendedora, industrial y consumista que tanto odiaba Santayana y que le empujó, en parte, al abandono del país, puesto que para el filósofo madrileño, el progreso era todo lo contrario : el regreso a la naturaleza y a la contemplación.

Después Caleb tratará de trivializar el modelo expansivo de EEUU en el exterior , mencionando que los norteamericanos se dedican a un comercio tan prosaico e insólito como exportar hielo a China, trayendo de allí té, loza y cáñamo. El clérigo , como buen católico, defiende lo que hicieron los españoles , que si bien se quedaron el oro de América (*que se les iría de las manos con la misma rapidez que el hielo*, ironiza) «al menos llevaron a las naciones más humildes y remotas del nuevo mundo por el camino de la verdad y de la salvación»(Santayana, 1981: 326-27). (Aquí vemos que Santayana *hace patria* a la menor ocasión, y mejor todavía si es en detrimento de los norteamericanos).

Santayana saca a relucir en la novela otros de sus temas recurrentes , como es el de la antipatía que siente por la filosofía alemana . Nuevamente será en boca del primo Caleb , quien advierte a Oliver contra dejarse embaucar por los alemanes , «porque son los más grandes blufistas en filosofía de todo el planeta ; más que un yanqui en el póquer». Le advierte que sus manipulaciones de la historia son

proverbiales , distintas y escandalosas. Menciona en especial a Goethe al que considera «un guía diabólico para el alma. Peor que Voltaire, peor que Rousseau , más fundamentalmente inmoral, más insidiosamente disoluto e invertebrado», sentenciará (Santayana, 1981: 328). Considera asimismo que sin Mefisto el mismo Fausto sería un simple pelele; de ahí que el gran espíritu de Goethe decidiera que «el bien resulta insípido, si no va acompañado del mal, y que el amor de la mujer, y no el de Dios, es lo que mueve el mundo.» , un pensamiento freudiano muy de la época(Santayana, 1981: 330). Oliver no compartía del todo la crítica sobre Goethe pues él había sido educado por Irma en un Goethe lírico, si bien expurgado del lado inconveniente para las damas. Pero , efectivamente, había otro Goethe que él descubriría más adelante durante su posterior estancia en Alemania, que era vitalista, pagano, supermoralista y venerador de la fuerza y al que Santayana parece culpar de que «floreciera en Nietzsche, en Bismark , en esta guerra (la Primera Guerra Mundial) : el Goethe insaciable , que inspiraba a tantos insaciables profesores, doctores de la ley y sicofantes de hoy día.» (Santayana, 1981: 463 v.II)

El primo Caleb es un personaje que acarrea una importante deformidad física, a la cual él cree deber su clarividencia , alegando que si hubiera sido una persona normal se habría dejado llevar por la general prosperidad y frivolidad , lo que no le hubiera permitido percatarse de que «nosotros los americanos, no estamos destinados a las satisfacciones del orgullo, ni a un predominio universal de nuestro nombre o nuestras maneras, sino al arrepentimiento , a una vida nueva de humildad y caridad , aunque nosotros no nos demos cuenta de ello».(Santayana, 1981: 334) Pesimista visión de América -que la historia posterior no ha confirmado, sino todo lo contrario- y que Oliver achaca al carácter maligno de su carácter, como consecuencia de su deformidad física. Pero eso no es óbice para que aquí aparezca una importante reflexión filosófica y es la de que es difícil ser filósofo , o pensador en general, en un estado de felicidad , pues es la infelicidad la que , de acuerdo a los clásicos, “inventa” la filosofía , y otras formas de conocimiento, porque actúa como acicate, mientras que la felicidad es *un narcótico*, que no deja ver la realidad deprimente del mundo, e impide movilizar las posibilidades creativas de las personas, para su mejora .

Santayana pone en boca de Oliver una definición romántica de la filosofía, poco creíble, pero de gran belleza :

La filosofía es un palenque romántico al que las almas caballerescas y juveniles tienen que lanzarse temerariamente , a desafiar en combate singular a las sombras siniestras del fracaso y de la muerte . La sublimidad del resultado establece una especie de camaradería deportiva hasta entre los espíritus contrarios, y los verdes campos de batalla les acercan unos a otros más de lo que logran separarles los colores enemigos.

(*Santayana, El último puritano, pág. 397*)

En este otro párrafo que sigue nuestro filósofo parece criticar el idealismo filosófico alemán , que tantas veces censurara a lo largo de su vida, por ser la antítesis de su materialismo militante : «El pensamiento nunca está seguro de sus contactos con la realidad; la acción tiene que intervenir , para hacer inocua la retórica del pensamiento y saludables sus emociones».(Santayana, 1981: 74 v.II)

Un materialismo que también está presente en *El último puritano* con una reflexión que , curiosamente, parece un anticipo de la moderna *teoría del caos* ; a saber :

Nada más engañoso que la calma de la naturaleza. La materia está llena de resortes ocultos y de afinidades inexpresadas . Un inapreciable influencia aquí o allá pueden desatar una fuerza insidiosa, llamada a romper el equilibrio.

(*Santayana, El último puritano , pág. 261*)

Volviendo al tema de la filosofía, Santayana considera que las ataduras morales que tienen los filósofos puritanos les impiden estar a la vanguardia del pensamiento, por lo que, muy a su pesar, y superando la antipatía que siente por la filosofía alemana , tiene que recomendar a sus mejores estudiantes de Harvard , que se vayan a completar estudios al país germano (como él mismo hizo). De Oliver dice que había ido a Harvard a fin de cuidar de su primo Mario , escapar del atletismo, y resolver el problema del universo. «¿ Y qué es lo que había encontrado? Que el problema del universo nunca ni en parte alguna había estado más confuso y enmarañado que en el espíritu de los filósofos de Harvard, tanto individual como colectivamente », dirá el autor , tirando imprevistamente piedras contra el propio tejado. (Santayana, 1981: 332)

Oliver se había ido a Alemania siguiendo el consejo de su profesor, pero sus reflexiones sobre lo que encontró allí no son muy halagadoras para la cultura alemana, (como por otra parte era de esperar , viniendo de Santayana). En aquella época las universidades germanas se regían por la *Wissenschaft* o *teoría del conocimiento*, fuertemente influenciada por la ciencia (*Zeigeist*) , pero donde Oliver parecía encontrar, para su disgusto, más teoría que conocimiento . Él preferiría estudiar “la gramática del pensamiento” como hecho propio, con sus propias reglas, en lugar de hacerlo como un subconjunto, una especie de factor dependiente de la dirección del viento científico. (Santayana, 1981: 435 v.II) Probablemente esta predisposición negativa de Oliver/Santayana, le viene de los tiempos en que William James ensayaba en su laboratorio de Harvard los métodos del aprendizaje animal ; y es que ciencia y conocimiento es un binomio que no estaba hecho para el paladar de un filósofo como Santayana, más inclinado a la metafísica. Aunque Oliver intentó bucear en el pensamiento alemán previo, buscando un tipo de epistemología distinto, encontraba que la dependencia en esos estadios , ya no era de la ciencia sino de la Teología, y de su subproducto *la Cosmología*, en una clara alusión a la filosofía de Hegel, tan detestada por Santayana :

Lo que me repelía de hombres como Royce, Hegel o Nietzsche, era la supervivencia de un optimismo forzado, de una unción clerical a los cuales un mundo cruel y avieso , nos era presentado como prototipo y dechado de lo que debiera ser. El deber de un auténtico moralista debería ser la distinción de la parte digna de ser amada.[...] Predicar esta barbarie como el único bien, prescindiendo de la posible perfección de todo lo natural, constituye un escándalo: es un calvinismo rezagado que se hace fanático al dejar de ser cristiano

(*Santayana, Ejercicios de autobiografía intelectual, Pags.30-31*)

Es obvio que para un Santayana seguidor de Spinoza, el pensamiento de que la existencia del mal conduce al bien, no le parecía serio. Total, que decepcionado con la experiencia alemana, Oliver decidió irse a Oxford, a continuar estudios, un lugar que conoció bien Santayana y que respetaba , como todo lo inglés. Porque la filosofía de Oxford todavía se podía disfrutar, aunque pareciera una transacción , una especie de ocaso diferido , en la que «los clásicos y los poetas, el platonismo y el cristianismo iluminaban hermosamente para el mundo , la noche inminente. Una *noche inminente*

,en palabras de nuestro filósofo, que puede ser presagio de la gran guerra que estaba en puertas , y que, a las alturas de 1936 , Santayana vislumbrara como el posible adiós de una civilización en crisis total de valores.

Las reflexiones filosófico-religiosas de Oliver tendían a mostrar sus propias inquietudes personales, su propia inadaptación al mundo, que él considera , sin embargo, un mal universal. Por eso piensa que si la experiencia de la vida conduce invariablemente a un sentimiento de hartazgo y frustración , no es por culpa de la vida, sino de todos nosotros, por creer en un mundo esencialmente bueno. La culpa estaría, pues, en nuestros valores , que son equivocados porque sustentan una ilusión irrealizable, construida sobre una base falsa. Su receta, pues, sería transformar la naturaleza moral de la humanidad , para acompañarla a la realidad de la vida, «sin tener que buscar consuelo como Platón y Plotino y los santos cristianos, en un cielo imaginario o una imposible utopía». El corolario de estas reflexiones sería por tanto : hagámonos duros y realistas, en lugar de los soñadores esperanzados en un futuro mejor que ahora somos. (Santayana, 1981: 453 v.II) La filosofía materialista de Santayana está, pues, presente una vez más. Un materialismo que encontrándose ya Oliver en Londres , y contemplando el paisaje espectacular del parque , en un día de sol radiante, junto a la esquina de los oradores de Hyde Park , contrapondrá al mundo desafortunado de las pasiones retóricas: ¡ Qué sólido, qué limpio, que magníficamente estable era todo en el mundo material ! ¿ Cómo era posible que aquellas corrientes de pasión injustificada, de ira, de perversidad, de estupidez retórica, asolasen de ese modo el espíritu de los hombres? (Santayana, 1981: 455 v.II)

La religión en *El último puritano*.

Como sabemos, la religión era uno de los temas favoritos de Santayana, a pesar de haberse declarado ateo en repetidas ocasiones . Su visión materialista de la vida, no le impedía tener un considerable respeto por el catolicismo en el que fue educado . Probablemente porque era “su“ religión , la que tenía por orígenes y familia, y porque ello le permitía oponerla a la religión imperante en la Norteamericana en la que vivía, como una nota distintiva más de un carácter que aspiraba a no ser asimilado por la cultura dominante. Todo lo contrario que un sentimiento de simpatía era lo que sentía Santayana por el protestantismo en general y por el calvinismo en particular , a los que descalificaba en cuanto tenía ocasión. En

la novela aparecen algunas reflexiones sobre religión que vamos a repasar a continuación, porque nos aportarán sin duda nuevas luces sobre nuestro filósofo.

A Oliver , en la etapa previa a la universidad, le enseñaban la historia conforme a la filosofía hegeliana, en la cual la Providencia juega un papel determinante en momentos cruciales . Su profesor negaba la teoría – defendida por Hegel y Nietzsche, entre otros- de que los avances en la historia se deberían al especial protagonismo de personajes fuera de serie que , elevándose sobre los hombros de la masa, se pasaban el testigo del progreso de unos a otros . Para este profesor, sin embargo, los grandes hombres eran sólo gente afortunada , gente elegida por la Providencia como instrumentos para sus fines . Las personas, pues, que no se consideraban seres ejemplares no debían descorazonarse porque «la Providencia hacía prodigios empleando instrumentos indignos. Se podía muy bien vivir indiferentemente, sin temor y sin un átomo de respeto a nada en este mundo de Dios, y estar lleno sin embargo de la fe, la esperanza y la caridad». (Santayana, 1981: 221) Típica teología protestante, de fuerte inspiración agustiniana, en la que los designios de Dios aparecen como inescrutables , y que Hegel reconvierte, con la ayuda de *la mano invisible* de Adam Smith , en *la astucia de la razón*, teoría histórico-filosófica que en la novela Santayana trata con cierta ironía , como se advierte al calificar éste la mirada del profesor que la explica con pasión, como «la llama enjuta de la iluminación calvinista ».

El primo Caleb, el clérigo mencionado en varios momentos de la novela, le dice a Oliver que en materia de religión tiene que apostar y, curiosamente, sólo le ofrece dos alternativas, ninguna de las cuales incluye el protestantismo tradicional de la familia ; una sería la opción pagana, el ateísmo, alternativa lícita pero a la que Caleb encuentra algunos inconvenientes :

Te encontrarás en un universo físico o lógico o psicológico inconmensurable; tu alma, con cuanto ame, será un simple incidente, preparado de antemano y pronto rebasado. Los animales llevan bien esta vida ¿ por qué no iba a hacer lo mismo el hombre, si no es otra cosa, que un animal parlante, riente y que fabrica maquinaria ?

(Santayana, *El último puritano*, pág. 324).

La otra alternativa obviamente es el catolicismo , que le parece la opción inequívocamente más humana:

Aunque la astronomía y la biología , lo mismo que la historia profana, puedan demostrar con toda evidencia que el universo carece de corazón, en realidad quizás sea la obra de un divino corazón. [...]. Pero no hay más que una expresión total, consistente, genuina y enciclopédica de la fe en el corazón humano. Y es el dogma católico : el dogma de que Dios se hizo hombre, real e históricamente y por los siglos de los siglos, con todo lo que entraña semejante misterio .

(*Santayana, El último puritano, pág. 325*).

Aquí es fácil adivinar de qué parte está Santayana, pero llama la atención lo ya dicho : que no se haga mención al calvinismo , dándole aparentemente por muerto, y , en segundo lugar, que se haga esta apología del catolicismo , que no estaba demasiado de moda para la época.

Santayana cree en la superioridad espiritual del catolicismo sobre el protestantismo y piensa un tanto atrevidamente que cualquier protestante (en este caso, anglicanos) , un poco reflexivo , puede terminar cambiando de bando. Es significativa en este sentido la frase de Mario, quien como estudiante de Eton medio italiano-medio americano, y además católico , considera que «pone nerviosos a los nórdicos del lugar : Prefieren a los judíos, pues saben que no se convertirán en uno de ellos. En cambio, saben que no tendrían más que abrir un poco los ojos para convertirse al catolicismo». (Santayana, 1981: 85 v.II)

A propósito de las prácticas crueles en Eton por parte de los alumnos mayores, con respeto a los más pequeños , y preguntado Peter por su hijo , sobre la justificación moral de tales actos , sale a relucir el tema de *la escala de Jacob* , que , tradicionalmente, unos han visto como un pacto de colaboración entre Dios y los pueblos *escogidos* – como Israel o, después, Inglaterra- y otros interpretan como una metáfora sobre las variaciones de la posición relativa de las almas con vistas a ganarse el Cielo, de acuerdo a los merecimientos de cada una. Al hilo de esto, Peter suelta esta sorprendente frase :

¿ Por qué tendremos los ciudadanos libres de América esta tendencia servil al esnobismo ? Paganos altivos y románticos , como somos, a ejemplo de Nietzsche , a ejemplo de Walt Whitman ¿ por qué sentimos esta inclinación inconfesada a adorar al arcángel de gorra azul que está en lo alto de la escala de Jacob?

(*Santayana, El último puritano, pág. 123-vol.II*).

Esta frase se refiere aquí al carácter gregario de esas personas que encuentran satisfactoria la adoración de un líder, por el magnetismo animal que emana de su *centro vital*, (Santayana, 1981: 294 v.II) lo cual, teniendo en cuenta el carácter individualista del norteamericano medio, parece propiamente esnobismo de unos cuantos alumnos de colegio de élite; pero ¿qué sentido tiene denominar paganos altivos y románticos a los norteamericanos en general, el pueblo que, de acuerdo a las estadísticas, es uno de los más religiosos del mundo? Y menos sentido tiene que esto lo diga un representante de la tradición calvinista, por muy escéptico que se haya vuelto. Este sí parece un gesto esnobista por parte de Peter (o una extravagancia de Santayana). Aunque nuestro autor parece tener otra idea sobre *la escala de Jacob* cuando convierte en alegoría sobre las clases sociales, la visita que hace Oliver, desde la primera de un barco, a la segunda – un nivel más abajo- donde viaja su amigo Lord Jim:

El orden normal de la naturaleza reafirmábase aquí frente al progreso accidental. Los seres superiores podían bajar, puesto que implicaban y contenían las facultades de la especie inferior; pero los seres inferiores no podían ascender, puesto que las facultades de orden superior les estaban vedadas. (Santayana, *El último puritano*, pág.181)

Con lo que Santayana parece interpretar que los ángeles que suben y bajan por la escala, no corresponden respectivamente a los gratos e ingratos a Dios, respectivamente, sino que todos ellos son ángeles fieles a Dios que hacen de mensajeros entre éste y la pobre gente que le pide ayuda. Esta es la interpretación ortodoxa del sueño de Jacob, pero Santayana la reconvierte de forma ingeniosa en una alegoría materialista. Una tentación materialista que no abandona al autor a lo largo de la novela, como en este párrafo donde Oliver se duele de su destino, de su circunstancia personal y sueña con otras posibilidades vitales donde pudiera ser más feliz:

Realmente ¡ qué descanso, qué consecución suprema, si pudiera uno perderse y absorberse de nuevo en la solidez y potencialidad de la materia ¡ La existencia era un

complicación , una coerción, una actitud. [...]. Si por arte de magia , pudiera eludir las circunstancias creadoras que habían hecho de él lo que era, quiere decir que su espíritu se viera apresado en otra mitad de circunstancias y hablando a través de otra máscara .

(*Santayana, El último puritano, pág. 182-vol.II*).

« ¿Por qué se admiraría a la gente por ser sentimental y propensa a las ilusiones ?» , se pregunta Oliver a quien , en el fondo, le tenían sin cuidado los poetas y la poesía , al contrario que a Santayana, para quien poesía y religión serían lo mismo, con la diferencia de que la segunda «interviene en la vida». (Alonso, 1966: 189) .Oliver , por el contrario descartaba que fueran lo mismo , para poner a continuación un toque de realismo : «La verdadera religión debe reconocer las fuerzas que a la sazón actúan en el mundo, y debe estudiarlas honradamente». (Santayana, 1981: 302 v.II) Pero hay otros , además de Santayana , que sí creen en la acomodación entre poesía y religión y es el propio Oliver el que se encarga de recordarlo, aludiendo a las palabras del vicario de Iffley en las que decía que, en sus orígenes, el cristianismo era *en parte poesía y en parte embaucamiento* . Después, la Iglesia Romana habría seguido esta tradición , mientras que «el protestantismo habría conservado el embaucamiento y destruido la poesía» . La excepción vendría por parte del anglicanismo (el vicario era anglicano) que habría conservado la poesía y barrido el embaucamiento. (Santayana, 1981: 379 v.II) Esta crítica al protestantismo por parte del vicario , es , por otra parte, típica de Santayana, quien acusa reiteradamente a los puritanos de haber roto la magia de la religión ,abandonando la poesía y trayendo en su lugar una seriedad mortal al campo de lo divino. Les reprocha duramente su pasividad, su aceptación sumisa de lo inexplicable , su conformidad , sin reproches, con un dogma que convierte la fe religiosa en una forma de esclavitud:

conformidad por haber nacido, por haber apurado el cáliz hasta las heces e incluso por haber sido condenados para la eternidad porque tal fue la voluntad de Dios, atento a su propia gloria. La adoración de esta Voluntad absoluta no-moral , me parece canina y servil.

(*Santayana, Ejercicios de autobiografía intelectual, Pag.222.*)

Una prima de Oliver le hace el comentario sobre cómo Mario pudo haberse corrompido cuando estaba con su madre «en esos países mediterráneos donde la iglesia estaba tan paganizada y cuando era demasiado joven para resistir a la tentación» (Santayana, 1981: 366 v.II). Extraño adjetivo este de “paganizada” aplicable a la religión católica, notable por su ortodoxia romana, si bien no es extraño viniendo de Santayana, pues ya en su biografía *Personas y lugares* reprocha a Spinoza no haber asumido los grandes valores de la raza castellana de la que el sabio procede: *desdén e independencia, sensualidad pagana y amor por la belleza*. (Santayana, 2002 : 46) Así que la Iglesia católica sería para nuestro filósofo un correlato de la manera de ser del pueblo, con una especial sensibilidad, adaptada a nuestro carácter: condena inflexible del pecado, pero compasión por el pecador, lo que a la postre conduce a la reincidencia en el pecado y le confiere ese carácter *frívolo* que perciben los puritanos.

Rose, la hija del ya citado vicario anglicano de Iffley, situada ante la espada y la pared a causa de una propuesta de matrimonio de Oliver, que quiere rechazar sin producir demasiado daño, echará mano de los consejos de su progenitor: « ¡Cuántas veces decía mi padre que usted estaba llamado a la vida religiosa ! A usted le tiene sin cuidado la riqueza, no le gusta la guerra, ni las mujeres, ni la sociedad en general ¿ por qué no entrar en una orden religiosa ? » Oliver, mientras escuchaba, fruncía el ceño porque la religión no era precisamente una de sus devociones: aunque le agradaba la música, rechazaba la letra. «Yo consagraría mi vida a la religión, si hubiese una religión cierta», diría, añadiendo a continuación un comentario que desconcertó a Rose porque contradecía la afirmación anterior de ella:

Su padre me disuadió de ser sacerdote; me dijo que yo era un ser privilegiado que podía permanecer solo, observando con imparcialidad la escena; y si aquella soledad era desolada, también era ascética, religiosa, y un acto de adoración del verdadero Dios. [...]No se trata, pues, de renunciar a las cosas buenas de la vida para optar por la religión. Sería simplemente, vivir sin mujer, sin recursos, sin una función en el mundo; y al mismo tiempo, sin religión..

(Santayana, *El último puritano*, pág. 532-vol.II)

Esta es una forma de vida bastante parecida a la que elegiría Santayana al encaminarse a su retiro romano, pero no tan rigurosa, ya que nuestro filósofo sí tendría una función en el mundo (la de escribir) y de esa función obtendría saneados

recursos, pues sus libros se vendían bastante bien en el ámbito anglosajón. Tampoco estaría apartado del mundo, pues disfrutaría de una *soledad sonora*, como la calificó acertadamente Izuzquiza (Santayana, 1981: 252) pero en las propias palabras del filósofo se adivina su querencia por la soledad como espacio ideal para la independencia de ideas : «En la soledad es posible amar a la humanidad; viviendo en el mundo no puede haber más que guerra encubierta o declarada. Pero yo soy clérigo nato o poeta. Necesito ver ambos lados ».(Santayana, 2002 : 190) . La soledad , pues, le proporciona el necesario equilibrio y distanciamiento para poder analizar la tribu humana de manera imparcial.

Para Oliver la filosofía que no es una religión es solamente una ciencia vaga o una elocuencia huera (Santayana, 1981: 535 v.II).¿ Piensa lo mismo Santayana ? Probablemente sí, puesto que a menudo relaciona el idealismo con el protestantismo , o la filosofía oriental con las *religiones* budistas o hindú, pero Santayana es ateo, lo cual crea una cierta incongruencia. Aunque tal vez nuestro filósofo considere su materialismo una religión laica.

Conclusiones.

(De este nuevo escenario) también habría beneficiarios, como las figuras de Freud y Dostoievski , pero también Santayana, porque como sagaz observador de la falta de mundo y la frigidez de los brahmanes , puso de renovada actualidad la tradición gentil , que pasó a ser la última barrera entre la ortodoxia y esa ansiada libertad a la que ya no renunciaría la nueva generación (de literatos) .

(Kazin, *En tierra nativa*, Pag. 193)

Uno no puede evitar sorprenderse de cómo con un catálogo de ideas tan contrario al sentir nacional norteamericano , como el que aparece en *El último puritano*, se puede conquistar el éxito y la popularidad en ese país , salvo que se considere que la corriente mayoritaria de pensamiento que ha regido los EE.UU desde su nacimiento, ya no fuera tan mayoritaria como en el pasado . Los tiempos efectivamente estaban cambiando en EEUU y con ellos el humor de los americanos, que ya no hacían oídos sordos a lo que antes denominaban simples *cantos de sirena* de extranjeros decadentes. De hecho , el propio Santayana cree que muchos de sus lectores , pertenecientes a la cultivada América , acudieron al libro picados por la

curiosidad de qué diría sobre ellos un personaje *medio-extranjero* como él, y se sorprende de que se hayan tomado tan bien sus críticas :

..the large U.S. sale, where people read out of curiosity and “self-consciousness on the part of the more cultivated Americans as to what a quasi-foreign observer might say about them . They have taken my indiscretions very well, as far I can gather, and I am glad that we decided to publish the book now, instead of waiting until it would be too late to lynch me

(John McCormick, *George Santayana: A Biography*, pag.338)

Efectivamente, el matiz *extranjero* de la crítica no pasó desapercibido, a tenor de lo que expresa un medio nada hostil a Santayana, como la citada *Enciclopedia Stanford de la Filosofía*, quien , en su análisis de *El último puritano*, dice :

El origen hispano y católico de Santayana juegan un papel central en su crítica de la vida estadounidense : también obligado por las tradiciones del pasado ; obligaciones que no se entienden o están arraigadas en la cultura propia .

(*Enciclopedia Stanford de Filosofía*, [Saatkamp & Coleman, 2014])

Estas “obligaciones” son una incógnita, pero podemos presumir que más que corresponder a un exceso de conservadurismo por parte de Santayana, o a una hostilidad congénita derivada de la cultura propia, tienen más bien un origen personal y autobiográfico: son consustanciales al *pathos* de Santayana y representan una constante en su recorrido intelectual . ¿Crítica de extranjero ? Si, por supuesto, pero de un extranjero que , al contrario que Tocqueville, no ama al país que le acoge.

Santayana escribió *El último puritano* como una suerte de venganza contra el calvinismo que tanto llegara a detestar y que le produjera una sensación de incomodidad permanente durante sus años americanos. Pero al poner en práctica su calculado castigo , él parece bajar la guardia , tal vez sin darse cuenta, -o quizás confiado en el aparente anonimato que la aparición de personajes inventados procura-, dejando vislumbrar pensamientos íntimos del autor o liberando tensiones largamente acumuladas. Santayana, como buen conocedor de Platón, conoce sus diálogos y sabe que muchas de las afirmaciones puestas en boca de Sócrates, son en realidad manifestaciones del propio creador de la Academia. De hecho, nuestro filósofo

practicó un ejercicio similar con *Diálogos en el limbo* , donde claramente se distinguen peculiaridades santayanescas en el personaje “extranjero” de la obra que participa en trascendente discusión con Alcibíades , Demócrito o Sócrates . De ahí a la novela no hay tanta distancia y Santayana la recorrió con notable fortuna , dejándonos ver de paso algunos recovecos de su personalidad y permitiéndonos aclarar ciertos fundamentos de su filosofía .

¿Cuanto hay de filosófico y cuanto de prejuicio innato en la animadversión de Santayana por todo lo puritano ? Es difícil de saber , pero en ese caso los factores personales parecen ser más importantes que los filosóficos y , en cualquier caso, estos últimos estarían derivados de los primeros, como una suerte de reacción dialéctica *ex post facto* ante hechos que resultan indigeribles, sobre todo para la mentalidad de un niño separado de su país y de su padre , que debe adaptarse a una nueva y extraña cultura . Y es que Santayana nunca vio con buenos ojos a la sociedad bostoniana a la que se adhirió su madre por casamiento en primeras nupcias con un norteamericano, que tuvo corta vida , pero que dejó tres hijos, futuros hermanastros de nuestro filósofo, cuya educación debía realizarse en territorio estadounidense . La familia en cuestión –los Sturgis- eran unionistas acomodados y como ellos había cientos en Boston que imponían el *modus vivendi* de la comunidad , desde la educación a los modales , pasando por el trabajo y la vida espiritual. Santayana aborrecía este mundo puritano , porque le recordaba a menudo que él era un extraño en ese ambiente ; un españolito venido de lejos , heredero de la sangre de un castellano ya mayor, que probablemente no estaba ni siquiera bien visto por la familia del anterior marido. Y aunque la cercanía e influencia de la otra familia, le procuró una educación privilegiada , nunca perdonaría a su madre que no se hubiera quedado a vivir con su padre en Ávila, permitiéndole disfrutar de una infancia feliz en su ambiente más familiar . Todo el pensamiento posterior de juventud y madurez lleva la carga de estos años de infancia insatisfactoria donde Santayana se labró pacientemente una personalidad “a la contra” como reacción natural de rebeldía, independencia , autodefensa y autoafirmación , ante una situación que le superaba , pero que, por el momento, no permitía mejor salida.

El título de *El último puritano*, ya nos pone en antecedentes que , para Santayana, el puritanismo es un mundo en extinción. En la realidad , no es el del todo así , pues aunque , efectivamente, el pensamiento puritano deja de ser el rector principal de la vida americana , -sometida últimamente a influencias más poderosas

como son el capitalismo emergente y la vida de desahogo que éste proporciona, lo cierto es que la sociedad en su conjunto, siguió – y sigue- teniendo características puritanas, en cuanto a estilo de vida, si bien con menor grado de pureza y rigidez que antaño.

Al presentarnos a Peter, el padre de Oliver, como un epicúreo impenitente, vago y vicioso, y a su hijo, Oliver, como un puritano, sólo de pensamiento, incapaz de llevar a la práctica su ideario por falta evidente de disposición vital, Santayana describe la decadencia de una cultura desde el ámbito que le es tan querido, como fue el materialismo. Pero enfocar de esta manera la decadencia de una casta, y por extensión de una forma de cultura, sin recurrir al materialismo que sí importa, como es el *materialismo histórico*, conlleva cierto riesgos, el principal de los cuales, es que el lector pueda pensar que la degeneración puritana es, en primer lugar, *degeneración biológica*, lo cual sería una grave equivocación: las culturas no decaen porque sus representantes degeneren en lo físico, sino porque, tal y como sostenía Spengler, entre otros, *degeneran culturalmente*, fruto de procesos dialécticos que terminan agotando el modelo.

De hecho, el modelo de personalidad de Oliver, no responde al miembro degenerado de una estirpe en sus últimas horas, sino a un muchacho que parece sufrir una patología de orden psicológico, fruto de una educación equivocada. Es decir, que Oliver podía ser un típico joven insatisfecho de la vida, dentro de una familia burguesa convencional o, incluso, podía ser el mismo Santayana, al que termina pareciéndose bastante a medida que avanza la novela. Efectivamente, porque Oliver no sólo es el último de una estirpe, como Santayana lo es de su familia, sino que ambos se le pueden aplicar calificativos usados exclusivamente contra Oliver, como «frialdad congénita», «bloqueo emocional», «inadaptación a la vida», fruto todo ello de infancias desgraciadas, en ambos casos. La ventaja que tuvo Santayana, respecto de Oliver, es que éste se murió tempranamente, mientras que Santayana pudo madurar en el transcurso de su larga vida, haciendo uso de su fina sensibilidad y excelente formación, y ayudado también por la imprescindible serenidad que aportan los años. La biografía del filósofo nos muestra la evolución desde el mundo desgraciado de la infancia a una madurez y vejez bastante satisfactoria, que le permitió disfrutar de la vida hasta el último día: «Yo he descubierto que la vejez es el tiempo de la felicidad, incluso para disfrutar retrospectivamente de la juventud». (Santayana, 2002 : 58)

Su rencor contra el mundo puritano se pone de manifiesto en la autocrítica que le hace ejercer a Oliver, que excede las apreciaciones de un individuo extranjero, celoso de su cultura, utilizando calificativos descarnados como «seres alejados de la naturaleza» , «calculadores mezquinos», «supersticiosos» , «avariciosos», «vengativos» «moralistas empedernidos», «adoradores de sus propias fantasías» , etc. un completo catálogo de vilezas que tiene connotaciones de odio racial, más que de crítica social. ¿Odio racial ? Suena fuerte, pero no podemos descartar que Santayana, un defensor de la raza desde postulados naturalistas, tenga una inquina especial a los puritanos, como representantes destacados del mundo anglosajón. Pero debemos tener en cuenta, en todo caso , que el modelo evolucionado de puritano que Santayana conoció tal vez responda al *dictum* goethiano de que «todo ser en que una especie culmina, no pertenece ya a esa especie » (Ortega y Gasset, 1985: 107)

Su odio al idealismo alemán no es menor, tal vez porque , como hemos visto anteriormente, identifica *la tradición gentil* con el calvinismo en el aspecto religioso, y con el trascendentalismo germano, en lo filosófico. Como reflejamos en la cita de Bertrand Russell , las filosofías alemanas e inglesa eran para él «esfuerzos vacilantes de razas inmaduras» . En otro momento dirá que la filosofía de éstos países , es «mera literatura»(Santayana, 2009: anexos) , precisamente el mismo calificativo que emplearán contra él los filósofos analíticos . No siente, pues, ningún respeto por ellas, y no reprime sus calificativos más duros, en cuanto se presenta la ocasión.

En el otro lado de la escala , Santayana encuentra los valores superiores del mundo latino , por estar sus pueblos más vinculados a la naturaleza y a la tradición : «Tienen ustedes sangre dentro y sol arriba, y sólo con permanecer fieles a sí mismo lo son también al pasado» dirá nuestro filósofo a su querido Mario. Y ello sin mencionar al catolicismo, que es una religión llena de sutileza y belleza en sus rituales, hecha a medida del espíritu mediterráneo, aunque «mezcle poesía y embaucamiento». Una religión ésta, siempre justificable por el lado humano, pues «no hay más que una expresión total, consistente, genuina y enciclopédica de la fe en el corazón humano. Y es el dogma católico...», pondrá en boca del primo Caleb, marcando las preferencias de un ateo Santayana.

Otra constante de sus escritos y ensayos filosóficos , es la animadversión que siente hacia la sociedad norteamericana y que aquí en la novela no podía menos que quedar reflejada, nuevamente en boca del inefable Caleb, quien habla de una América que «impone el optimismo, impone la mundanidad, impone la mediocridad», sin

olvidar otros compañeros inseparables, e indeseables, del optimismo social, entre los que destaca, esta vez según el propio Santayana, «la actividad febril y el deber. ... el impulso furioso de hacer dinero, de hacer máquinas, de hacer la guerra.» (Santayana, 2002 : 21) Es otra causa de incomodidad vital para un personaje, como nuestro Santayana, que tiene una visión bucólica de la vida, basada en un naturalismo filosófico que cada vez encuentra menos referencias en la sociedad competitiva que promueve el capitalismo americano, pero que, en la novela, sigue despertando su admiración : ¡ Qué sólido, qué limpio, que magníficamente estable era todo en el mundo material ! se le oirá decir a Oliver en un día luminoso .

Para terminar, es inevitable la referencia a la orientación sexual del filósofo, que ha sido objeto de tantas especulaciones por parte de sus biógrafos y que a partir de la novela parece quedar un poco más clara, aunque no despeja del todo las dudas. Parecería, no obstante, que estamos ante un perfil asexual, pero que, no obstante, y debido a la influencias griegas de su educación, se inclina más por el cultivo del lado amistoso de las relaciones masculinas.

CAPÍTULO XV: APOSTOL DEL GOBIERNO ARISTOCRÁTICO EN LA CUNA DE LA DEMOCRACIA MODERNA

Una obra tardía.

La filosofía política de Santayana , que de acuerdo a su biógrafo , fue la más sujeta a ataques, (McCormick, 2008: 352) quedó especialmente reflejada en su obra tardía *Dominaciones y Potestades* , que parece hecha a imagen y semejanza - con un mayor componente filosófico- de *El Príncipe* de Maquiavelo , aunque él lo desmienta tácitamente al afirmar que «No busquéis en esta obra ni investigación histórica ni preceptos políticos» , pues de acuerdo a sus propósitos se habría limitado a contemplar el mundo bajo esa *luz moral* que le resulta tan familiar. (Santayana, 2010 : 65) Lo cierto es que en la famosa obra de Maquiavelo , Santayana detectó la ausencia de cierta *libertad de expresión* que sí encontró, por el contrario, en sus *Discursos* (Santayana, 2010 : 1002), lo cual se explica, no obstante, por el carácter instrumental que le asignara el florentino al primero de sus libros, ya que gracias a él esperaba encontrar un trabajo en la corte de los Médicis, destinataria de sus preceptos. Una falta de libertad que será difícil encontrar en la obra del filósofo madrileño , no sólo porque los tiempos habían cambiado, sino porque debido al *extrañamiento* siempre presente en la vida de nuestro personaje, estará suficientemente endurecido para soportar cualquier presión *ambiental*. Aunque su independencia le cueste ser señalado como *reaccionario y enemigo de la democracia*, por este su último libro, calificativos injustos considerando su tradicional defensa de la libertad del individuo.

Pues bien, dentro de esta *reflexión moral* sobre gobernantes y gobernados que *Dominaciones y Potestades* pretende, aparecen interesantes pistas sobre las preferencias políticas de Santayana y su particular visión de la historia , que iremos comentando a lo largo de estas páginas. De entrada, del comentario inicial que él hace sobre el título , ya se desprende un cierto optimismo histórico , como cuando dice que «la Potestad o Dominación que arranca una belleza, siembra otra nueva; por eso a través de las lágrimas del historiador , es frecuente vislumbrar una sonrisa , y el ocaso de una civilización es la aurora de otra». (Santayana, 2010 : 65). Este aparente optimismo histórico , que podría conducir a una perspectiva hegeliana de la historia , se revela más como una licencia poética por encima de cualquier otra intención,

cuando se analizan los cientos de reflexiones que llenan su libro : más bien al contrario, lo que surge o subyace a lo largo de sus páginas es un *anti-hegelianismo militante* , que remite a una dirección contraria : a una visión pesimista de la historia , como sería un *platonismo melancólico* , es decir, una cierta tristeza inherente a la desestabilización recurrente del mundo y al deterioro inexorable de toda civilización. Tal vez ahí se deja notar su base filosófica materialista, especialmente la influencia de un Lucrecio -cuya aparente serenidad y ataraxia epicúrea «tanta desesperación esconde» (Unamuno, 1983: 113) - que estimó la importancia del flujo y del cambio y su idea sobre la decadencia de todo lo existente; todo esto , unido a la visión naturalista de la vida por parte de nuestro filósofo , como algo contingente , finito e irracional , no contribuye a mejorar el tono general del discurso. Sin olvidar su condición de poeta , pues una de las primeras cosas que impresionan al poeta es *el espectáculo del cambio inexorable*, el hecho de que los objetos que pueblan el mundo desaparecen y no vuelven... (Alonso, 1966: 209) Eso le lleva a proponer ciertas políticas utópicas, con un cierto aire autocrático , siempre matizado por un sentimiento ambivalente formado de respeto a la libertad, pero también al materialismo que profesa, y que se traduce en la desigual condición humana. De ahí surgirá su innegable inclinación por el gobierno aristocrático : aquél que se impone normalmente desde la *potestad* – sin excluir la *dominación* ante actitudes irracionales - , y ejercerá el mejor gobierno posible, es decir, el gobierno de los hombres *nacidos más aptos* para la función pública.

Materialismo y política.

Para que una interpretación de la política resulte materialista, no es imprescindible que sea definitivamente climática, económica o maltusiana. [...]Ni siquiera una interpretación materialista de la política excluye un juicio moral sobre ésta, ni tampoco un vuelo místico por encima de tal juicio. DP.79[...] Moralidad que es la expresión última de la propia naturaleza , por la que uno vive y se diferencia de la nada ; moralidad cuyo fervor ético va de consuno con la vitalidad física .

(Santayana, *Dominaciones y potestades*, pág.80)

Con este párrafo, a modo de carta de presentación, Santayana pone en el centro del debate la moralidad, como elemento imprescindible del juicio materialista de la historia. La materia, tal y como es entendida por algunos, no explica todos los sucesos de la historia, parece sugerirnos. Con ello no debemos interpretar que Santayana haya abandonado de pronto sus postulados materialistas y se haya pasado sin más al campo de la ética. Lo que nuestro filósofo quiere tal vez transmitirnos es congruente con el ideal aristotélico que sitúa la política en el ámbito de la ética, y con su propio sistema de valores, en el cual la moral tiene origen en el espíritu – o conciencia- y éste a su vez en la psique, que es vista por él como el motor de todo animal vivo, de acuerdo al modelo griego establecido por la escuela milesia de Tales y Anaximandro (Grant, 1988: 187). De ahí proviene el nexo y correlación entre fervor ético y vitalidad física, lo cual a la postre sitúa la moralidad y la ética en su justa dimensión, es decir, como elementos materiales que encuentran su óptimo en la etapa joven de las sociedades, antes de que la vitalidad decaiga. Así pareció vislumbrarlo en su día Emerson cuando escribió lo siguiente: «...se me ocurre pensar que una vez escrita como conviene la filosofía natural, la filosofía moral no tendrá ya razón de ser [...] será posible leer en la química las leyes morales, sin que haya necesidad de traducción.» (Emerson, 2015: 431)

Al asignar un origen material a la moral humana, Santayana establece distintas polaridades u orientaciones en la moralidad de los pueblos, en consonancia con la influencia que cada uno recibe de su medio ambiente, polaridades que son a la postre las culpables del clima de enfrentamiento permanente del género humano: «...la naturaleza es la fuente imparcial de todas las exigencias y de todas las aspiraciones; y sólo la ciega exuberancia de la naturaleza es la que hace a los seres vivientes pendencieros; y hasta cierto punto infortunados [...] Aquí hay espacio, paz, oportunidad para un tipo de vida, allí para otro» (Santayana, 2010: 840). -. La diversidad geográfica invalida, pues, la idea de una moral única de los pueblos, y de paso hace inviable un sistema político de aplicación universal. No obstante, y con un propósito que nos recuerda el romanticismo de Herder, anima a los individuos a perseverar en sus respectivos valores raciales, porque son expresión de realidades únicas y auténticas de la naturaleza: «Las naciones, como los individuos, ha de estar satisfechas de sus virtudes características, o nunca tendrán ninguna». Lo que también suena a crítica soterrada sobre ciertas minorías raciales que intentan disolverse en un más amplio espectro para disimular sus características más impopulares. Este

materialismo consecuente se reafirma a continuación cuando revaloriza la importancia de ser incluso “cola de ratón” en tu ambiente, porque nunca serás “cabeza de león” fuera de tu ámbito o tu época «Es suficientemente honor ser algo bueno de una especie , en un mundo vivo pero inconstante donde nada bueno puede medrar fuera de lugar o fuera de tiempo» (Santayana, 2010 : 841); una frase que también se puede entender como una crítica velada de todo imperialismo, -y del *imperialismo americano* en especial- , siempre expuesto al fracaso al tratar de imponer su *modus vivendi* a pueblos alejados que viven realidades materiales diferentes. No hay que olvidar que si bien Santayana padece una indudable fobia germánica, a veces su odio a lo americano parece superar aquél sentimiento de repulsa , como cuando dice , a resultas de la Primera Guerra Mundial que «la americanización del universo sería peor que su germanización» (McCormick, 2008: 225). Algo parecido ocurre con su aversión al comunismo, que no obstante, le parece un mal menor comparado con la sociedad de Boston : « haber nacido bajo los bolcheviques no habría sido peor que nacer en Boston». (McCormick, 2008: 244) y eso a pesar de culpar a los rusos de haber sostenido «el execrable gobierno de España» que había conducido a la Guerra Civil , (McCormick, 2008: 345) .

Esta imposible uniformidad material de todos los ambientes, invalida también cualquier posibilidad de *unanimidad* de sentimiento y acción , a pesar de representar ésta, según Santayana, un viejo ideal de la humanidad , de naturaleza mística , que sólo circunstancialmente se manifiesta en la realidad , gracias a la fuerza o a la propaganda . Todo ello «explica por qué no ha existido nunca y tal vez no podrá existir jamás un buen gobierno en este mundo», (Santayana, 2010 : 974). palabras pesimistas – o realistas, según se mire- de un Santayana que no parece depositar demasiadas esperanzas en un supuesto instinto de perfeccionabilidad del género humano, por la cantidad de factores en juego y por los potenciales errores que surgen en el camino . De hecho , este sentimiento precautorio viene expresado con claridad materialista cuando describe la democracia como un juego interactivo de fuerzas vectoriales opuestas , que dan lugar a una resultante que, sólo trabajosamente –y no siempre- logra apuntar en la dirección del progreso social: «El orden generativo de la sociedad no avanza en dirección a un bien final, sino por un concurso de acciones de tanteo, cada una de las cuales expresa una necesidad, una pasión o un propósito particular; y el resultado final es un compuesto de esfuerzos antagónicos y de venturas moderadas» . Pero el individuo , según Santayana, tiene el potencial de

percibir estos dramas psíquicos «mediante esa mirada sintética que Kant llama unidad trascendental del conocimiento interior y que yo llamo espíritu» (Santayana, 2010 : 1006) Este espíritu subjetivo es el que ve la diferencia de resultados según la orientación del gobierno de turno , y el que considera la diferencia como *provocación* cuando satisface pasiones contrarias, iniciando así las pugnas dialécticas . «Esta guerra en la psique» –dirá Santayana- «tan triste y vagamente iluminada por la razón , se reproduce en mayor escala en la sociedad y en la rivalidad de las naciones».(Santayana, 2010 : 1007)

En resumen, este mundo es imperfecto y desigual por naturaleza , por lo que aspirar a un gobierno que satisfaga a todos es una utopía . La unanimidad de sentimiento y propósito no existe y por lo tanto no puede existir una fórmula *mágica* de gobierno que obtenga el consenso universal . Sólo cabe aproximarse , con más o menos éxito, a la realidad social cambiante , a sabiendas de que siempre será una labor compleja y sujeta a profundas decepciones por parte de gobernantes y gobernados.

Crítica del liberalismo.

Santayana muestra un espíritu escéptico sobre los objetivos de la acción política, en general. En su opinión los políticos no aspiran tanto a asegurar beneficios reales a la sociedad, como a entablar luchas partidistas que les conduzcan a la toma del poder. Pero el liberalismo parece ser su particular bestia negra : desde una inamovible lealtad a *su naturalismo conservador* (McCormick, 2008: 353) le culpa de usar una retórica sofista con la intención de unir cierto espíritu profético y fanático con la defensa de intereses *groseramente materialistas* . Así, por ejemplo, nos dice, «el liberalismo ha predicado la tolerancia religiosa y una educación científica y laica para el pueblo, mientras los verdaderos intereses que apoyaba eran el librecambio y la concentración de riqueza que éste facilita».(Santayana, 2010: 739) Santayana simpatizará, por motivos distintos, con soviéticos, fascistas y católicos ; podría simpatizar incluso con el movimiento nazi si éste estuviera fundado sobre la realidad, «y no sobre la voluntad romántica de Nietzsche » , pero jamás simpatizará con los liberales. Bajo el liberalismo, llegará a decir , «las masas se degradan». (McCormick, 2008: 355;358) Esta radicalización anti-liberal de Santayana tendrá mucho que ver sin

duda con la política norteamericana , pero también con la influencia liberal en los gobiernos españoles de la época, que consideraba malsanos para el país .

Los intereses que los liberales consideraban armónicos , como son el bienestar material y la libertad moral, eran en opinión de Santayana *incompatibles* , y ellos supuestamente eran conscientes de esta discordancia, que a pesar de todo defendían como parte de su ideología como estrategia de dominio . Santayana parece proyectar su propia visión elitista de la vida , que descarta todo igualitarismo, cuando escribe que «somos diferentes unos de otros, deseamos ser aún más diferentes y, por esta razón, para ser verdaderamente nosotros mismos , exigimos con pasión la libertad» (Santayana, 2010: 760) Declara, pues, incompatibles libertad e igualdad , porque cuando se pone el énfasis en uno de los dos principios el otro se descuida , como ocurre con los regímenes socialistas, donde la pretendida igualdad, que debía conducir a la liberación del pueblo, ha conducido precisamente a lo contrario : a la dictadura comunista. La contradicción de los liberales, vendría dado por el hecho de que habiendo otorgado libertades democráticas al pueblo , simultáneamente lo han esclavizado . Y han hecho esto último por dos vías : por *la alienación* que produce el trabajo mecanizado en la psique de los trabajadores , de un lado, y por la vía económica, del otro, que funciona a modo de contraprestación en bienes y servicios por una pérdida de libertad que rinde de paso obediencia *ovejuna* a patronos y sindicatos. (Santayana, 2010 : 761) (Un análisis sobre el capitalismo liberal que no se diferencia gran cosa de la posterior *teoría crítica* de la Escuela de Frankfurt , con la salvedad de la referencia sindical).

Su visión autoritaria de la política y la religión sale a relucir en Santayana cuando critica el abandono de las cuestiones morales por parte del liberalismo , dejándolas al libre albedrío de los individuos, lo que nuestro personaje ve como una dejación de responsabilidad que tiene consecuencias en sus promotores, a modo de boomerang, y achaca a este hecho «...la proliferación de las *sociedades privadas* voluntarias para rellenar la vacuidad moral de su vida política [...] algo que, sin embargo, no puede colmar el vacío existente en el corazón del animal político».(Santayana, 2010 : 837)

La permisividad de los liberales hacia todo tipo de voluntades es ingenua en la medida que «todas las criaturas vivientes se vuelven malvadas ante la opresión» y Santayana considera que el régimen económico liberal oprime a la gente, por lo que

sólo puede esperar hostilidad de sus *gestos de beneficencia* . Es escéptico sobre la bondad innata del género humano, como queda de manifiesto en su frase siguiente : *El amor –dirá- , incluso el amor infinito, no puede salvar o aprobar a todo el mundo , pues de nada vale dar sopa a los mendigos , mientras quemas a los herejes,* alusión que excede del ámbito religioso y que puede ser aplicada por igual al emergente socialismo soviético. (Santayana, 2010 : 1025-26)

La cultura entendida al modo liberal, tampoco escapa a las críticas de nuestro filósofo , pues si bien admite el gran amor demostrado por el hecho cultural y sus brillantes frutos, también detecta que el liberalismo está imbuido de un espíritu de reforma estéril, pues Santayana considera – tal vez influenciado por Spengler – que el liberalismo es *una creación tardía de una civilización en decadencia* y , como tal , - haciendo gala una vez más del platonismo melancólico que antes citábamos- resulta ingenuo pensar que se pueda reformar lo que está en la cuesta abajo de su brillante existencia. ¡ Cuan lejos está Santayana de Hegel , en su sensibilidad sobre la libertad, a tenor de estas reflexiones ¡ Por otra parte, no parece admitir Santayana el legítimo disfrute de la riqueza , cuando es pacífico, y acusa a los liberales de «disfrutar de lujos que surgieron al servicio de las supersticiones que ellos ridiculizan y de los despotismo que ellos aborrecen » (Santayana, 2010 : 1029). Y a pesar de que con la Segunda Guerra Mundial se acabó con algunos de los despotismos más ominosos, Santayana pronostica , sin embargo, la decadencia del régimen liberal que, al final, terminará «disuelto en una extraña barbarie» , junto con sus riquezas , gustos y libertad intelectual . (Santayana, 2010 : 1039)

No sabemos si con esa *extraña barbarie* Santayana se refiere a un proceso degenerativo sin más, o se tratará de un movimiento anarquista nacido en el seno de la propia liberalidad propugnadas, o quizás alude a una posible conquista del poder por parte del movimiento obrero , en línea con el pensamiento “derrotista” de la época cuyo principal heraldo fue el economista austriaco Schumpeter . Lo que en cualquier caso queda claro es que el liberalismo no es santo de su devoción, lo cual no deja de sorprender en alguien que ha vivido desde pequeño en el seno de una sociedad liberal como la norteamericana. Tal vez habría que buscar la explicación a esta aparenten fobia, en que Santayana sitúa el nacimiento del liberalismo en la Reforma protestante , con sus odiados Lutero y, en especial, Calvino, como artífices, a los que con el tiempo se unirían los ideales de la Revolución francesa. (Santayana, 1922 : 174) O , a lo mejor , su repudio es precisamente por haber vivido en América desarrollando

odio a todo a lo norteamericano, incluyendo su régimen liberal-democrático, como parece deducirse de esta frase de sus tiempos jóvenes, tomada de *Tres poetas filósofos* :

La filosofía liberal , empírica ,psicológica en la que estaba yo sumido era miserablemente artificial, como una ciudad moderna trazada de cuadriláteros [...] Había olvidado su religión: y su filosofía , cuando tenían una, era una glorificación de su vanidad y de su furioso impulso a hacer dinero, a hacer máquinas y a hacer guerra.

(Santayana, *Tres poetas filósofos*, pág. 197)

Aunque puede haber algo más que explique esta inquina personal, como es la culpabilidad que achaca al liberalismo de haber producido en parte la decadencia de España, culpable a su vez de haber adoptado fórmulas políticas *que no se adaptan al ser auténtico español* (Santayana, 2002 : 238). En esta cuestión habría obtenido sin duda la solidaridad de Ortega, a tenor de la siguiente frase :

La imitación política pertenece a la patología social .No es del sobrehaz patente que el Estado ajeno ofrece a nuestra vista de donde tomar las instituciones, sino que es preciso descubrirlas en la existencia profunda del propio, si se quiere sostener una vida que sea “libertad”. Aquí se percibe la frivolidad del liberalismo , como si la libertad consistiera no más que en proclamar a voleo , sobre un país cualquiera, cualesquiera libertades.

(Ortega y Gasset, *Las Atlántidas y del Imperio romano*, pág. 194)

Lo cierto es que la frase de Santayana de más arriba contiene las claves de su malestar con el liberalismo : es la filosofía de su detestado anfitrión (EEUU), de su odiado/amado maestro (William James) ; la que se olvidó de su respetada/repudiada religión y la del capitalismo feroz , con vocación imperial, que amarga la sensibilidad del poeta. Todo ello revela la complejidad espiritual de Santayana , poseedor de un carácter que parece trasplantado desde una época ya pasada de la historia.

Rechazo del comunismo.

Santayana detesta el comunismo casi tanto como el liberalismo, a pesar de tratarse de polos opuestos ideológicos. Las razones del odio a todo lo liberal, acabamos de repasarlas. Ahora analizaremos los motivos de su rechazo a un movimiento que, cuando escribió este texto de *Dominaciones y Potestades*, estaba en la cumbre de sus expectativas, con una pujanza en el ámbito de la Guerra Fría que apenas EEUU podía contener.

Para nuestro filósofo el futuro no podía ser conocido por la percepción, pero sí por la “premonición” como instancia de “la fe animal”, es decir, por la intuición (McCormick, 2008: 348) El caso es que Santayana no creía en el futuro del comunismo y eso tiene su especial mérito en un momento histórico donde los acontecimientos políticos parecían sugerir lo contrario: el apoderamiento inmediato del mundo. Pero él parecía tener claro que Rusia, o bien colapsaba antes de que su sistema se extendiese, o bien moría de éxito, por cambio obligado de carácter en su proceso de difusión. (McCormick, 2008: 469;574) Por lo demás, la emergencia del comunismo en Rusia, no la achacaba a la propia fuerza de la conspiración leninista, ni a la ideología hegeliano-marxista que sustentaba el movimiento: lo pone en el haber, sin más, del *orden generativo de la naturaleza*, esa frase tan querida de nuestro filósofo materialista que suele utilizarla en el sentido de significar que *los hechos ocurren porque están en la misma naturaleza de las cosas*, lo cual se puede interpretar dialécticamente en este caso, diciendo que después de los excesos del capitalismo liberal lo *natural* es que se produjera la reacción pendular de índole proletaria. Pero aunque él no descarta que temporalmente el comunismo triunfe, no cree, sin embargo, en su victoria a largo plazo, por la sencilla razón de que «(el comunismo) no ha contado con la huésped, que es la psique humana» (Santayana, 2010 : 664) ¿Acaso la unanimidad y el comunismo pueden coexistir con la libertad vital?, escribirá en otra parte de su libro, (Santayana, 2010 : 739) frase profética sobre la fuerza insojuzgable del sentimiento de libertad, que quedó fuera de lo políticamente correcto durante un par de décadas, hasta que, primero la revolución húngara, y después Alexander Solzhenitsin, la pusieran de actualidad, con su denuncia del régimen soviético, lo cual supuso el principio del fin del régimen dictatorial. Para Santayana, «su pregonada revolución puede pudrirse por dentro, dejando al final no precisamente un *Elíseo*, sino una reafirmación del positivismo religioso, nacional o militar ...» (Santayana, 2010 : 620) otra profecía notable puesto que la frase no sólo vislumbra la descomposición interna del modelo comunista, fruto

de las ineficiencias que le conducirán al colapso posterior, sino que también retrata la esencia del actual gobierno Putin en Rusia.

Santayana vislumbra entre liberales y comunistas , extremos que se tocan . Así por ejemplo, piensa que el humanitarismo nominal es en ambos casos una forma de impostura que pasa, en un momento histórico, *de los liberales amantes de la riqueza a los comunistas que odian la pobreza*. Y si bien la inspiración moral del comunismo es fraternal, pacífica , ascética y santa – una visión demasiado ingenua que casi nos recuerda al cristianismo originario- en la práctica lo catalogará de *conspiración al servicio de la dominación universal*. (Santayana, 2010 : 762) Una conspiración que se asemeja a una teocracia , en la que el paraíso prometido, si es que llega, se habrá cobrado un precio excesivo en el sacrificio de generaciones enteras , de cuya pérdida el comunismo no se escandalizará por entender que no estaban preparadas para disfrutar de la nueva felicidad. (Santayana, 2010 : 764) Pero este fin que parece justificar cualquier medio, olvida considerar , en su opinión, la función de la razón en la vida humana , dedicándose arteramente a fomentar *la pasión gregaria*, con la vana esperanza de que la gente no advierta *que la empresa no sólo es horrible en sus métodos , sino vana en su promesas de libertad y seguridad económica*. Una conspiración, en fin, en toda regla, que está llamada al fracaso de acuerdo al pensamiento crítico de Santayana.

El deseo de unanimidad – que para Santayana no está en la naturaleza de las cosas, sino que tiene un origen místico- sería otro de los *vicios* de ambos sistemas de gobierno , aunque con distinto grado de responsabilidad, pues si bien en el comunismo afecta a casi todos los ámbitos de la vida , en la democracia liberal se concreta fundamentalmente en la conformación de un *estilo de vida* uniforme, congruente con el complejo económico-industrial establecido, dejando, sin embargo, la moralidad en libertad para que cada cual persiga sus propios fines espirituales. La búsqueda de la unanimidad en el gobierno de las masas, le parece a Santayana un insulto a la naturaleza y a la inteligencia. Su carácter individualista extremo le hace ver con repugnancia el más mínimo intento de igualar por ley a personas que han nacido diferentes . Así escribirá, con furia apenas contenida que «cuando se ama la naturaleza y la lógica , uno se libera de la sujeción de sus propios intereses animales y de los de la república universal animal, en la que todo lo que no es común es pisoteado».(Santayana, 2010 : 830) Esto puede ser una reminiscencia de la asfixiante

atmósfera puritano-calvinista bostoniana que él sufrió tanto en su infancia y juventud como en la posterior vida académica en Harvard. Pero como Santayana, además de un individualista recalcitrante, es un furibundo conservador, partidario del orden, tampoco verá con buenos ojos que se deje al libre albedrío de las personas las cuestiones morales y religiosas, porque en ello ve el germen de la anarquía latente del sistema liberal, que terminará por corroer al sistema: «será completamente tonto que dejéis libres el pensamiento, el amor y la religión; porque un pájaro dentro de la jaula tiene la misma libertad para agitar las alas» (Santayana, 2010: 836) será su sentencia alegórica al respecto.

El materialismo de Santayana cree en la desigualdad natural de las personas en fuerza, inteligencia, belleza, etc. y otros tantos aspectos relacionados con la parte física del organismo; unos de procedencia genética y otros, como las razas, de origen medioambiental, además de genético. Pero sitúa una posible dimensión de igualdad en los aspectos espirituales del hombre: «es una igualdad en la miseria, pero también una igualdad en el orgullo y en la autonomía espiritual». De Rousseau, dirá «fue intelectualmente un proletario. La sociedad humana le parecía una prisión, y los prisioneros espíritus, puros, iguales y capaces de la más exaltada felicidad. Tal es la idea de que todos los hombres son iguales por naturaleza». Santayana, espíritu libre, siente como algo ajeno esta idea de igualdad negativa o de mínimos, pero parece verla, no obstante, aplicable a las masas, por ser conforme al espíritu del proletariado, así que terminará por considerarla de cara a la construcción de un consenso social que facilite la gobernabilidad política. Pero todo pasa por armonizar los aspectos puramente espirituales de los individuos, lo cual requiere ni más ni menos que

... renunciar a sus voluntades para asegurarla (la armonía) y sólo puede haber igualdad mientras cada renunciación reduzca a cada persona al espíritu puro que se encuentra dentro de ella, similar en todo y capaz de comprender, sin adoptarlas, todas las pasiones [...] de este modo, una igualdad o identidad moral verdadera entre las almas es una igualdad o identidad puramente espiritual...

(Santayana, *Dominaciones y Potestades*, pág. 876)

Pero como la consecución de la armonía basada en el espíritu puro parece una completa utopía por cuanto exige la modelización de la autoconciencia individual, Santayana no debe encontrar del todo equivocado, como contrapartida, “educar” la

voluntad de los individuos en la dirección adecuada. Tal vez por eso cree poder explicar la fuerza del comunismo en el control que hace sobre estos temas morales que, sin embargo, el liberalismo frívolamente descuida. Pero al mismo tiempo ve improbable el crecimiento del sistema socialista, es decir, su posible implantación universal, sin mayor apertura en los temas morales; apertura que no se debe entender en el sentido relativista liberal, sino que se podría traducir en permitir una interpretación *absolutista* de cada pueblo sobre estos temas, de acuerdo a su propia idiosincrasia e historia : «los soviets tendrían que renunciar a todo control sobre la educación , la religión , las costumbres y el arte . Sólo en ausencia de estas cosas (el control) somos todos proletarios y comunistas inconscientes; en su presencia , todos nos convertimos al instante en aristócratas».(Santayana, 2010 : 1070) Este es el mayor esfuerzo *constructivo* que haría Santayana por proyectar un mundo dominado por el comunismo , y dibujó estos escenarios tal vez impresionado por su pujanza del momento. Pero si nos fijamos atentamente, vemos que este *comunismo reformado* se asimila bastante a un *liberalismo reformado*, donde los aspectos económico-sociales se mantienen en la *unanimidad forzada* de ambos modelos, mientras que los aspectos morales se vuelven menos libertarios y dictatoriales, respetivamente, para pasar , a un modelo distinto y único para cada pueblo, adaptable a su propia manera de ser y sentir. Un sistema , en fin, posibilista y alambicado, en el que, en caso de prosperar, no es difícil profetizar que Santayana *nunca habría vivido*.

Santayana cree detectar en el momento histórico que está viviendo (mediados de los cincuenta del siglo XX) «una sed militante de asimilación política al régimen social ruso por parte de todos los pueblos, que, con esas exigencias , perjudican a toda autoridad racional», una autoridad que según nuestro filósofo solo puede venir de *las condiciones materiales de la vida y de la acción libres*, lo que se puede traducir como esa clase de autoridad que satisface la aspiración humana a un mínimo de comodidades vitales y libertades espirituales. Esto sería la llamada “ autoridad de las cosas” que le dicta a Santayana su visión materialista de la vida(Santayana, 2010 : 1073). El problema fundamental del comunismo , en la práctica, sería que no gobiernan de acuerdo a la autoridad de las cosas, sino en beneficio de la jerarquía dominante (la llamada *nomenclatura*) , buscando una unanimidad que sólo pueden conseguir manipulando a las masas y eliminando a los elementos disidentes :

Y debido en parte al maravilloso poder de la propaganda y de la sugestión de las masas, y en parte al exterminio sistemático de cualquier otra manera de pensar, esta unanimidad artificial parece haber cubierto efectivamente vastas regiones de Europa y de Asia como una inmensa alfombra de nieve siberiana. Su profundidad no se conoce, pero el silencio resulta impresionante.

(*Santayana, Dominaciones y Potestades, pág. 1073*)

Pero quizás el diagnóstico más certero sobre la esencia del comunismo (al que denomina más abajo «democracia social», como sinónimo de igualitarismo), está en la frase que sigue de Santayana, donde pone de manifiesto el indudable carácter arcaico de este movimiento, al que, sin embargo, la propaganda, y una perversión *orwelliana* del lenguaje, ha calificado tradicional e intencionadamente de “progresista”, un concepto aceptado y repetido universalmente, sin mayor reflexión, basándose quizás en las aspiraciones igualitarias de esta ideología:

Una manera de defender el ideal democrático es negar que la civilización sea un bien. En algún sentido la democracia social (socialismo marxista) es esencialmente una reversión a una vida más sencilla, más arcádica e idílica de la que ha fomentado la aristocracia. La igualdad se alcanza más fácilmente en una era patriarcal que en una era de actividades concentradas e intensas. Si la democracia social triunfara y se orientara en este sentido, comenzaría por disminuir notablemente la cantidad de trabajo que se realiza en el mundo.

(*Santayana, La vida de la razón, pag.183*)

El diagnóstico es brillante, y resulta original debido a las manipulaciones interesadas de la opinión pública, durante generaciones, sobre la naturaleza del comunismo. «Disminuir la cantidad de trabajo» significa a la postre – como después Santayana explicará con ejemplos- «reducir el horizonte humano, empobrecerlo e hipostasiarlo, hurtándole su dinámica evolutiva». Todo ello revela un sentimiento nostálgico por una vida pasada más simple e idílica, lo cual apunta también *al carácter romántico del pensamiento marxista en general*, aspectos ambos que no son ajenos a las querencias propias de Santayana, pero siempre que vayan acompañadas de libertad, lo que, en el modelo comunista, no ocurre. Lamentablemente, y gracias a la presión de lo políticamente correcto, el fenómeno del marxismo es poco visto todavía en sintonía con el pensamiento de Santayana. Aún hoy perdura la idea de que

el marxismo nació con una fe casi religiosa en la ciencia (Marx/Engels, 1846: 2516), cuando lo cierto es que pretendía utilizar -a la manera de ciertas artes marciales japonesas- la fuerza del adversario capitalista , en contra del propio enemigo, mientras no dejaban de soñar en una futura Arcadia feliz , donde el trabajo fuese como un *hobby* antiguo, libre de las enajenaciones y alienaciones que impone la industria moderna . Ese cambio estructural de la sociedad daría lugar , de acuerdo a Marx y Engels, a «un nuevo mundo comunista en el que se pudiera cazar por la mañana, pescar por la tarde y escribir por la noche, sin ser exclusivamente cazador, pescador o escritor» tal y como lo dejaron reflejado literalmente en la *Ideología alemana*, recuperando viejas ideas de un socialista utópico del calibre del francés Fourier . (Marx/Engels, 1846:pos.3769). (Nada que ver, por cierto, con el mundo que después diseñarían Lenin y Stalin en la U.R.S.S.)

Preferencia por el gobierno aristocrático.

El sistema de gobierno que Santayana propone lo denomina «timocracia o aristocracia social» , que define como un gobierno de hombres de mérito , cuyas destrezas les permitirían a la vez aprehender instancias ideales y emplear recursos materiales para el beneficio común. (Santayana, 2005: 75). De ahí el adjetivo “social” que añade al sustantivo “aristocracia” , pues en un mundo de fuerte influencia socialista , hablar simplemente de gobierno aristocrático como en Grecia o la República Romana , hubiera sonado a proyecto político trasnochado. Pero cuando habla de hombres de mérito , no está pensando en los políticos al uso , a los que considera , en general, desacreditados para la función pública , no tanto por su venalidad como por el interés en ganarse la voluntad de las gentes, con meros gestos demagógicos, desprovistos de un sentido práctico. Estos hombres de mérito debían trabajar bajo la égida de un monarca , pero como su ideal de monarquía no era la hereditaria (ni tampoco la constitucional) debía ser un rey elegido por un consejo de notables en función de cualidades objetivas para el puesto. (Santayana, 2010 : 305). Hombres de mérito son para Santayana los que triunfan fuera de la actividad pública , los cuales habitualmente no llegan al poder : «El retórico insultante, el general victorioso y destructor acaparan todas las ovaciones, en tanto que al hombre que ha mostrado su superioridad laborando para la prosperidad del mundo jamás se le confía el gobierno». (Santayana, 2010 : 599; 605 y ss.) . Este menosprecio del

estamento político/militar , le hizo ganarse la sospecha de secreto simpatizante del movimiento fascista , ignorando que Santayana intentó salir de Italia, durante el gobierno Mussolini, y fue retenido en Roma contra su voluntad. En cualquier caso, es dudoso pensar que un espíritu tan libre como el suyo pudiera adaptarse a un régimen dictatorial como el de alemanes e italianos de la época, aunque tuviera algunas simpatías por aquellos que en principio prometían *ley y orden* , dado la orientación conservadora del personaje. Santayana pensaba , sin duda, en un gobierno del tipo que la ciencia política definiría después como *tecnocracia*, a tenor de la frase que pone en boca de uno de los protagonistas de su novela *El último puritano* : «Esta guerra barrerá para siempre el sistema parlamentario, espero. ¿ Y qué traerá en su lugar ? Soldados, cardenales e ingenieros, gente que sepa algo de su oficio, como peritos , especialistas, administradores y poetas », (Santayana, 1981: 461). Se trata, pues, de un nuevo concepto de aristocracia en el mundo moderno: el tecnócrata , que eliminando la división entre “política” como reino de los fines y “técnica” como reino de los medios se introduce en el de los fines y en el de los valores, intentando que la decisión de tipo político y discrecional puede ser reemplazada por una decisión no discrecional, basada en puros criterios de eficiencia. Una concepción de la política que muchos identificaron con la ideología del fascismo italiano , en lo que tal vez Santayana hubiera convenido, salvo en la falta de libertad . Con el tiempo, Santayana se desprendería tanto de sus tempranas simpatías bolcheviques como de los sentimientos posteriores filofascistas , diciendo que «comunismo y fascismo no pueden construir nada permanente porque desconocen la psique humana». (McCormick, 2008: 488) .

Una década después de publicarse el libro *Dominaciones y Potestades* , John F. Kennedy inauguraría su histórico gobierno tecnocrático de “cabezas de huevo” , formado por brillantes profesionales procedentes de la esfera privada . No hay que descartar, pues, que el primer presidente católico de EEUU, formado en Harvard como Santayana, recibiera la influencia política de nuestro pensador , si reparamos , además, en que la famosa frase presidencial «no preguntes lo que puede hacer tu país por ti , sino lo que puedes hacer tú por tu país» presenta un sospechoso parecido con este otro párrafo escrito por Santayana dentro de la citada obra :«Los pueblos cabalgados por los gobiernos hablan con extraño egotismo de la utilidad que el gobierno pueda tener para ellos, más bien que la que ellos puedan proporcionar al gobierno...» (Santayana, 2010 : 775)

Lejos de un gobierno liberal , al que culpa de *deshumanización* por promover un capitalismo agresivo , así como de incentivar actitudes anarquistas en la gente; y ajeno también al igualitarismo sin libertad que pretenden los gobiernos de corte socialista, Santayana se inclinará por un gobierno basado en la eficacia , que no margine las cuestiones morales , y que pueda promover una cierta *igualdad de oportunidades*, para amortiguar la indudable desigualdad de aptitudes y medios que los individuos poseen por naturaleza. Ni fascismo puro como presuponen algunos, ni darwinismo social (Santayana, 2005 : 75) , como creen ver otros en las ideas de gobierno de Santayana: un compendio , más bien, de ideas conservadoras alejadas del extremismo y guiadas por el uso de la razón, parece ser su modelo aceptable de gobierno . Aunque es obvio que en política , Santayana también huyó de los convencionalismos.

Auge y decadencia de los pueblos .

La interpretación de Santayana de la historia , se vincula con su *platonismo melancólico*, que unido a su materialismo innato, nos dirá que todo termina degradándose , pero que el porvenir no está escrito, sino sujeto a una aleatoria imprevisibilidad:

Los ciclos de apogeo y caída de las naciones y civilizaciones , sin atribuir ninguna fuerza mágica a los tropos descubiertos, pueden ser debidos a la natural mutabilidad de la existencia en la que cada fase y cada combinación de circunstancias se resuelve inevitablemente en algo distinto de sí mismo.

(Santayana, *Dominaciones y Potestades*, Pág. 543)

En esta visión de la historia no se detecta la influencia de Lucrecio , quien estimando la importancia del flujo y del cambio, decretaba la inevitable periclitación de todo lo creado, sin profundizar en las causas , más allá de señalar *la negatividad del tiempo* como después haría Hegel: «El tiempo es un *eventum* creado por el movimiento de los átomos en el vacío , pero el triunfo del tiempo es absoluto sobre personas, las naciones y los mundos», escribirá Lucrecio. (Santayana, 2009 : 54). La visión de Santayana, siendo también materialista, tiene por el contrario un carácter más contingente , fruto de secretas combinaciones de hechos y circunstancias que se

traducen en auge o decadencia, según corresponda. Con ello Santayana demuestra sus limitaciones en el campo de *la filosofía de la historia*, pues la aleatoriedad materialista no parece ser la mejor consejera a la hora de sistematizar el curso de la epopeya humana.

Santayana fue un observador atento del auge y decadencia de ciertas familias bostonianas, en especial las distintas ramas de los Sturgis , a los cuales estaba emparentado por el primer casamiento de su madre. Parecía mostrar un interés casi morboso en ver como iban a menos : « tuve el melancólico placer de verlos en su temprana gloria y en su gradual oscurecimiento , dispersión y decadencia. Este tema se repetirá con frecuencia ; se ha convertido en el *leitmotiv* de mi visión de la vida » (Santayana, 2002 : 86) escribirá en su autobiografía. Una visión de la vida que, lamentablemente, no le llevó a traspasar la línea entre el micro-cosmos familiar y el macro-cosmos de la historia, como hubiera sido de desear en un filósofo, aunque sí hizo posible la escritura de *El último puritano*. Santayana quizás se hizo precavido después de cometer en el pasado algunos errores al interpretar la decadencia de acuerdo a un modelo histórico basado en las características de cada época (que se asemeja a la filosofía de la historia de Herder) , de lo cuál luego se arrepentirá:

Hay una sugestión en mi libro *La razón en la Ciencia* que si pudiera suprimiría: la sugestión de las fases de la moralidad (pre-racional, racional y post-racional) son sucesivas y como si cada una de ellas aboliera a las anteriores. La fase post-racional – observo allí- proviene de la desesperación y pertenece a edades de decadencia . Pensaba yo en los estoicos y epicúreos en contraste con el espíritu anterior de la política griega: sin embargo difícilmente podría decirse que el siglo IV a.C fuese en general una época de decadencia , cuando para Roma era una edad escolar.

(Santayana, Ejercicios de autobiografía intelectual , pág. 190) .

Pero Santayana se vuelve a equivocar en el análisis de su propio error, en la medida que el concepto *espíritu de la época*, es relativamente moderno y basado en sociedades intercomunicadas en lo político y en lo cultural, circunstancia ésta que obviamente no se daba en el siglo IV a.C. Lo poco, pues, que al final podemos poner en el haber de Santayana, en lo relativo a su estudio de la decadencia de las naciones, se refiere *al cambio generacional* y se resume en esta frase: : «Cada generación nace tan ignorante y voluntariosa como el primer hombre y cuando la tradición ha perdido

su obvia conveniencia[...] la elocuente imaginación de la juventud y de la indignación encontrará las palabras adecuadas para soplar en el descontento, siempre en ascuas, y provocar la repentina llama» ,(Santayana, 2002 : 575-76) .

Pero Santayana asigna un carácter aleatorio a cada generación, que no parece encontrar ningún antecedente en los autores de la decadencia , pues la mayoría de ellos contemplan las generaciones nacionales como eslabones de una cadena a través de la cual se transmite , primero la virtud, y después la inevitable degeneración . Por tanto, y queriendo ser consecuente con su peculiar materialismo (que en ningún momento es materialismo histórico) , Santayana se hará inevitablemente superfluo en lo relativo a la historia del auge y decadencia de las naciones. ¡Lástima!

PARTE TERCERA : SANTAYANA VS. AMÉRICA.

CAPÍTULO XVI :LA SENSIBILIDAD “EXTERNA” PRO Y ANTI-NORTEAMERICA : TOCQUEVILLE Vs. SANTAYANA.

Tocqueville, primer gran analista extranjero de la Democracia Americana.

Alexis Henri Charles de Clérel, vizconde de Tocqueville, nacido en 1805 y fallecido en 1859, fue un pensador, jurista, político e historiador francés, precursor de la sociología clásica y uno de los más importantes ideólogos del liberalismo; fue bisnieto de un ministro de Luis XVI el monarca derrocado y posteriormente decapitado por los revolucionarios.

Pertenecía a una vieja familia monárquica que perdió a varios de sus miembros durante el terror impuesto por la Revolución francesa. La providencial caída de Robespierre en el año II (1794) libró *in extremis* a sus padres de la guillotina. Probablemente por esta razón, desconfió toda su vida de los revolucionarios, sin que ello lo llevara, sin embargo, a planteamientos ultraconservadores.

Estudió Derecho y obtuvo una plaza de magistrado en Versalles en 1827. Sin embargo, su inquietud intelectual le llevó a aceptar una misión gubernamental para viajar a los Estados Unidos a estudiar su sistema penitenciario (1831). Su estancia allí duró nueve meses. Fruto de este viaje fue su primera obra: *Del sistema penitenciario en los Estados Unidos y de su aplicación en Francia* (1833). Pero sus conocimientos de América excedieron los aspectos puramente penitenciaros y le sirvieron para profundizar en el análisis de su sistema político-social, el cual describió con general admiración en su magistral obra *La democracia en América* (1835-1840). Esta publicación permitiría descubrir a los europeos la auténtica esencia de la joven nación norteamericana y sus aspectos diferenciales con respecto a los modelos de gobierno conocidos en Gran Bretaña y el Viejo Continente. Tocqueville abandonaría después la magistratura para dedicarse al trabajo intelectual y, sobre todo, al político, campo en el que haría una importante carrera, llegando al cargo de ministro de la Segunda República y vicepresidente de la Asamblea Nacional.

Diferencias y sintonías fundamentales.

Tocqueville y Santayana tuvieron la oportunidad de conocer a fondo el entramado político-social de EE.UU. : Tocqueville , como queda dicho, mediante su viaje *ad hoc* destinado a profundizar en su democracia , en calidad de estudioso del tema . Santayana, por su larga estancia en el país, donde ejerció de profesor de filosofía y llegó a ser un influyente intelectual de su época. Tocqueville tuvo una vida no demasiado larga y murió unos pocos años antes de nacer Santayana : les separaban *grosso modo* dos generaciones .

La diferencia fundamental entre estos dos personajes está representada por sus antitéticas posiciones respecto del liberalismo : Tocqueville era un liberal pragmático convencido , y uno de sus más notables ideólogos , mientras que Santayana –hombre de orden- detestaba la anarquía potencial del liberalismo , al tiempo que culpaba a sus seguidores de «usar una retórica sofista con la intención de unir cierto espíritu profético y fanático con la defensa de intereses groseramente materialistas »(Santayana, 2010: 739) .

Por otra parte, lo que más les asemejaba era el espíritu conservador que ambos manifestaban en las principales facetas de la vida , junto con un cierto aire aristocrático, que en Tocqueville era genuino, dados sus orígenes nobiliarios , mientras que en Santayana parecía más bien afectado y snob, consciente de la importancia de “las maneras” europeas en un ambiente provinciano como el de los EE.UU. de la época. Este visión elitista y aristocrática de la vida, por parte de nuestros dos personaje, les llevaba a rechazar a las masas iletradas, por considerarlas uno de los males endémicos de la democracia, desde el tiempo de griegos y romanos, dada su incapacidad para adaptarse a las reglas del juego político civilizado. No obstante, para Tocqueville había distinto grado de envilecimiento según los modelos políticos : «La grosería y malos modos de las clases bajas es más notoria en los regímenes aristocráticos , porque al comparar con los ricos e ilustrados su condición retrasada produce un sentimiento de ira e insolencia ». (Tocqueville, 1980: 28).

En el capítulo de identidades cabe destacar la condición de *extranjeros ilustrados* de ambos personajes, que aporta consecuencias intelectuales, pues sólo los extraños , según el autor francés, tienen la facultad de ser *jueces imparciales* de la joven nación estadounidense, ya que la reducida *intelligentzia* del país estaba condicionados en sus puntos de vista por una amenaza permanente de exclusión:

«Ningún escritor, por mucha que sea su fama, puede escapar a la obligación de incensar a sus conciudadanos [...]no existe genio literario sin libertad de espíritu y no hay en América libertad de espíritu». (Tocqueville, 1980 : 241). Duras palabras de Tocqueville, que vendrán a coincidir *grosso modo* con la opinión posterior de Santayana sobre el mismo tema, aunque éste no hablará de “exclusión” sino de “conspiración” : « La exageración empalagosa y la completa falta de perspectiva se había hecho habituales en la apreciación americana de los americanos; existía una conspiración del halago» (Santayana, 2002: 425-430).

La influencia de democracia y despotismo en el carácter de los pueblos.

Para Tocqueville las democracias producían gentes maduras que soportaban con entereza las tensiones de la vida; y aunque no ocultaban sus preocupaciones, ello no significaba infelicidad: «Encontrarían insípida la vida si les librara de los cuidados que les atormentan , y muestran mayor apego a sus preocupaciones que los pueblos aristocráticos a sus placeres.» (Tocqueville, 1980:189 vol.II) . Pero lo que Tocqueville considera una virtud en su forma de ser , Santayana lo verá en el caso americano como una deformación del carácter, fruto de la intranquilidad que transmite, no la democracia, sino *la teología calvinista*. Para el filósofo madrileño, *la doctrina de la condenación eterna*, que tanto imponía a los inocentes unitarios y que tanto agobiaba a los inocentes calvinistas, era la verdadera responsable de esta apariencia grave de sus gentes (Santayana, 2002: 202)

Respecto del despotismo, lo que prevalece para Tocqueville en las gentes , es el miedo al poder, aunque se disfrace de una falsa alegría : «Bajo el despotismo, los pueblos se abandonan de vez en cuando a los excesos de una alegría loca, pero en general son tristes y reconcentrados porque tienen miedo».(Tocqueville, 1980: 188-vol.II) . Santayana tendrá una visión del despotismo no totalmente crítica, siempre que no afecte a los valores espirituales de cada pueblo . Sus reproches al modelo soviético serán precisamente por su falta de tacto en los asuntos espirituales : «los soviets tendrían que renunciar a todo control sobre la educación , la religión , las costumbres y el arte . Sólo en ausencia de estas cosas (el control) somos todos proletarios y comunistas inconscientes; en su presencia , todos nos convertimos al instante en aristócratas». (Santayana, 2010:1070)

Igualdad Vs. Libertad.

Tocqueville escribió su obra *La democracia en América*, convencido del advenimiento próximo de la democracia en el mundo. Firme creyente en este sistema político, no dudaba en afirmar que formaba parte del *plan divino para traer la igualdad al mundo* : «No es necesario que Dios hable para ver por dónde va el signo indudable de su voluntad : la igualdad a través de la democracia», escribirá el pensador francés. (Tocqueville, 1980 :13). Pero Tocqueville , que había sufrido en su familia la violencia revolucionaria, no pensaba que todas las democracias fueran igualmente valiosas , poniendo como ejemplo negativo a Francia, donde «la democracia ha derribado todo a su paso y lo que no ha destruido lo ha quebrantado». (Tocqueville, 1980:17). Por eso prefería la democracia americana , porque , al contrario que la francesa, construida de arriba-abajo por unos cuantos “ideólogos fanatizados”, la americana se había conformado de abajo-arriba , empezando por el modo de vida familiar, municipal, de los condados, etc. hasta culminar en un modelo político federal que reflejaba el espíritu de ese pueblo en un conjunto armónico. (Tocqueville, 1980: 41). A pesar de todo, Tocqueville no las tenía todas consigo, pues le asaltaba recurrentemente la sospecha de que, en algún momento, las mayorías democráticas, impulsadas por leyes igualitarias, conspirasen contra las minorías ,«extinguendo la libertad intelectual». (Tocqueville, 1980: 16).

Santayana , al contrario que Tocqueville, no creía que las democracias fueran el heraldo de ningún futuro mejor para la humanidad : de entrada, y como el naturalista convencido que era, sólo creía en la dinámica imprevisible de la materia, que convertía todo hecho o evento *en contingente*, rechazando por tanto cualquier intento de profetizar el futuro, (Santayana, 2008:159). Además, no le gustaba la democracia moderna: pensaba que era un invento de los liberales, basado en el credo protestante y en las ideas nacidas de la Revolución Francesa , cuyo principal objetivo era saciar sus ansias de bienes materiales .

Para Tocqueville, el cambio social es el resultado de la aspiración a la igualdad de los hombres .Pensaba que su fuerza de atracción era tal, que si la humanidad debiera elegir entre libertad e igualdad, siempre decidirá en favor de la segunda, incluso a costa de alguna coacción, o pérdida de derechos. Sin embargo, para Tocqueville la libertad siempre será un bien superior que debe anteponerse a la

igualdad. Santayana, por su parte, influido por sus ideas antiliberales y anticomunistas, declararía incompatibles libertad e igualdad, porque «cuando se pone el énfasis en uno de los dos principios, el otro se descuida» (Santayana, 2010:760).

Para el autor francés, la idea de igualdad, a pesar de su general predicamento, encuentra muchas resistencias por parte de la propia conciencia de los individuos, que ven en sí mismos un ser “distinto” a los demás, lo que alimenta su espíritu competitivo (Tocqueville, 1980: 184). La psicología moderna, vendrá a confirmar estas intuiciones de Tocqueville, con autores como Alfred Adler, colaborador de Freud: Adler definirá el instinto competitivo humano, como la construcción de un estilo de vida, a temprana edad, dirigido a un objetivo de superioridad, que, de acuerdo al psicólogo, será respectivamente sano o inadecuado, dependiendo de si existe, o no, interés social en el individuo. (Adler, 2014: 63).

Por otra parte, el espíritu elitista de ambos les llevará a constatar *el triunfo de las medianías* en un ambiente de libertad: «casi todas las cumbres se borran para dejar paso a lo mediano, que es a la vez menos alto y menos bajo, menos brillante y menos oscuro que lo que se veía antes en el mundo». (Tocqueville, 1980: 278-vol.II). Esto nos recuerda el proceso de *regresión a la media*, que conceptualizara el británico Francis Galton en el campo de la herencia biológica, que al parecer no fue sino un caso particular de las leyes de la Entropía, la cual con el tiempo ha pasado del campo exclusivo de la ciencia al ámbito social, para explicar fenómenos sociales como el que presenta Tocqueville.

Materialismo e idealismo

Donde se encuentran pocas coincidencias entre estos dos personajes, es en lo relativo *al materialismo*. Para Tocqueville había muchas cosas en los materialistas que le ofendían: sus doctrinas le parecen perniciosas y su orgullo le indigna porque, como diría William James «¡mejor enfrentarse a un enemigo que al vacío eterno!» (James, 2009: 124) Lo que le molesta especialmente al francés es que los materialistas se enorgullecen de unas teorías que les sitúan en igualdad de condiciones con los brutos:

Indudablemente la metempsicosis no es más razonable que el materialismo; sin embargo, si fuera absolutamente indispensable que una democracia tuviera que escoger entre las dos, yo no vacilaría un momento y juzgaría que sus ciudadanos corren menos riesgo embruteciéndose pensando que sus alma puede pasar al cuerpo de un cerdo, que creyendo que no es nada. (Tocqueville, 1980: 126).

El materialismo “mata”, parece ser otro de los mensajes de Tocqueville, pues es la creencia en una *cosmogonía material* la que, en su opinión, explica la mayor tendencia al suicidio de los “ateos” franceses, con relación a los “creyentes” americanos. Sin embargo, esa resistencia a quitarse la vida debida a una determinada concepción del mundo, es a la postre la que provocará un mayor número de enajenaciones mentales entre los yanquis: «su voluntad resiste, pero su razón flaquea», (Tocqueville, 1980: 120 vol.II), sentenciará Tocqueville con agudeza.

Santayana, defendió sin duda el materialismo, pero su materialismo era *sui generis*, pues estaba desprovisto de ciertas aristas de crudeza que, en frase de William James, sólo están presentes en los materialistas “rudos” (James, 1984: 236). Santayana, era un materialista ambiguo con los temas religiosos, no por una cuestión de fe, según él, sino porque despertaban sus sentimientos poéticos, en especial la liturgia católica: otra forma, en fin, de desmarcarse del sentimiento protestante que primaba reducir el boato eclesiástico al mínimo, en congruencia con la vida austera de Cristo. (Emerson, 2015: 32) Para el filósofo madrileño la religión no será *el opio del pueblo*, en célebre frase de Marx, pero se le acercaría bastante, si nos atenemos a sus explicaciones: en su opinión era la psique humana, de origen material, la que pedía auxilio ante las exigencias brutales de la vida, siendo la religión uno de sus refugios, como también lo eran las artes y las actitudes contemplativas: sus pensamientos suponían la asunción de una cruda realidad: «desgraciadamente para un materialista, la naturaleza no tiende a hacer individuos felices». (Santayana, 1966:246), apreciación ésta en la que coincidiría con Ortega y Gasset: éste era defensor de un cierto dualismo que evitase simultáneamente la ensoñación y el desgarramiento propios de dos sistemas filosóficos antagónicos: «Si la idea triunfa, la materialidad queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, y penetrando el vaho de la idea reabsorbe ésta, vivimos desilusionados.[...] Una vida así es un perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia.»(Ortega y Gasset, 2014: 125; 131).

El argumento relativo al materialismo que únicamente parece unir a Tocqueville y Santayana, es el que se refiere a *la desigualdad natural de los hombres*, realidad que, según su pensamiento, se interpone de modo razonable ante las recurrentes demandas igualitarias de la sociedad ; pero , mientras para Tocqueville esta desigualdad viene dada por Dios, (Tocqueville, 1980: 120-vol.II), para Santayana es el producto del libre curso de la materia, que justificará, en cualquier caso, la necesidad de establecer jerarquías sociales y elegir a los mejores para dirigir la vida política de los pueblos(Santayana, 2005:179) .

Los beneficios sociales de la religión

Tocqueville y Santayana valoran positivamente los efectos de la religión sobre la sociedad , pero al igual que el autor francés considera que no todas las democracias son igualmente válidas, el filósofo español sostendrá que no todas las religiones producen efectos positivos en las gentes . Esta divergencia de apreciación tiene que ver con la tradicional hostilidad mostrada por Santayana hacia el protestantismo en general y el puritanismo norteamericano en particular. Aunque el pensador español articulará su oposición al protestantismo sobre bases filosóficas , siempre parece asomar la sospecha del prejuicio cultural , pues su aversión no sólo se refiere a temas religiosos , sino que Santayana lo hará extensivo a otros campos, filosofía incluida; así, llevado por su tradicional arrogancia, considerará las filosofías alemana e inglesa *mera literatura* y «esfuerzos vacilantes de razas inmaduras» (Santayana, 2009: anexos) . La subjetividad inherente a tal juicio se evidencia cuando dice que los influidos por mares nórdicos sufren los efectos de la niebla en su cerebro, lo que no les permite conocerse a sí mismos -« the weather has got into our bones, there is a fog in the brain ; the limits of our own being become uncertain to us »- (Santayana, 1922:19) . Con frases así , Santayana se hace acreedor a las críticas que le formulara Bertrand Russell : « para Santayana podían ser objeto de admiración desde los antiguos griegos a los modernos italianos, incluyendo a Mussolini. Pero era incapaz de sentir sincero respeto por nadie que morase al norte de los Alpes » (Santayana, 2009: 210). En realidad, Santayana no trataría de ocultar sus verdaderos sentimientos respecto de la filosofía alemana , en su opinión la culpable –junto con el calvinismo- de la *Tradición Gentil* que dominaba el clima académico “sectario” de Nueva Inglaterra : «No estoy seguro de que se deban llamar prejuicios a mis dificultades con

la filosofía alemana [...] Hay sin embargo en estas páginas (*El egotismo en la filosofía alemana*) una evidente animosidad, cuyo desahogo me resultó placentero» .(Santayana, 2011:95).

Tocqueville, al contrario que Santayana, mostrará gran respeto por los puritanos, forjadores político-culturales del nuevo país : «Los emigrantes que fueron a establecerse en Nueva Inglaterra eran todos de clase acomodada. Tenían educación y , algunos , talento reconocido en su país de origen. Eran puritanos y como tales, se identificaban con la democracia y el republicanismo». (Tocqueville, 1980: 35). La influencia cultural de los pioneros es considerada, pues, por Tocqueville fundamental en la formación de las leyes y las costumbres que llevaron a la grandeza de EE.UU. (Tocqueville, 1980: 289-290)

Santayana detectará , no sin sorpresa, el buen encaje de los católicos dentro de una atmósfera de general protestantismo como era la norteamericana, y lo relacionará con el llamado *crisol* , que imponía su sello a todo recién llegado, sin importar su religión ; así se daba el caso paradójico, según él, de que el católico americano se sienta totalmente tranquilo -«Yet the American Catholic is enterely at peace»-en el nuevo país :« Su tono en todo, incluso en religión, es alegremente americano . Es maravilloso cuan silenciosa, amigable y felizmente vive (el católico) en una comunidad cuyo espíritu es profundamente hostil a su religión» . (Santayana, 1921 : 47-48). Tocqueville, hará un mejor diagnóstico de esta conformidad católica , pues la relacionará con el intento de salvaguardar sus intereses a través de la política, lo que les llevará a votar por partidos más democráticos que sus equivalentes confesionales europeos:

La mayoría de los católicos (americanos) son pobres, y les es preciso que todos los ciudadanos gobiernen para llegar ellos mismos al gobierno. Los católicos están en minoría y tienen necesidad de que se respeten todos los derechos para tener la garantía del libre ejercicio de los suyos. Estas dos causas les impulsan, sin darse cuenta, hacia doctrinas políticas que quizá adoptarían con menos ardor si fueran ricos y predominantes. (Tocqueville, 1980: 273).

Tocqueville remachará sus argumentos a favor de la religión, con esta frase contundente : «Los que quieren preparar a los hombres para ser libres, cuando atacan las creencias religiosas, sirven a sus pasiones y no a sus intereses. Es el despotismo el que puede prescindir de la fe, no la libertad» (Tocqueville, 1980: 278).

Marginación de las artes y el mundo clásico.

Santayana y Tocqueville coincidirán *grosso modo* en señalar el obstáculo que supone el puritanismo para el progreso de las bellas artes y la literatura . Tocqueville escribirá al respecto:

La religión que profesaban los primeros emigrantes y que legaron a sus descendientes , sencilla en su culto, austera y casi primitiva en sus principios, enemiga de los signos exteriores y de la pompa y de las ceremonias, es naturalmente poco favorable a las bellas artes y a las aficiones literarias. (Tocqueville, 1980: 34-Vol.II)

Para Santayana el problema se origina fundamentalmente por la especial manera de ser del puritanismo americano , pues con su *hermetismo sentimental*, dificulta que la gente infeliz encuentre consolación en la creación poética o con la práctica de religiones “serias” :

La poesía seria, la religión profunda , son los deleites de una infelicidad que se confiesa a sí misma , pero cuando una tradición gentil prohíbe que la gente confiese que es infeliz, la poesía seria y la religión profunda se le cierran por ello. (Santayana, 1993: 115)

También parecen coincidir Tocqueville y Santayana en las dificultades que presentan las democracias para el desarrollo de las artes : Las naciones democráticas , donde se dan todas estas cosas, cultivarán , pues, las artes que contribuyen a hacer la vida cómoda con preferencia a aquellos otras cuyo objeto es el de hermosearla; habitualmente preferirían lo útil a lo bello y pretenderán que lo bello sea útil. (Tocqueville, 1980: 45-vol.II)

Santayana adoraba la herencia griega, desde sus dioses, a su filosofía y política, pasando por la literatura, el teatro y la poesía . De ésta última dirá , como crítico literario, que los niveles de perfección alcanzados por las *Odas de Homero* no han tenido parangón en la posterior poesía occidental (Santayana, 2008: 283-284).

Tocqueville compartiría el criterio de la perfección del arte griego en relación con la modernidad - «Los escritores antiguos demostraron un arte y un cuidado asombroso en los detalles», escribirá el francés (Tocqueville, 1980: 57-vol.II) , pero al contrario que Santayana , quien pensaba que la cultura griega podría ser aplicable en las sociedades modernas, como defensa ante nuevos y desoladores modos de vida, Tocqueville vería el problema de manera más realista : «Cuando comparo las repúblicas griegas y romanas con estas repúblicas de América, las bibliotecas manuscritas de las primeras y su grosero populacho con los mil diarios que surcan las segundas y el culto pueblo que las habita [...] estoy tentado de arrojar mis libros al fuego , a fin de no aplicar más que ideas nuevas a un estado social tan nuevo». (Tocqueville, 1980: 286)

La posición de John Dewey , filósofo contemporáneo de Santayana y promotor del pragmatismo en la educación, estaría más próxima a Tocqueville y a Emerson -«vuestro destino es lo que hacéis, porque lo que hacéis es ,ante todo, lo que sois» (Emerson, 2015: 438)- , a tenor de la siguiente frase en la que culpa a la influencia griega del posterior desarrollo insuficiente de la filosofía con relación a la ciencia :

Dewey consideraba la tendencia a atribuir una posición especial a la mente y a sus ideas como un reflejo del sesgo clasista de los filósofos griegos quienes , como gente ociosa, tendían a resaltar la reflexión y la especulación sobre el hacer y la actividad, incurriendo de paso en una serie de dicotomías falsas : estabilidad vs. cambio, certeza sobre contingencia, bellas artes sobre artes útiles, lo que hacen las mentes sobre lo que hacen las manos. El castigo era el anacronismo..(Menand, 2002: 367).

Un anacronismo al cual no escaparía Santayana, pues su identificación con el mundo grecolatino, en el contexto de una sociedad como la norteamericana de entonces, se vio como *una herencia del pasado* , instrumentada por un extranjero con pocas o ningunas ganas de adaptarse a la sociedad que lo acogió a temprana edad. : «¿ quién es este delicado y no asimilado hombre para decirnos como vivir? »(Mc Cormick, 2008: 269) , escribiría con enojo un crítico literario de la época.

El carácter del pueblo americano.

A nuestro dos personajes parece gustarles el carácter del americano medio , pero sólo de Tocqueville obtendremos un retrato sociológico detallado, mientras que Santayana se limitará a ofrecer gruesas pinceladas sobre el pueblo llano, ya que su foco intelectual estará puesto principalmente en las élites puritanas que tanto le obsesionan.

Para el sociólogo francés, las pasiones que más profundamente agitan a los americanos son *pasiones comerciales* y no pasiones políticas , aunque la política se verá beneficiada por la traslación a su esfera , de valores nacidos en un ámbito distinto, como era el mundo de los negocios, lo cual generará una atmósfera de orden y estabilidad tan opuesta a la existente en la mayoría de los países europeos. (Tocqueville, 1980: 269).

La pasión comercial – a la que con el tiempo se añadirá la pasión industrial y tecnológica- harán del americano un individuo capaz de enfrentar la vida como si fuera un juego o un atrayente desafío , en el que luchará por la victoria. Tal actitud desacomplejada acaba por imprimir un sello enérgico a su carácter , que se complementará con otras virtudes afines: «Es animoso, emprendedor, osado y sobre todo innovador», escribirá el francés en su favor, (Tocqueville, 1980: 378).

De los análisis de Tocqueville se extrae un perfil del americano medio con las siguientes características : personas ordenadas, con sentido común, realistas y prácticas , emprendedoras e innovadoras, aunque poco dadas a la gran creatividad; enérgicos y también tranquilos, con un cierto sentido estoico de la vida, que huye de los histerismos y los desgarros ante las dificultades.

Para Santayana, la característica más notable de la forma de ser del americano tiene que ver con su flexibilidad ante las circunstancias cambiantes de la vida : « (el americano) destaca por la ingeniosidad, lo que señala la independencia de una mente sagaz sin carga alguna de tradiciones demasiado inflexibles, si exceptuamos precisamente esta tradición de libertad experimental, de hacer y perder dinero, de hacer cosas para tirarlas y de estar contentos más que avergonzados de tener siempre que empezar de nuevo». (Santayana, 2002:165). Nuestro personaje, mediante su escrutadora mirada de extranjero inadaptado, verá con desaprobación el particular modo de vida americano orientado al fanatismo del trabajo, la producción y el consumo . Con su habitual buen estilo literario relata sus impresiones al respecto:

En mi soledad observaba yo , no sin admiración, sus artes mecánicas; eran niños hábiles construyendo sus propios juguetes y tan afanosos como pájaros construyendo su nido o gusanos cavando su guarida. Verdaderamente encuentran recompensa si les gusta esta actividad. ¿ Pero no están quizá más bien multiplicando sus dificultades y perdiendo los placeres naturales y la dignidad del hombre? Estos placeres y dignidad consisten en ver y pensar, en vivir con una comprensión del lugar y destino de la vida.(Santayana, 2009: 197).

Para Santayana, el *fanático* – y el *nuevo* americano le merecía este calificativo por su *modus vivendi* – *es una persona que ha perdido de vista sus objetivos y redobla sus esfuerzos por alcanzarlos*, frase de intención irónica que ha sobrevivido a su tiempo. Santayana identificará filosóficamente esta tendencia compulsiva del americano al trabajo , con el credo calvinista. El tradicional idealismo americano , cuando se enfoca sobre el trabajo , puede ocultar, de acuerdo a Santayana, un intenso materialismo respecto de la vida . El hombre, si es un ser racional, nos dirá, no puede vivir sólo para el pan y para el trabajo; debe comer y trabajar , pero en vistas de un ideal armónico que enmarque todos sus días en la forma que ellos puedan colaborar juntos sobre algún tema ideal que tengan en común . De otro modo, aunque su filosofía pueda llamarse así misma idealismo, *él será un materialista moral* (Santayana, 1921: 183) En sus memorias , Santayana hará referencia al trabajo diciendo que no siempre supone una vocación , sino un modo de evadir las insatisfacciones de la vida: «mis amigos americanos con buena conciencia se esforzaban para ahogar la desdicha en el trabajo; otros mostraban cierta embriaguez en la riqueza, las mujeres, los viajes, la fama y la guerra. Al final todo parecía vanidad». (Santayana, 2002: 451)

Para Santayana el futuro del modo de vida americano estaba ligado al futuro del liberalismo político, al que no auguraba larga vida. Tocqueville, por su parte, planteará el futuro de la sociedad americana sobre bases histórico-filosóficas más complejas . Para el autor francés, lo que más distinguía a los americanos de los europeos era el eminente carácter práctico de los primeros, contra el sentido de la vida de los europeos , el cual presentaba invariablemente *ribetes de grandeza o trascendencia* (Tocqueville, 1980:35). Y era precisamente esta orientación utilitaria de la vida norteamericana la que podría desarrollar el germen de su futura decadencia , si en algún momento –diría- se llegase a dejar de lado los grandes conceptos

fundacionales que mantienen vivo el espíritu de la sociedad . El autor francés piensa que no siempre los bárbaros son los culpables de la muerte cultural de las naciones como ocurriría con el Imperio Romano y pone el ejemplo de China , pionera en muchas artes que después, sin interferencia exterior, fue paulatinamente olvidando, una tras otra, en un proceso interno de decadencia cultural . Para Tocqueville, cuando el pueblo se olvida de los conceptos y entra en la rutinización del trabajo , termina por olvidarse del por qué y el para qué de su actividad, iniciando así su imparable declive. Por eso escribirá poéticamente : «No debemos tranquilizarnos, pues, pensando que los bárbaros están aún lejos de nosotros, pues si hay pueblos que se dejan arrancar la luz de las manos, también hay otros que la sofocan ellos mismo con los pies». (Tocqueville, 1980:44-45-vol.II), será su grave sentencia sobre el particular.

En torno a libertad e industrialismo.

Sobre *las consecuencias de la libertad*, encontramos importantes discrepancias entre Santayana y Tocqueville. Para éste el primer síntoma de libertad en un país nos muestra su inclinación a la laboriosidad y al progreso, mientras que en los regímenes aristocráticos sólo se aspira al descanso y al goce de los bienes poseídos (Tocqueville, 1980 : 228)

Santayana por su parte abomina de todo lo que huelga a actividad frenética , industrialismo, etc. Su espíritu , mitad poético, mitad bucólico, no se adapta a la vida en EE.UU precisamente porque él aspira al tipo de vida "relajado" que Tocqueville, sin embargo, desdeña. Las siguientes palabras de Tocqueville explican en parte los posteriores problemas de adaptación sufridos por Santayana: «Nadie menos soñador que el ciudadano de una democracia; se encuentran en ella muy pocos que se abandonen a esas contemplaciones ociosas y solitarias que de ordinario preceden y dan origen a las grandes agitaciones del corazón». (Tocqueville, 1980: 177-vol.II).

Aunque Tocqueville admire los progresos industriales que la libertad produce en América, ve inconvenientes parecidos a los de Santayana , es decir, que esta *fiebre productiva* dificulta la actividad de la inteligencia :

Nada resulta más necesario al cultivo de las ciencias superiores, o de su parte más elevada, que la meditación , ni nada hay menos apropiado para la meditación que el interior de una sociedad democráticaAquí todos se agitan; unos, para obtener el

poder y otros, para alcanzar la riqueza...¿ dónde encontrar la calma necesaria para las profundas maquinaciones de la inteligencia ? (Tocqueville, 1980: 40-vol.II)

Tocqueville no verá, pues, claro el futuro de una sociedad *frenética* orientada a los aspectos coyunturales, pero su pensamiento se debe en parte a los pobres conocimientos económicos de la época, que no permitían vislumbrar las ventajas de la especialización en el trabajo, mediante la cual los empleos productivos terminan pagando los salarios de *las personas reflexivas*.

Sobre la visión del Estado.

Una cuestión importante es la diferente actitud que tienen los americanos y europeos con respecto al Estado , pues mientras los primeros han sido educados en la autosuficiencia , dejando a los servidores públicos cuestiones mínimas e inevitables , en Europa prevalece el papel protector y arbitral del Estado , al que se le pide auxilio y cooperación en la solución de los problemas sociales, como por ejemplo dar empleo a la clases instruidas , lo que Tocqueville encuentra nocivo para el interés general de la nación (Tocqueville, 1980: 211)

La visión de Santayana es intermedia, igualmente alejada del intervencionismo europeo y del minimalismo estatal americano: su enfoque es sobre el individuo, y el papel del Estado sería el de proteger y hacer posible que la persona pueda florecer, creando la atmósfera adecuada. El objetivo no es algo lejano hacia lo que hay que trabajar. No es una tarea a cumplir y luego reemplazarla por otra tarea, como suele ser el caso de la empresa estadounidense . Más bien es la celebración de la vida en lo que tiene de experiencia festiva, lo que suena a una invitación al Estado para ejercer de promotor y oficiante del arte y del pensamiento, ayudando a recrear el modo de vida postulado por Aristóteles (Santayana, 2009: 206).

Para Tocqueville la democracia al estilo norteamericano es un antídoto contra las tentaciones revolucionarias , tan temidas en países como Francia. Y la diferencia se encuentra en que el modelo político que produce más riqueza es el que al mismo tiempo crea mayor estabilidad , porque las propiedades adquiridas por la clase media con el trabajo duro, hay que defenderlas de las pasiones que tienden al desorden . (Tocqueville, 1980: 215-vol.II)

Santayana desvincula las pasiones revolucionarias de cuestiones económicas . Sus ideas en este punto estarán próximas a las de Ortega y Gasset. Éste pondrá el énfasis en el descontento consustancial al *desequilibrio interior de los humanos* «El hombre es un animal esencialmente desequilibrado [...].Lo más valioso en el hombre es su eterno y como divino descontento». (Ortega y Gasset, 1989: 241;243). Para Santayana serán la sucesión generacional la que, con su comportamiento aleatorio, produzca los desequilibrios : « la elocuente imaginación de la juventud y de la indignación encontrará las palabras adecuadas para soplar en el descontento, siempre en ascuas, y provocar la repentina llama». (Santayana, 2002: 575-576).

Conclusiones.

En su análisis de la sociedad norteamericana , Tocqueville y Santayana tienen pocas coincidencias en lo fundamental , por el simple hecho de que el primero admira la democracia, entiende que los americanos han interpretado su espíritu mejor que los europeos y que , tanto las gentes como sus leyes, se han beneficiado mutuamente de esta circunstancia : todo esto les convertirá en la primera democracia moderna y , no tardando mucho, en la primera potencia mundial, en lo económico y en lo militar. (El tiempo al final le ha dado la razón al francés.)

Santayana fue un pensador hermético, de una amplia y compleja producción filosófica, entre la que no encontraremos una *filosofía de la historia* : sin duda el indeterminismo materialista que él defendía suponía un impedimento insuperable en este terreno. Tocqueville era esencialmente un sociólogo temprano que aunque rechazaba las maneras filosóficas al uso –con sus incómodas abstracciones y su lenguaje hermético (Tocqueville, 1980:195-vol.II)- , se dedicó a construir su propia *filosofía de la historia* , en un lenguaje claro y didáctico, demostrando en el proceso una gran visión para conectar el pasado , el presente y el futuro, en base al uso de métodos propios. Instaurará, en efecto, una metodología que en muchos casos es novedosa y que anticipa en buena parte la usada posteriormente por Max Weber : *la construcción de modelos sociales arquetípicos a partir de datos empíricos*. Todo ello parece redundar en su mayor capacidad de penetración en los aspectos esenciales de la sociedad norteamericana , con lo que, al leer las páginas anteriores, se obtiene la impresión de que, comparativamente, Tocqueville aprovechó mejor sus breves estancias en Norteamérica , que Santayana sus cuatro décadas de vivencias en el país.

Pero habrá otros factores que influyeran en el resultado de nuestro estudio: la diferencia cosmogónica de base entre los dos personajes , parece penalizar las ideas de Santayana, en la medida que su materialismo filosófico impide la elevación de su discurso , que aparece frecuentemente lastrado por las pesadas alas del escepticismo . Además, con su “fijación” antipuritana , Santayana parece haber perdido la objetividad mínima necesaria para comprender la sociedad en la que vivió. Sus prejuicios le harán , pues, tener una visión negativa de casi todo lo americano : las ciudades le parecen feas, sin la gran arquitectura de Europa ni su tradición cultural ; la religiosidad calvinista la siente destructiva para la felicidad humana; la industria americana, enajenante y sucia, le produce náuseas ; el modo de vida práctico, con poca sensibilidad hacia el arte y la inteligencia , inasumible para un espíritu sensible e inquieto como el suyo ; la inclinación de sus gentes al lucro, al consumo y a la agitación febril del trabajo , resulta incomprensible para un espíritu mediterráneo inclinado a la contemplación ; el gobierno democrático , era, en su opinión, una construcción de los liberales para hacer dinero y hacer la guerra. La universidad, una fábrica de empleos utilitarios , ajena a la gran cultura . Sólo salva a la gente normal (no a sus élites) tal vez porque los ve campechanos y optimistas y porque , como extranjero, le trataron con deferencia. La general negatividad de Santayana nos recuerda la crítica de Ortega a Baroja, de quien dirá que «habiendo sido educado en la pedagogía del desdén , toda admiración le parecía debilidad » (Ortega, 2014: 230)

CAPÍTULO XVII : CRITICO DEL MODUS VIVENDI . UN ESPAÑOL ENTRE BRAHMANES.

Como acabamos de ver, había pocos aspectos de la vida americana que pudieran interesar a Santayana . La arquitectura le parecía vulgar , comparada con las antiguas construcciones de la vieja Europa . La vida espiritual, inexistente. El sistema productivo horripilante , con sus connotaciones industrialistas, consumistas y de adicción al trabajo. El estamento educativo superior, un reducto del viejo y caduco calvinismo. El sistema de gobierno , un falso liberalismo , al servicio del dinero. Para acortar diremos que , en realidad, de todo este aquelarre sólo se salva *la gente común* , reconociendo haber tenido sus mejores amigos en dicho estrato social , lo cual es una afirmación relativamente creíble, viniendo de un elitista confeso que de vez en cuando presume de haber tratado a presidentes y expresidentes de EEUU o a multimillonarios de la finanzas del calibre de Rockefeller .

El hombre americano , fanático del trabajo.

Mediante su escrutadora mirada de extranjero , o de ciudadano inadaptado ,(o de ambos) , Santayana verá con desaprobación el particular modo de vida americano orientado al fanatismo del trabajo, la producción y el consumo . Con su habitual buen estilo literario relata sus impresiones al respecto:

En mi soledad observaba yo , no sin admiración, sus artes mecánicas; eran niños hábiles construyendo sus propios juguetes y tan afanosos como pájaros construyendo su nido o gusanos cavando su guarida. Verdaderamente encuentran recompensa si les gusta esta actividad. ¿ Pero no están quizá más bien multiplicando sus dificultades y perdiendo los placeres naturales y la dignidad del hombre?. Estos placeres y dignidad consisten en ver y pensar, en vivir con una comprensión del lugar y destino de la vida.

(Santayana, Tres poetas filósofos, pág.197).

Para Santayana, el *fanático* – y el *nuevo americano* le merecía este calificativo por su modus vivendi – *es una persona que ha perdido de vista sus objetivos y redobla sus esfuerzos por alcanzarlos*, frase que ha quedado en las antologías discursivas de nuestro filósofo. Santayana identificará filosóficamente esta

tendencia compulsiva del americano a la productividad con dos raíces algo contradictorias : él que siempre asoció el protestantismo al nacimiento del romanticismo, ahora parece echar la culpa del progreso mecánico a este último en exclusiva, mientras que al calvinismo le considera *víctima* del reciente amor *del americano a la industria, los negocios y el rugby*, es decir un damnificado indirecto de su propia creación romántica . Aludiendo quizás a la etapa de madurez del movimiento , escribirá que ese romanticismo que juega con la fantasía y el horror era una excusa para lograr metas menos románticas: : « ese amor romántico hacia lo malo no era auténticamente profundo [...]el desorden y la obstinación eran sólo cuestiones que afectaban a la espiritualidad, pero en lo que concierne a la industria y la ciencia, todo debía ser orden y progreso mecánico». (Santayana, 2011 : 31)

Así que , curiosamente, mientras asocia el progreso industrial con el romanticismo , vincula el creciente amor al trabajo del americano con el deseo de aliviar al sentimiento inconsciente de pecado que le viene impuesto por el calvinismo presente en *la tradición gentil americana*. Este planteamiento , que fue parte nuclear de su famosa disertación en la Universidad de Berkeley sobre la *Tradición gentil*, constituye ,en el fondo ,un modelo *inverso* al instaurado por el alemán Weber (Weber, 2009: 105) y el también sociólogo Merton , de nacionalidad norteamericana (Merton, 1938: 360) quienes defendieron la influencia del protestantismo y del calvinismo en el nacimiento del capitalismo y en la refundación del cientifismo, respectivamente, mediante el incentivo de la *vocación profesional exitosa*, como una forma de confirmar la predilección de Dios por el individuo que persevera y triunfa en su trabajo. En la visión de Santayana sería, por el contrario, el trabajo compulsivo el que aleja al individuo de la sensación pecaminosa innata transmitida por el calvinismo, actuando la laboriosidad americana de elemento liberador de la conciencia , eliminando o amortiguando de esta manera los efectos menos favorables de la religión. Esto no estaría mal como resultado final del proceso , desde un punto de vista pragmático, si no fuera porque Santayana considera que *la virtud deja de retroalimentarse en ausencia de la religión*, por lo que con ello se abre la puerta a los excesos relacionados con *el materialismo moral* de la época.

El análisis de Santayana es original, pero , además de resultar paradójico , viniendo de un materialista confeso y de un antipuritano visceral como es él, tiene escasa credibilidad, comparado con el de los citados Weber y Merton , cuyos resultados se basaron en evidencias empíricas sólidas. Porque , en efecto, la gente

puede adoptar el trabajo compulsivo como fórmula de evasión de todo tipo de problemas, pero este tipo de respuestas son más de naturaleza individual que colectiva; lo colectivo exige que haya un respaldo en forma de *tradición cultural*, que en el caso anglosajón se vislumbra claramente con su orientación al trabajo, como medio de santificación, desde los orígenes de la Reforma. Por lo tanto, una eventual intensificación de esta tendencia *natural*, no puede considerarse, en puridad, un *cambio de la tradición*, sino más bien un reforzamiento. Muy distinta sería, por ejemplo, la relación con el trabajo por parte de los seguidores del catolicismo irlandés quienes, ante las dificultades de adaptación a América, generaron una leyenda de alcoholismo y mal carácter entre sus hombres, que ha llegado hasta nuestro días; y qué decir del *católico* italiano, y de su mala reputación, por sus historias de violencia callejera que degeneraron en bandas organizadas de delincuencia, que intentaban vivir del trabajo ajeno; todo lo cual ha quedado como parte de *la historia negra* de EEUU. De ahí que estas dos minorías católicas fueran profundamente marginadas por la mayoría protestante de la Nueva Inglaterra que Santayana conoció, horrorizada ante comportamientos tan ajenos a su *ethos*.

Regresando al tema principal, podemos decir que la vida espiritual de los americanos la percibe Santayana poco menos que inexistente, y sujeta a una expresión ruda, orientados como están a las cosas materiales, lo cual para un filósofo anti-modernista que inserta sus raíces en la tradición grecolatina le debe parecer un insulto no sólo al espíritu, sino también a la inteligencia. Para entender esta posición drástica de Santayana habría que precisar que su concepto de espíritu no se identifica con la acción, sino con la observación, la reflexión, el dolor y la alegría (Santayana, 2002 : 417). De otro modo, no podría dudar de la fortaleza espiritual del gigante yanqui, pues si uno identifica, por el contrario, espíritu con voluntad, acción, determinación, etc. los americanos estaban más que sobrados de todo ello por tratarse de un país joven que construye una nación en un terrero virgen, salvaje, además de enorme. Lo cierto es que para Santayana no todos los humanos presentan las mismas aptitudes para esa contemplación y reflexión que exige el espíritu:

Este hábito contemplativo encuentra evidentemente un camino más franco en soledad que en sociedad, en el arte que en el comercio, en la oración que en la argumentación. Es más estimulado por las cosas constantes y bellas que por las cosas tediosas, masificadas o inciertas. Por esta razón prevalece más y más libremente en el

Este que en el Oeste, entre católico que entre protestantes, entre musulmanes que entre judíos. *(Santayana, Platonismo y vida espiritual, pág. 38)*

Pero en la mentalidad de Santayana un nuevo tipo de americano había emergido con la industrialización, y éste no le gustaba nada : inexperto con empuje, huérfano cosmopolita, arrogante pero no tan seguro de su moralidad, etc. , un individuo, dirá, «para quien el *viejo yanqui*, con su agria integridad, era casi un extranjero» . Y a pesar del progresivo olvido de la religión , encontraba una justificación en los Evangelios para estos nuevos comportamientos «¿ no era el *creced* –“*increase*”- de la Biblia un sinónimo de beneficio ? ¿ No era la *abundancia* lo mismo, o casi lo mismo, que la felicidad ? ». De hecho, Santayana recordaría haber oído a un profesor de Yale decir a un alumno «¡sé cristiano y tendrás éxito !»

La autoconfianza del americano puede transmutar en autosuficiencia , optimismo, amabilidad; y la buena voluntad puede desarrollarse como *el hábito de encariñarse con todo*, que Santayana considera, cínicamente, un tanto pueril :

Para el buen americano muchos temas son sagrados : el sexo es sagrado, la mujer es sagrada, los niños son sagrados , los negocios son sagrados . Este sentimiento crece desde la buena opinión que él desea tener de esas cosas y sirve para mantenerlas . Si no considerara todas esas cosas como sagradas , podría aparecer en ocasiones la duda de si eran totalmente buenas .

(Santayana, Character and Opinion in USA, págs.171-72).

El tradicional idealismo americano , cuando se enfoca sobre el trabajo , puede ocultar, de acuerdo a Santayana, un intenso materialismo respecto de la vida . El hombre, si es un ser racional, nos dirá, no puede vivir sólo para el pan y para el trabajo; debe comer y trabajar , pero en vistas de un ideal armónico que enmarque todos sus días en la forma que ellos puedan colaborar juntos sobre algún tema ideal que tengan en común . De otro modo, aunque su filosofía pueda llamarse así misma idealismo, *él será un materialista moral* , sentimiento muy distinto al *idealismo moral* , ese idealismo que está compuesto «por la felicidad ante la presencia de objetos inmateriales y armonías, tales como nosotros las intuimos en el afecto, el pensamiento especulativo, la religión y todas las formas de belleza ».(Santayana, 1921 : 183 y ss.)

Las circunstancias de la vida del moderno americano le conducen inevitablemente al *materialismo moral* . (Santayana, 1921: 185) por lo que la recuperación de los supuestos objetivos perdidos por los americanos pasa, según nuestro filósofo , por reestructurar la vida individual orientándola a lo que denomina *la buena vida* , que no es sino la posibilidad de disfrutar de las cosas agradables que la existencia ofrece desde una perspectiva adecuada: sosiego, tranquilidad reflexión, contemplación del entorno , vida espiritual y disfrute del arte, sin que ello naturalmente deba conducir a una vida apartada del mundo, sino a una jerarquización de prioridades, (Saatkamp & Coleman, 2014) .

El punto de vista de Santayana es utópico , aunque excluya el aislamiento de la sociedad, porque , en pleno siglo XX, está anómalamente próximo a identificarse con esa tradición espiritual de corte monacal que Gibbon fustigara como culpable de la decadencia romana con frases ya históricas : «en una época servil y afeminada, se abrazó con devoción la sagrada indolencia de los monjes». (Gibbon, 2001: 451) No calaría, pues, el mensaje de Santayana en la sociedad febril de su tiempo, como no podría ser de otra manera : tendría que pasar medio siglo para que los jóvenes americanos, en medio de una gran crisis de valores , eligieran la vida en la naturaleza, de espaldas a la producción y al consumo , unidos por las drogas y por un sentimiento promiscuo del amor libre , junto al general rechazo a la guerra. Un estilo de vida que , dado el talante conservador de Santayana, sospechamos que tampoco éste habría aprobado.

Santayana , procedente de una tradición mediterránea que se tomaba las cosas con calma, veía la afición bostoniana al trabajo como una práctica insana, que no sólo hacía la vida más fea, sino que podía incluso *acortarla* . Por eso, cuando le comunicaron que un antiguo compañero de clase, a quien había animado a ser escritor, había sufrido un colapso, que le incapacitó para el trabajo en el negocio familiar a donde había ido a parar por obligación, diría , refiriéndose a su excompañero : «Siempre he sentido que Herbert Lyman fue sacrificado en el altar bostoniano de la superstición por el trabajo» (McCormick, 2008: 37)

Otra de las brillantes frases que nos dejó Santayana fue esta : «América , es una pradera barrida por una tornado universal , que por encima de libertad , produce compulsiones», (Santayana, 1921: 209) Y la principal compulsión es , precisamente, la dedicación al trabajo , sin la cual el americano se siente vacío , como lo demuestran «sus tardes-noches somnolientas, sus domingos tediosos y unas

vacaciones cortas, que están deseando terminar para volver cuanto antes a los negocios». Nadie puede escapar a esta aplastante rutina, dirá nuestro filósofo, salvo los inválidos, las señoras y los dandis (Santayana, 1921: 210) porque todo es compulsivo en la vida del americano medio « hasta el idealismo, el celo, la bella y feliz unión de sus grandes momentos: debes saludar, brindar, apretujarte con la irresistible multitud; de otro modo , te sentirás un traidor, un desterrado sin alma, un barco abandonado alto y seco en la orilla». La observación de Emerson sobre el particular , parece coincidir con el pensamiento posterior de Santayana: «nos falta la calma. En cuanto se concluye de trabajar o de pensar viene el tedio, y en ninguna parte el noble sentimiento de compartir la presencia Divina. Incapaces de reposo, nos hace falta movernos, hablar deprisa, exagerar.» (Emerson, 2015: 475). La reflexión que cabe hacer aquí , es si esta incapacidad para el reposo es más propia de las sociedades en crecimiento, cualquiera que sea su raza : las crónicas de la conquista de México hablan de españoles febriles que solo descansaban dos horas al día, mientras que tres siglos después Humboldt, en su viaje por España, camino de América, detectará una enorme pereza en el ambiente, que nos recuerda la frase de Hegel : «el bárbaro es perezoso y se diferencia del civilizado en que se complace en su apatía, pues la cultura práctica consiste precisamente en el hábito y la necesidad de estar ocupado »(Hegel,2011: pos.3620)

Desde su etapa de estudiante, nuestro personaje se angustiaba pensando en tener que vivir de acuerdo a los estándares de un mundo hostil e industrializado. Sus reflexiones le condujeron a la participación en la fundación del Harvard Montly en la primavera de 1985 . Más tarde Santayana diría sobre esta revista , que se había creado porque « nuestras almas se rebelaban contra la fea prosperidad industrial de esta era de crecimiento y contra su grosera autocomplacencia » (McCormick, 2008: 40). Es esta temprana aversión al modelo industrial lo que le llevaría a identificarse cada vez más con el mundo naturalista :

No sólo estéticamente sino dinámicamente, como entendía Lucrecio, la naturaleza para mí es una presencia grata; y el progreso moderno en la invención mecánica y en el lujo industrial ha estimulado alegremente mi imaginación naturalista , como estimuló proféticamente la de Bacon.

(Santayana, *Personas y lugares* , pág.570)

Más tarde, una vez vivida su experiencia como profesor en Harvard, se quejará de un sistema educativo orientado al mundo de los negocios, que desvirtúa lo que debe ser la esencia de las altas instituciones educativas, es decir, la enseñanza sobre bases humanísticas: «También Harvard proporcionaba un medio semejante, si eras un observador extraño, aunque allí el objetivo era equipar a todo el mundo lo mejor posible al servicio de la riqueza nacional y la dominación industrial.» (Santayana, 2002 : 529)

Santayana, cuyo pensamiento socioeconómico poco tiene que ver con el marxismo, hace, no obstante, planteamientos sobre el sistema capitalista que no parecen estar alejados de aquél, por su equiparable aversión y similar terminología :

Que la gran masa de la humanidad se hunda en un proletariado ha sido consecuencia desdichada del monstruoso crecimiento de las ciudades, posibilitado por la concentración del comercio y la multiplicación de las industrias mecanizadas e inflándose hasta llegar a monopolios.

(Santayana, Personas y lugares, pág. 573).

Ideas socializantes que, no obstante, contradice a continuación cuando nos explica la naturaleza *bárbara* de la clase proletaria, influido sin duda por su natural aristocratismo y por el auge que tomaba la lucha de clases de la época, impulsada por el correlativo poderío de la Unión Soviética :

Las sociedades más sencillas conocen mejor su lugar en la naturaleza. Estas sociedades están enraizadas en la tierra, criados en una región y en una ciudad. Están civilizados. Las naciones errantes, con nada propio y causando estragos dondequiera que van, son bárbaros. Semejantes bárbaros eran el proletariado de la antigüedad.

(Santayana, Personas y lugares, pág.574).

Con esta forma atávica de ver la vida, no es de extrañar que, cuando en España se suspiraba por encontrar fórmulas modernas de crecimiento que sacaran al país de su atraso y pobreza secular, él no viera demasiado problema en mantenerse al margen de una corriente occidental de progreso que no era satisfactoria para la buena vida, entendida, claro está, según criterios medievales :

Cánovas del Castillo permitió que España respirara con naturalidad y cambiara de un modo espontáneo; no intentó destruir su vida y su carácter, ni convertirla en una plutocracia capitalista con un proletariado industrial, cosas igualmente contrarias a su naturaleza, porque el pueblo español es un pueblo poético y la grandeza española es una grandeza caballeresca.

(Santayana, Personas y lugares , pág.236).

“Pueblo poético”, “grandeza caballeresca” , términos ampulosos que evidencian la existencia en Santayana de un espíritu fuera de su tiempo , un romántico incurable, lo cuál si hubiera vivido en la España retórica de la época, se podría haber disimulado considerablemente, pero trasplantado a la cultura anglosajona de Boston, patria del pragmatismo, necesariamente habría de pasar por un individuo anacrónico y decadente . Un personaje como Ortega, sumamente crítico con el lenguaje retórico, y con la imagen tópica del español, quizás le hubiera tachado de “extranjero” :

Cuando los extranjeros hablan de nosotros hacen siempre mención de la “grandeza” del español. Pero esa grandeza, resulta que no tiene que ver con la magnanimidad, la esplendidez o la nobleza , sino más bien la grandeza del gesto del español. Somos los españoles meramente un ademán. Pertenece a una raza que ha tenido tan poco que decir y lo ha dicho – o más bien no lo ha dicho- con tan manifestaciones gesticulantes. Es preciso torcer el cuello a la omnimoda retórica que se ha aposentado en el espíritu nacional. Es menester que si no poseemos más que pensamientos simplicísimos y afectos incomplejos, la expresión sea correspondiente.

(Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote , pág. 155)

Icono de la disidencia cultural

En Santayana podemos distinguir dos etapas de influencia sobre su entorno cultural , donde dejó huella , gracias especialmente a su claro desmarque del establishment puritano . Una etapa tendría que ver con su actividad académica , desde la cual tuvo oportunidad de tratar a personajes que eran – o lo serían con el tiempo- importantes en el ámbito de la vida cultural del país . La segunda, tendría que ver con la influencia que ejerció durante la primera parte del siglo XX, sobre la élite literaria : una buena parte de esa generación de escritores y críticos recibiría con agrado los

puntos de vista de un extranjero ilustrado , que expresaba su disconformidad con el *statu quo* cultural del país.

La etapa académica: los alumnos.

Santayana , como profesor, tuvo oportunidad de colaborar en la educación de numerosos jóvenes de la élite norteamericana que luego serían importantes en el ámbito sociocultural del país . Desde poetas como Conrad Aiken, Wallace Steven, Robert Frost y T.S. Eliot, a periodistas y ensayistas de los más granado del país : Walter Lippman , Max Easman , Van Wyc Brooks ; profesores como Horace Klane (creador del pluralismo cultural) o Samuel Eliot Morison, y también jueces como Félix Frankfurter , el promotor del “trust” de cerebros de Roosevelt que llegaría al Tribunal Supremo por designación de éste; además de numerosos embajadores y diplomáticos y hasta un presidente de Harvard : James B. Conant . (McCormick, 2008: 99 y ss.)

Con el paso de los años , no se llevaría bien con todos. Con el presidente Conant tendría una cordial relación (a distancia) y también con Wallace Steven. Éste le dedicó un emotivo poema a su muerte , como reconocimiento y consideración , que su biógrafo español José María Gamo recogería dentro de la antología poética antes citada . Con Kallen , el profesor de origen judío, que Santayana tuviera como ayudante, mantuvo una fluida relación hasta su muerte. En cuanto a Walter Lippman, el más influyente periodista norteamericano de la época, le conocería como alumno de su curso introductorio a la filosofía griega : el impacto fue tal, que dejó de lado sus intenciones de estudiar historia del Arte , para dedicarse de lleno a los estudios de filosofía , de la mano de Santayana y James. Poco después sería ayudante académico del primero en Harvard. Su aprecio personal estaba dirigido a William James, a quien consideraba “una persona maravillosa”, pero declaró que Santayana «era ineludible», reconociendo su dominio de la materia filosófica. Con el tiempo le visitaría en Roma , para mostrarle su respeto y comentar de paso la actualidad política ; con otros como Robert Frost (quien con el tiempo sería el poeta preferido del presidente Kennedy) la historia sería distinta, pues éste le acusaría de *blasfemo* al sacar a relucir su lado ateo, diciendo, por ejemplo, que «la gente oraba sin creer en la oración» o que «dado que los hombres temen la muerte, no creen en la inmortalidad» . Frost prefirió desde

entonces ignorar sus enseñanzas y confiar mejor en *la voluntad de creer* de William James, y su visión pragmática de la fe.

T.S. Eliot, poeta, ensayista, y uno de los más celebres críticos literarios de la época, merece un comentario aparte. Santayana diría de Eliot que éste llegó a Dante a través de su libro *Tres poetas filósofos* y «desde entonces Dante se pegó a Eliot», (McCormick, 2008: 415) Eliot, al parecer, hizo un fetiche de Dante y de las propiedades estructurales de su poesía; pero críticos como Kazin, vieron en su obra aspectos que hubiera suscrito el mismo Santayana desde su condición de exiliado: «(Eliot y los de su cuerda) carentes de toda imaginación estructural propia, nunca comprendieron la ira del exiliado, la enfermedad y el dolor del alejamiento de su propia patria y pueblo, que fueron inseparables de la concepción que Dante tuvo de su misión poética» (Kazin, 1993: 413). Eliot, recordaría que las clases de Santayana, «eran de todo menos aburridas», lo cual suena a elogio, pero lo cierto es que, con el tiempo, los dos hombres se fueron separando y tuvieron numerosos desencuentros. Santayana catalogaría de *decepcionante* su obra *The Use of Poetry and the Use of Criticism* (McCormick, 2008: 319) Eliot había declarado por su parte, en relación a *Tres poetas filósofos*, «que el poeta debía tener su filosofía, pero no filosofar con su poesía», lo cual se interpretó como una carga en profundidad contra la total idea del libro de Santayana. Éste, en fin, se declararía opuesto al naturalismo estético de Eliot y terminaría por confirmar que, en efecto, «había sido su alumno, pero no de los más ilustres» (McCormick, 2008: 415), evidenciando claramente un rencor no superado.

Una muestra de la afirmación de Eliot de que las clases de Santayana no eran aburridas, vendrá de la mano de Samuel E. Morison, quien recordaría a Santayana como un profesor nada ortodoxo, que en una lectura de *la República de Platón*, se recreaba con entusiasmo en los párrafos relativos a la sexualidad: describía con detalle la copulación indiscriminada dentro de matrimonios colectivos y la posterior crianza sólo de los mejores vástagos, para seleccionar la raza griega al modo espartano, todo lo cual excitaba la imaginación de los jóvenes estudiantes, pero luego le creaba, según Morison, «problemas de relación con sus colegas académicos casados». (McCormick, 2008: 101)

Estas anécdotas tomadas de su principal biógrafo norteamericano, evidencian la personalidad nada convencional del profesor Santayana, teniendo en cuenta que estamos hablando de una moralidad restrictiva propia de la época de finales del XIX y principios del siglo XX, en el seno de una universidad de perfil conservador,

educadora de las élites puritanas de la región. Cuando pasó a ser profesor principal , las cosas debieron seguir por el estilo ; no es de extrañar, pues, que en su biografía reflejara la frase de que «Ejercí de catedrático cuatro años y medio, antes de abandonarlo [...] Mi comportamiento en Harvard no era el esperado; yo no les gustaba, pero me tragaban ». (Santayana, 2002 : 425)

Crítica del sistema educativo.

Santayana, a través de su libro *Character and Opinión in the United States*, publicado en Londres en 1920, pasó revista a la intelectualidad pasada y presente del país norteamericano, con su habitual espíritu crítico con respecto a la cultura y a su sistema educativo, si bien con no demasiada beligerancia contra el americano medio , en el que encuentra ciertos valores destacables. De sus gentes exhibirá, por ejemplo, como defectos, que haya, en su opinión, *mucho olvido y falta de respeto por el pasado y por lo foráneo, respectivamente* . Esto es consecuencia del temperamento americano aventurero , un temperamento que no se extiende por herencia genética , sino por la presión social. (Santayana, 1921: 169) Pero, en contrapartida, encontrará tal *fondo de vigor, bondad y esperanza* , «como ninguna otra nación poseyó antes». E incluso en lo que aparece a primera vista codicia americana, verá mas bien, *amor al logro*, entusiasmo por la conquista de lo nuevo, nada de lo cuál resulta antipático. Porque, en el fondo, nos dirá, se trata de gente sin miedo, libre de malicia, como se puede detectar en sus ojos y gestos. ¿ Que es , pues, lo que Santayana encuentra más a faltar en el carácter americano ? Según él , un *pensamiento limpio, juicio honesto y felicidad racional* , elementos sin los cuales América puede seguir siendo rica y populosa «como muchos pueblos bárbaros en el pasado» , pero sintiéndose siempre acosada por la falsedad y el remordimiento. Este es un pensamiento recurrente en Santayana , por el que viene a remarcar que el pueblo americano es de naturaleza noble y virtuosa y que su único problema proviene de estar alimentado por un pensamiento religioso espurio que conduce, por diversos caminos, a un sistema perverso de trabajo, industrialismo y consumo , alejado de la buena vida: se necesita, pues, en su opinión , una cierta catarsis moral , para intentar revertir la situación y «generar una América de belleza y amor» (Santayana, 1921: VII-VIII) .Aunque , si es cierto que , según su principal biógrafo , Santayana leyó *La sociedad abierta* de Popper (McCormick, 2008: 449) , debió entonces disgustarse al encontrar frases como

esta : « los que enseñan que no debe gobernar la razón, sino el amor, abren la puerta a los que quieren gobernar por el odio » (Popper, 2010: 402); acompañada de esta otra; «De todos los ideales políticos , el más peligroso es el de querer hacer felices a los pueblos », (Popper, 2010: 403).

Respecto de los ilustres pensadores americanos , clásicos y contemporáneos, no suele ahorrar críticas a nadie . Para empezar dice sorprenderse de que, considerando el origen de la nación a partir de la llegada de esos puritanos que sentían sobremanera la pasión metafísica y dada la tradicional ejercitación religiosa de los americanos , *no hayan sido más ricos en filósofos*. Los prejuicios de Santayana salen a relucir , cuando no es capaz de reconocer ninguna aportación original en la filosofía americana:

¿Qué es lo que encontramos en América en el guiso filosófico ? En el fondo del guiso, la misma teología Protestante como en Europa y la misma teología Católica; sobre la superficie , la misma adopción del idealismo Germano, la misma moda de la evolución, la misma psicología reconvertida en metafísica y , últimamente, el mismo revival de un realismo matemático o lógico. En ningún caso ellos son los pioneros de esas varias tendencias aparecidas en América y ningún sistema original, que yo conozca, ha emergido allí.

(*Santayana, Character and opinión in the United States, pág.4*)

De un plumazo, Santayana se ha cargado la gran conquista del Pragmatismo y de su mentor William James , ya que lo único que les concede, sin nombrarles, es el hecho de ser «una psicología reconvertida en metafísica» .

Antes de seguir, habría que aclarar que para Santayana la religión es una especie *de filosofía soñadora* – dreaming philosophy- mientras que la filosofía sería, en sí misma, *el despertar del sueño religioso* –philosophy a waking religion-, que es lo esperable «en un pueblo tan despierto como el norteamericano» . Pero el problema se origina porque , de acuerdo a sus tradiciones, sólo han tenido maestros en *falsa filosofía* , lo cual siempre reviste menos dificultad que ser maestro en *filosofía verdadera*, «porque una falsa filosofía puede ser hecha tan simple y consistente como uno quiera». Para Santayana los maestros de la falsa filosofía en la vigente tradición

de Nueva Inglaterra, son Calvino, Hume y Fichte, por no mencionar otros «más saboreados», debido a su menor pureza». Dirá a continuación que una de las desventajas de esta contumacia en el error, es que la ilusión se hace más difícil de transmitir a distinta era (o generación) y país. Y pone el ejemplo de Jonathan Edwards, un calvinista de gran fuerza -«quizás el más grande maestro en falsa filosofía que América haya producido»- que se encontrará abandonado, en vida, por su propia secta, la cual «hizo oídos sordos de su lógica, sin intentar refutarla». Refiriéndose ya a la sociedad de su época, Santayana abundará en esta idea de la negación sin refutación, que, dicho sea de paso, nos recuerda la observación de Thoreau sobre la ruptura intergeneracional: «una generación abandona las empresas de otra como si fuesen navíos varados». (Kazin, 1993: 348). La frase traducida de nuestro filósofo dice:

Una de las peculiaridades de la reciente especulación, especialmente en América, es la de que las ideas son abandonadas en virtud de un mero cambio de sentimiento, sin ninguna nueva evidencia o nuevos argumentos. Nosotros no refutamos a nuestros predecesores; simplemente les decimos adiós, amablemente. Incluso si todos nuestros principios son inconscientemente tradicionales, nos disgustará reverenciar la autoridad. Por lo tanto, maestros como Calvino, Hume o Fichte crecerán delante de sus admiradores americanos como formidables e inmanejables fantasmas extranjeros.

(Santayana, Character and Opinion in the United States, pág. 8-9)

Hasta aquí, Santayana parece estar ofreciendo una nueva interpretación del supuesto abandono de las tradiciones –incluida la religión– por parte de las nuevas generaciones americanas. Una interpretación obviamente distinta de la que hiciera diez años antes en su famosa conferencia sobre la *Tradición Gentil* en Berkeley, pues ahora el calvinismo ya no aparece como el indirecto damnificado por la *maníaca* dedicación al trabajo del americano medio, sino como la víctima propiciatoria del nuevo espíritu de los tiempos, que *se complace en castigar con el olvido el delito de falsedad de las viejas enseñanzas puritanas*. En lo que se refiere a la crítica que hizo en Berkeley, respecto de la filosofía académica, la sigue manteniendo una década después:

La opinión filosófica en América está enraizada, por supuesto, en la tradición gentil. Es inspirada por la fe religiosa y diseñada para defender ésta, o también es

creada de algún modo artificialmente en las más grandes universidades, con la deliberada intención de proponer problemas que no siendo muy apremiantes para la mayoría de americanos, se supone sean problemas necesitados de pensamiento.

(Santayana, Character and Opinion in the United States, pág. 142)

Para Santayana , la originalidad y frescura de estilo de pensadores como , por ejemplo, Emerson o William James, hay que insertarla en esta tendencia a desmarcarse de la tradición , presentado sus ideas como nuevos enfoques de viejas creencias , o bien como nuevos métodos para viejos dilemas; en suma, como intentos reformistas de un pasado ya no tan respetable. Santayana, habitual creador de grandes frases, resumirá la truculenta situación diciendo « Debemos recordar que desde los tiempos de Sócrates , y especialmente después del establecimiento de la Cristiandad, los dados del pensamiento han estado cargados » (Santayana, 1921: 10)

A pesar de esta aparente pérdida de fuerza de la tradición , Santayana se quejará de lo que considera un férreo marcaje del establisment para no facilitar la vida de los heterodoxos , en lo que parece un recuerdo de sus experiencias académicas en los años de Harvard :

La libertad , cuando era nominalmente permitida, era una libertad provisional ; si después de tu deambular, al final no volvías a la ortodoxia , entonces eras un ser equivocado , sin importar cuan separado de la ortodoxia pudiera estar el campo del cual tú extraías tu pequeña cosecha; y si no pudiste responder, entonces eras señalado como superficial.

(Santayana, Character and Opinion in the United States, pág. 11)

Más adelante volverá sobre el tema de la libertad académica con estas reveladoras palabras:

La libertad oficial no era verdadera libertad, no había felicidad en ella. Un ligero olor a azufre se percibía en el aire. Tú podías pensar lo que quisieras , pero debías consagrar tu creencia, o no creencia , a la común tarea de estimular a todo el mundo y ayudar en todo lo necesario. Podías casi ser un ateo , si estabas suficientemente determinado . La atmósfera no era de inteligencia o de ciencia , sino de mero deber.

(Santayana, Character and Opinion in the United States, pág. 59)

Santayana se declaró ateo en el país del puritanismo, pero también *materialista* en un ambiente en el que predominaba el idealismo . Sobre esto dirá que , a pesar de la enorme influencia social de la nueva universidad de *ortodoxia atenuada*, ésta «no lograría hacerse dueña de todo el campo» porque no se puede evitar que aparezcan materialistas por instinto en cada era y país; «siempre aparecen caballeros independientes a quien el clero y los profesores no pueden engañar » (Santayana, 1921 : 23) , dirá en una clara referencia a sí mismo. A pesar de todo , reconoce la debilidad del materialismo en Norteamérica , ayuno de ese apoyo popular que sí encuentra en Europa , debido a sus connotaciones anticlericales y revolucionarias , pero que en América suponen , por el contrario, un obstáculo, al que habría que añadir la falta en esa tierra de «la madurez , autoconfianza y refinamiento propios de las más viejas sociedades» (Santayana, 1921 : 24)

Pero no sólo el materialismo encontraba dificultades de expresión en la universidad que Santayana conoció, porque había otras facetas de la cultura que también estaban descuidadas, de forma más o menos deliberada : *el platonismo y las tradiciones católicas* , por ejemplo, nunca había sido sembrados, en su opinión, en el seno de la América académica ; allí sólo había espacio para una tradición, la calvinista , la cual «revivida con algún moderno disfraz, siempre podía agitar el secreto hilo de la reverencia y del entusiasmo» (Santayana, 1921: 40) Pero en la vida práctica , esto tenía escasa trascendencia , según nuestro filósofo , porque el espíritu americano imponía su sello a todo recién llegado, sin importar su religión , y así se daba el caso paradójico, según él, de que el católico americano se sienta enteramente en paz en el nuevo país :« Su tono en todo, incluso en religión, es alegremente americano . Es maravilloso cuan silenciosa, amigable y felizmente vive (el católico) en una comunidad cuyo espíritu es profundamente hostil a su religión» . (Santayana, 1921 : 47-48)

Recreando sin duda su propia experiencia académica, Santayana encontrará misión casi propia de héroes o suicidas, enfrentarse a una clase llena de jóvenes americanos expectantes , con el solo equipaje de tu individualidad y de tus ideas ; se necesitará , dice, algo más, y este *suplemento* será fundamental : « apoyo en orden a poder ejercer influencia , sin mala conciencia» . Por lo tanto -continuará- «a menos que el profesor se sienta vehículo de una tradición generalmente aceptada, terminará convirtiéndose en un individuo amargado, superficial o agresivo», (Santayana, 1921 : 43) que , a la postre, es lo que en mayor o menor medida, le ocurrió a Santayana en

Harvard. De hecho, sus años de profesor en esa universidad fueron muy incómodos, reduciendo al mínimo la relación con sus colegas y prefiriendo un mayor contacto con los estudiantes. (McCormick, 2008: 85) algo de lo que se quejará el presidente Eliot, como luego veremos.

Y continúa abundando sobre el estado de la educación en Harvard y en América, en general, con estas duras palabras que aluden a un cierto consenso castrante, en aras de la uniformidad, en el estamento profesoral:

(tal situación) tuvo estos remarcables efectos sobre aquellos filósofos: hizo responsablemente seguro su sentido de lo social, porque eran conscientes de estar enseñando y guiando a la comunidad, como si fueran clérigos; e hizo no menos segura su soledad moral, aislamiento, y forzada autosuficiencia, porque eran como sacerdotes sin iglesia, y no sólo no tenían una común doctrina filosófica que transmitir, sino que se esperaba que no tuvieran ninguna.

(*Santayana, Character and Opinion in the United States, pág. 43*)

Una uniformidad que, de acuerdo a nuestro filósofo, se establecerá espontáneamente, sin disciplina, «como el habla popular y la ética en cada nación». Así que los esfuerzos contrarios a tal uniformidad, por parte de una minoría cultivada interesada en mantener una cierta distinción, e insuflar ésta en sus vidas y mentes, «no serán muy exitosos». (Santayana, 1921: 46)

Su idea, por otra parte, de lo que es un buen profesional de la enseñanza, se apartará de la imagen del profesor “estrella”, ya que –nos dirá- si se enseña con gracia, modestia y autoridad, no debe ser el profesor el que habla, «sino que serán la ciencia o el humanismo los que hablen por su boca». (Santayana, 1921: 48), prácticamente las mismas palabras que escribirá en su enojada respuesta a William James, por las críticas que éste había realizado de su obra sobre poesía y religión.

Por los comentarios que hemos visto más arriba de su exalumno, Santayana no fue, aparentemente, un profesor cohibido o tímido; ni tampoco enseñó bajo la presión de la censura o la autocensura; pero aunque no percibiera el menoscabo de su libertad por parte de la autoridad académica, obviamente no recibió el cálido apoyo moral necesario para sentirse confortable en su docto papel, por lo que el sentimiento de soledad debió ser difícil de soportar. Con la perspectiva que le daba su propia

filosofía , debió entender , sin embargo, que este era el precio que profesionalmente tenía que pagar por mantener unas ideas ,en las que él creía, pero que no eran recibidas precisamente con júbilo por el establishment académico; así que , siendo consecuente, nuestro personaje se armó de paciencia , decidido a resistir mientras conseguía la ansiada independencia económica , contando, eso sí, los días que le quedaban para abandonar definitivamente la enseñanza y el país, para ir en busca de «una existencia soleada, tranquila, apartada, amable, intelectual y oscura »(Santayana, 2002 : 23) en la vieja Europa. Bajo estas circunstancias más bien penosas, no es extraño que Santayana tienda a evocar con nostalgia y admiración la figura de un *paisano* -así le consideraba él en función de sus probables orígenes hispanos- como Spinoza, «esa gran y solitaria mente que puede resistir las vejaciones sin amargura o puede pasar a través de agrias controversias, sin contagiarse.» (Santayana, 1921 : 12)

Revisión crítica de los filósofos de Harvard.

Santayana nos recordará que durante unos veinticinco años (de 1885 a 1910) había en el Harvard College una interesante congregación de filósofos. Obviamente , fue la época de James, Royce, Palmer, Münsterberg y otras lumbreras, entre las cuales seguramente se incluye el propio filósofo madrileño : no por casualidad, pues, citará el año 1910 como el último de *la época dorada*, puesto que poco tiempo después dejaría Harvard, con lo cual evidencia, una vez más, su enorme vanidad.

Santayana se preguntará así mismo «por qué entonces y por qué en Harvard» y aprovechará su autorespuesta para transmitirnos, brevemente, su idea de lo que representaba ser filósofo . Dirá que , en la medida que la filosofía es la libre prosecución de la sabiduría , ésta emerge en cualquier parte donde hombres de carácter y penetración , cada uno con su especial experiencia o inclinación (*hobby*) , observan el mundo a su alrededor. Que luego esos filósofos fueran profesores es un accidente y casi una anomalía , nos dirá, ya que el genuino filósofo - como a Royce le gustaba decir citando los *Upanishads*- «le gusta vagar solo como los rinocerontes», (Santayana, 1921 : 85) .

Santayana fue alumno de algunos de estos reconocidos filósofos, pasando después a ser su colega. Esta circunstancia le hizo algo incómoda la vida de profesor, sometido al permanente escrutinio como *parvenu* . De todos sus colegas guarda algún reconocimiento y más de una crítica , como veremos a continuación .

William James : un retrato en claroscuro.

En Santayana había sentimientos ambivalentes con respecto a un James que, alternativamente, le inspiraba y le atemorizaba :

Yo confiaba en la intencionalidad de William James pero no confiaba en su criterio. También admiraba su masculina franqueza. Su temperamento naturalista obedecía su sentimiento americano de acabar de nacer a un mundo que hay que descubrir.[...] Yo estaba convencido de su buena voluntad y de su bondad, pero no me comprendía [...] Me sentía incómodo en su presencia.

(Santayana, *Personas y lugares*, págs. 431-32)

« Me sentía incómodo en su presencia » : esta frase , referida a alguien que tenía fama de hombre bondadoso y perfecto gentleman , como era James, nos sugiere que Santayana debía tener un trato difícil con las personas , en especial si éstas se situaban jerárquicamente por encima suyo y provocaban su azoramiento. Tal sentimiento podría derivarse del hecho de no sentirse comprendido por su mentor, como él afirma, pero habría que pensar más bien en las propias inseguridades de nuestro personaje; inseguridades que intentaba tapar mediante una lucha denodada por sobresalir ,de forma original , en una sociedad opulenta y extraña a su origen . Hasta Bertrand Russell se extrañaría de los sentimientos negativos de Santayana hacia un William James querido por todos , como refleja esta cita del que sería ayudante de Santayana, Cory, relativas a la relación entre Santayana y su mentor : «Russell had written that Santayana was the only man he had met who did not like William James », (Cory, 1963: pos.4642)

En su descripción física de William James , Santayana nos transmitirá que era más bajo que alto , erguido , enérgico , barbado e *intensamente masculino* , observación ésta no casual viniendo de un individuo con una cierto carácter afeminado. Curiosamente dirá de James que había en él *un profundo sentido de inseguridad* , que a nosotros se nos representa más bien como *educada deferencia* debida a su interpretación liberal de la vida; eso se deduce al menos de la justificación que nos aporta , como, por ejemplo, que reflejaba «una mixtura de humildad con romanticismo» , que le permitía ver el error ajeno, sin acusaciones ni ostentaciones;

exigía mirar en el interior de los demás, y no intentar buscar la uniformidad en aras de una pretendida corrección (o en nombre de lo *políticamente correcto*, como diríamos ahora) «que podía ser el peor de los errores ». (Santayana, 1921: 66). James , añadirá Santayana, mostraba una escasa voluntad de perseverar en sus ideas, o si se quiere, excesiva flexibilidad , lo que le empujaba a repensar los temas desde cero, sin egotismo o pedantería , cuando la duda apremiaba, no teniendo inconveniente en abandonar sus puntos de vista y buscar modestamente la luz « en otros que tenían menos luces que él » (Santayana, 1921 : 67) (alusión a la admiración que sentía James por Bergson y en especial por su *Evolución creadora* (Santayana, 1993 : 127)). Respecto de las grandes polémicas de su época, James rechazaba una concepción *monista* de la existencia, bien fuera ésta materialista o idealista , inclinándose por un concepto *dual* en el que «la materia y mente tenían energías separadas que podían colaborar entre sí , operando la materia por movimiento y la mente por intención». (Santayana, 1921 : 70) Dice Santayana, que si no interpretó mal a James, su doctrina – si es que tenía alguna, añadiría- fue el *agnosticismo*, quedando su radical empirismo y pragmatismo como *simples métodos* .

Santayana sería bastante crítico con el pragmatismo de James , a pesar de que ciertas concepciones filosóficas propias se basaban en las teorías de éste. Es poco conocido, por ejemplo, el hecho de que fuera una conferencia de James sobre Herbert Spencer en 1904 , la que sirvió de inspiración a su *teoría de las esencias* , la cual tomaría forma definitiva en su obra *El realismo de la esencia*, de 1936. (McCormick, 2008: 57) Más notoria sería su *defensa pragmática del catolicismo* , en base a los beneficios espirituales que reportaba, y ello a sabiendas de que sus dogmas no eran más *verdaderos* que los de las restantes religiones. No se explica, pues, que *la voluntad de creer* de James recibiera su crítica por el simple hecho de que representara, según él, una reedición del *argumento de Pascal* , en el sentido de que si uno apostaba firmemente por la inmortalidad o por el éxito, tendría motivos , en el mejor de los casos, para celebrar su sabia intuición y, en la peor de las hipótesis, serían simples errores sin mayores consecuencias. Pero Santayana tenía una visión muy particular de la verdad :

La verdad es todas las cosas vistas bajo la forma de eternidad . En este sentido un criticismo psicológico no puede ser pertinente a la verdad , en absoluto , dado que la verdad no es algo psicológico o humano. Ésta es un ámbito ideal del ser, lo

suficientemente adecuado como para no ser discutido por los psicólogos; y hasta ahora, y por lo que yo sé, nadie lo niega, ni siquiera Protágoras o los pragmatistas.

(*Santayana, Character and Opinion in the United States, pág. 158*)

A tenor de este pasaje, uno se pregunta ¿pero qué es la verdad en un contexto de eternidad? Para Santayana lo eterno se manifiesta en lo temporal y es la capacidad que tienen los sentidos y la imaginación para convertir los hechos temporales en eternos a través de la contemplación, lo que les confiere su verdad, (Santayana, 2006-b: 78). Con este enfoque “idealista” del problema de la verdad, tan alejado de la lógica tradicional, no es raro que Santayana pensara que la *verdad pragmática* era un sucedáneo inaceptable de la auténtica verdad. Aunque en otro momento se pronunciará por métodos más racionales de búsqueda: «No necesitamos una voluntad de creer», escribirá, «sólo necesitamos una voluntad de estudiar la cosa (*the object*) en la cual creemos inevitablemente» (Santayana, 1921: 87). Es obvio que Santayana interpreta la verdad pragmática como una renuncia *de facto* a conocer la verdad *auténtica*, lo cual no parecía estar entre las intenciones de William James. Éste, simplemente buscaba una explicación lógica para un buen número de sucesos históricos trascendentales que tuvieron lugar desde la difusión de creencias dudosas, improbables, indemostrables o, simplemente, *falsas*, pero todas ellas disfrazadas con el hábito de *la verdad incommovible*. La acción humana exitosa, no estaría, pues, impulsada por una Verdad, con mayúsculas, habitualmente escurridiza para los humanos, sino por la *absoluta determinación en defender la verdad de nuestra creencia*, que se revelaba, al fin, como el auténtico motor de numerosas grandes gestas del pasado. Y James, siendo consecuente con los conocimientos adquiridos en el laboratorio sobre psicología humana y animal, creó una teoría filosófica -la primera genuinamente americana- que representó un verdadero hito en la historia del pensamiento. «Si tenemos la voluntad de actuar en base a nuestra creencia, pensaba James, el universo deberá recibirnos a mitad de camino.» (Menand, 2002:361), resumiendo en esta frase su visión de la poderosa capacidad constituyente de la voluntad humana, cuando está firmemente arraigada en nuestro interior.

De acuerdo al retrato que hace Santayana de su exmaestro, William James *compartió las pasiones del liberalismo*. Pertenecía a la izquierda, porque «como dicen en España»-recuerda el filósofo español - «el izquierdo es el lado del corazón, mientras que el derecho pertenece al hígado». Por eso dirá que «había mucha sangre

y ninguna bilis en su filosofía», lo cual suena a sincero elogio y verdadero gesto de *fairplay* por parte de un Santayana que estaba más próximo a la *producción de bilis*, debido a su manía antiliberal y su apuesta indisimulada por la derecha reaccionaria. (Santayana, 1921: 91)

Pero también verá claroscuros en su carácter : era demasiado impulsivo para ser simpático, demasiado subjetivo y romántico para ser justo, nos dirá. Fue, en su opinión, un místico por encima de todo, «pero un místico enamorado de la vida» , comparable a un Rousseau o un Walt Whitman . De hecho era notorio el interés de James por la poesía de Whitman a la que consideraba «el mejor manual para el optimismo» (James, 2009: 72) . El profesor expresaba una generosa y tierna sensibilidad , rebelde contra la sofisticación e inclinado a los paisajes y sonidos de cada día; «con una vaga pero indómita fe en la fortuna , por encima de cualquier tradición intelectual establecida , llamada así mismo ciencia o filosofía». (Santayana, 1921 : 94). James no fue profeta en su tierra americana, hasta que no llegaron allí los ecos de su bien ganado prestigio europeo. Entonces , amigos y alumnos se dieron cuenta de que era un *hombre distinguido*. James, sin embargo, nunca se vería así mismo de esta manera, pues debido a su deficiente formación filosófica se sintió siempre un *impostor* como profesor, con una erudición de menor calado (Menand, 2002: 106) . Para algunos individuos faltos de visión, seguiría siendo una especie de «irlandés entre Brahmanes », un individuo sin la necesarias *acreditaciones* para ser un gran hombre : se rieron de su erráticos puntos de vista y sus indisimuladas limitaciones . Teólogos e idealista sacudieron sus cabezas : «¿ qué clase de filosofía , se dijeron a sí mismos, podía esperarse de un irresponsable doctor , que no fue ni tan siquiera graduado universitario ; un crudo empirista , un viviseccionador de ranas ?» (Santayana, 1921 : 95)

Santayana nos recuerda que William James no era filósofo en absoluto, pero sólo en un cierto sentido ; el sentido de que para él la filosofía no representaba lo que para muchos otros : «una consolución y un santuario en una vida que habría sido insatisfactoria sin ella». Y refleja, a tales efectos, la frase que un día le dijera James a Santayana : «Qué (gran) curso de filosofía sería este si pudiéramos olvidarnos de la filosofía » . Por eso pensaba de James , que sería incongruente esperar de él «que construyera una filosofía al modo de un edificio habitable *para siempre*». Para James, la filosofía sería más bien como un laberinto , dentro del cual se había encontrado, sorpresivamente, a sí mismo deambulando , «afanado en la búsqueda del camino de

salida». (Santayana, 1921: 92). Tal vez por eso, Santayana pensaba que James se alegraba de oír el sonido de la campana que señalaba el fin de la clase , ya que entonces podía volver a ser él mismo, al menos hasta el día siguiente . (Santayana, 1921: 96) .Lo cierto es que en 1902 James acariciaba todos los días la idea de renunciar y que, finalmente, se retiró en 1907, cinco años antes que Santayana (Menand, 2002: 87)

En todo lo reflejado hasta el momento, hay una sospechosa coincidencia con sentimientos manifestados por Santayana sobre sí mismo, por lo que resulta difícil estar seguros del rigor de su análisis sobre William James , ya que nos podemos encontrar ante una cierta proyección de sus propias ideas y sentimientos sobre la figura de su maestro, de tal manera que cuando pensaba en James como irlandés desclasado entre la élite, igual estaba pensando en sí mismo , con mayor tino, como *un español entre brahmanes*.

James también nos dejará varios testimonios sobre la opinión que le merecía Santayana, que , en general, son benévolos con el pensador español , pero no están exentos de críticas puntuales . Dedicó, por ejemplo, grandes elogios a *La vida de la razón* , señalando a Santayana como «el gran rival y sucesor de Emerson» (McCormick, 2008: 55) . Sin embargo, con respecto a *Interpretaciones de poesía y religión* (su obra anterior) tuvo una ambivalente sentimiento . Comenzaría por decir que su lectura «había sido el gran acontecimiento de su vida reciente » y aunque rechazaba el platonismo inherente al argumento , «había disfrutado considerablemente con el libro», añadiendo a continuación:

Ahora entiendo a Santayana, el hombre. Nunca antes le había entendido. Pero ¡qué perfecta putrefacción en una filosofía ! No recuerdo nunca haber conocido el punto de vista anti-realista, propuesto con un aire tan impúdicamente superior . Es refrescante ver a un representante de la moribunda latinidad, crecerse y administrar tal reprobación a nosotros, los bárbaros , en la hora de nuestro triunfo.

(McCormick, George Santayana : *A biography*, pág.56)

Obviamente se trata de una crítica feroz *al insolente* Santayana, representante de *una cultura declinante* que intenta dar lecciones a los nuevos triunfadores, pero es una crítica tan hecha desde el entusiasmo y el *fairplay*, que por momentos parece un elogio. De hecho tiene mucho de panegírico , porque todo esto

lo dice en una carta al profesor Palmer, a quien le pedirá que pase por alto su libre y directo lenguaje , porque es «ciertamente, un extraordinario y distinguido escritor» , del que , finalmente, dirá en su carta nada menos que un « ¡ gracias por existir! ».

Santayana, en cualquier caso, se tomó a mal las palabras de James cuando fueron conocidas por él y contestó desabridamente :

...independientemente de mi temperamento, yo estoy más cerca de usted de lo que usted ahora cree [...]Usted me trató varias veces con impertinencia y aires de superioridad . Me pregunto si se da cuenta de los años de reprimida irritación por los cuales yo he pasado bajo la bruma de un protestantismo ininteligible, santurrón y a menudo insincero, que es totalmente extraño y repulsivo para mí[...] .Mis simpatías católicas no justificaban mi respuesta porque sentía que eran meras simpatías y no tenían respaldo racional y humano: pero el estudio de Platón y Aristóteles me dieron confianza y, respaldado por la autoridad que ellos y sus seguidores representan , tengo el derecho de ser sincero, absolutamente objetivo y sin complejos , porque no es lo que yo digo sino la razón humana la que habla por mí. Verdaderamente , la Babel en la que vivimos no tiene nada de respetable como para ponerse a la defensiva ante las tradiciones más elevadas de la mente humana.

(McCormick, *George Santayana : A biography*, pág.88)

Para su principal biógrafo americano , esta respuesta no es la de un enemigo , sino la de un amigo y admirador , «que ha sido herido hasta el extremo del enfado». Ninguna carta más agria nos ha llegado , añadirá, por lo que ésta es la única evidencia sobreviviente « de la pomposidad de Santayana ». (McCormick, 2008: 88)

James , aparte de estos *rasgos pomposos* , encuentra en el carácter de Santayana ciertas notas como el *cosmopolitismo* , con el que se siente identificado, pero con otros rasgos no tanto , en especial con esa *antipatía de amplio espectro* , que considera connatural a su condición católica , porque , aunque James conoce su separación del dogma católico, le sigue considerando un católico , es decir, alguien que comparte la común creencia de su iglesia, en la cual algunas verdades descansan en que «un católico será siempre un católico». (McCormick, 2008: 56)

La antipatía de Santayana debía ser bien conocida desde sus tiempos de estudiante, porque William James, cansado de las molestias que le ocasionaba el engreimiento de su alumno, estuvo a punto de retirarle la beca , mediante la cual

estuvo dos años estudiando en Alemania . Entonces Santayana tendría uno de esos pocos raptos de humildad –o tal vez de esa *nativa astucia española* que viera en él su asistente Cory- que le llevó a decir que «si se le retiraba la beca, no por ella dejaría de volver a América, porque le consideraba un mejor país para vivir que el suyo, España ». Para a continuación abrir aparentemente su alma en plan exculpatorio :

Siendo un extranjero y viniendo de un muy diferente intelectual, y moral, medio (milieu) , yo tengo una forma más ligera de tomarme las cosas, con menos remordimientos de conciencia, lo cual produce la impresión de ocio y frivolidad, ante la ausencia de una prueba ocular de que , a pesar de todo, hago tanto trabajo como otras personas.

(McCormick, *George Santayana : A biography*, pág.79)

Santayana, argumentando que bajo su aspecto de latino frívolo es tan trabajador como el más esforzado de los estudiantes calvinistas pobres, conseguirá su propósito de conservar la beca y continuar en Alemania un año más de estudios, no sin haber tenido antes que dobligar su espíritu orgulloso.

Isaiah Royce, un idealista en el camino.

El análisis de la personalidad y la obra de Royce oscila entre la ironía, el escepticismo y la crítica, influenciado por su notoria incompatibilidad ideológica con el viejo profesor. Para empezar nos dirá que volvió de su formación en Alemania con una reputación de sabiduría , antes incluso de que se conociera que «había producido una nueva prueba de la existencia de Dios»: sólo con mirarle se daba uno cuenta de que estaba ante un filósofo, nos dirá, no sin ironía. (Santayana, 1921 : 97)

Royce fue un genuino heredero de la tradición calvinista . La piedad, a su entender, consistía en confiar en la divina providencia y en su justicia, mientras enfatizaba las más terroríficas verdades sobre la depravación de uno mismo y la siniestra santidad de Dios. Se decía a sí mismo que «todas las vidas formaban parte de una única vida divina en la cual todos los problemas eran resueltos y todas los males justificados »(Santayana, 1921 : 100) lo que nos transmite la moderna idea de la humanidad como un gran puzzle , en el que las piezas individuales , sin aparente sentido, configuran una imagen total, dotada de absoluta coherencia . Como la

mayoría de las dificultades provenían no tanto de la voluntad del individuo, como de *la existencia del error* en la vida humana, Royce interpretaría ésta constatación como la premisa esencial para demostrar la existencia de Dios : puesto que se hacía necesaria una mente que conociera y diera respuesta a la inmensa casuística del error humano, esto hacía en sí mismo necesaria la existencia de un ser superior dotado de poderes omniscientes, argumento que sin duda no impresionó demasiado a Santayana, dadas sus inclinaciones ateas. Era, sin embargo, el Dios esperable en un lógico eminente, como Royce, de la misma manera que el Dios de Leibniz tenía todas las características de un buen matemático.

Una *lógica* esta de Royce (que también admirara William James, nunca entrenado formalmente en tales artes del pensamiento) que le hacía ágil e intrépido en la discusión dialéctica , además de brillante en el juego de las relaciones formales , pero que según Santayana, « utilizaba como pantalla para ocultar la existencia de un corazón sin claridad». (Santayana, 1921: 101) Esa falta de claridad , parece en nuestro personaje relacionarse , entre otros motivos, «con su visión de la evolución humana hacia el conocimiento omnisciente , superador de todo error» , que Santayana achaca más a un sentimiento religioso en Royce que a un razonamiento lógico. (Santayana, 1921: 108). Sentimiento que , en cualquier caso, considerará equivocado en la medida que la omnisciencia era para el filósofo madrileño un atributo divino convencionalmente destinado «no al conocimiento de la verdad , sino a impedir que el pecado quede oculto y los méritos sin recompensa». Obviamente se trata de una interpretación sesgada y reduccionista del concepto de omnisciencia por parte de Santayana , quien-a pesar de conocer las inclinaciones hegelianas del profesor- en ningún momento parece pensar que el razonamiento de Royce pueda tener una mayor base hegeliana que teológica.

Sobre el viejo problema del bien y del mal, Santayana interpretará con escepticismo las soluciones de Royce; para éste el Bien es esencialmente la lucha y la victoria sobre el mal , de lo que Royce deduce , con lógica hegeliana , que si el mal no existiera , tampoco existiría el bien : «todo bien nace de un antagonismo, escribirá Emerson» (Emerson, 2015: 461). Pero como , en la mentalidad de Santayana, no hay solución permanente y definitiva al conflicto entre el bien y el mal, de ello infiere nuestro filósofo que lo que realmente importa a los espíritus idealistas como el de Royce, es la propia lucha en pro del bien, más que la supresión del mal , porque la derrota definitiva de éste «les dejaría sin su principal argumento para seguir

viviendo». (Santayana, 1921: 105) No va descaminado Santayana en su diagnóstico, aunque exprese éste con cierta sorna e incredulidad, desde su visión *quietista* de la existencia, y pensando tal vez en el carácter *masoquista* o penitencial del idealismo. Santayana no parece comprender las raíces de este comportamiento, pero lo cierto es que, en el espíritu general del protestantismo, -desde un punto de vista no ya religioso, sino meramente sociológico-, se instala desde el principio la idea de que la vida sin preocupaciones, conduce a la inactividad, a las dudas, al relajamiento de las costumbres y, finalmente, al vicio; en ningún caso, bajo su mentalidad austera y puritana, esto llevará a la vida virtuosa de reflexión y contacto con la naturaleza, que presupone Santayana para una vida en calma, inspirada por los griegos. En ese sentido sociológico, el Mal, entendido como el conjunto de problemas, dolores y disgustos que se presentan a lo largo de la vida, *es un mal necesario* para el crecimiento y perfeccionamiento del individuo y de la sociedad en la que se inserta, o dicho en términos hegelianos, *la existencia del mal provoca la enajenación humana y sólo la lucha superadora de esa enajenación conducirá a constatar finalmente el inmenso valor del bien*. Y es, sin duda, esta actividad permanente y vigilante frente al mal, una de las claves que explica, de acuerdo a numerosos pensadores, la preponderancia de los países protestantes sobre los católicos, en todos los órdenes de la vida, desde la Reforma hasta nuestros días.

Santayana verá sin duda en *este sentido trágico de la vida* por parte de Royce, la carga de la filosofía de Hegel, la cual el profesor norteamericano admiró y adoptó. Y lo concretará en frases como esta :

Hegel y sus seguidores se sienten inclinados a creer que ellos se están moviendo dentro de una tragedia. Pero porque Esquilo y Sófocles fueran grandes poetas, ¿de eso se sigue que la vida sería vulgar (cheap) si ésta no reflejara sus fábulas? La vida de héroes de tragedia no es buena; es vida disfrazada, innecesaria y absurda. Sin embargo, dado que es a esto a lo que la filosofía romántica nos condena, todos debemos gesticular y tronar.

(Santayana, *Character and Opinion in the United States*, pág.117)

Royce, en fin, habría tomado prestados de Hegel, de acuerdo a Santayana, un modo de concebir sistemas de filosofía, al que añadiría ingredientes de su propia cosecha, los cuales -nueva crítica a Royce- no tendían precisamente a clarificar sus

ideas. (Santayana, 1921: 128) .Entre las ideas discutibles de Royce se encontraba la de que no había conflicto entre ciencia y religión , *pues el conflicto real se establecía entre moral y religión* . El primer conflicto citado era pues, solo aparente, porque su fe comenzaba por aceptar todos los hechos y todas las probabilidades científicas , en orden a enfrentarlas religiosamente . Pero el conflicto entre moral y religión era supuestamente *invencible* , «porque la moralidad toma partido y considera un tipo de motivo y un tipo de resultado mejor que otro, mientras que la religión, según él, se complacía (*gloried*) en todo, incluso en el mal, como cumplimiento de la voluntad de Dios» (Santayana, 1921: 126-27). Emerson dejó escrito «la religión que tema a la ciencia se suicida» (Emerson, 2015: 131) y qué diferente comportamiento, por cierto, ante el fenómeno de la ciencia, entre la actitud de un Royce abierto a enfrentar cualquier novedad científica , -aunque ponga a priori en entredicho su religión- , y la de esos nobles italianos católicos, colegas de Galileo , que negaban ver por el telescopio los satélites de Júpiter descubiertos por él , (Beltrand, 2006: 114) para no caer en la tentación de asumir una nueva verdad, a la que se resistían emocionalmente. Si a esto le unimos lo ya dicho antes , relativo a los efectos beneficiosos sobre el carácter , de la asunción del mal como una realidad positiva, no resulta extraño constatar que la cultura protestante y la católica hayan llevado caminos tan distintos ante el progreso, a pesar de la defensa a ultranza de la última por parte de un Santayana lleno de prejuicios antiprotestantes y poseído por un espíritu excesivamente conservador. (Valga esta reflexión como un argumento más en la línea de establecer los canales por los cuales hay países que decaen , mientras otros crecen, preocupación general de una tesis como la presente, construida a través de la personalidad de nuestro filósofo Santayana).

Por lo demás, Royce sería el profesor que orientó a Santayana a realizar su tesis doctoral sobre la obra de Lotze .El trabajo de éste era una síntesis de los esfuerzos germánicos para *probar la existencia de orden y sistema en el mundo* y a eso dedicaría su tesis Santayana , que publicaría bajo el título de *El sistema de Lotze en Filosofía* . (McCormick, 2008: 81) Él propuso realizar su tesis sobre Schopenhauer , y la sugerencia no fue aceptada . Años después reconoce su error y echa de menos no haber estudiado con más profundidad a Hegel, en el que encuentra aspectos notables como su *Fenomenología* y los aspectos históricos incluidos en su *Lógica*. James , que odiaba tanto a Schopenhauer como a Hegel – paradojas de la vida , pues

según Popper, la *verdad pragmática* proviene de Hegel (Popper, 2010: 522), tenía la opinión de que «la clase de filósofo por el que uno se siente atraído es un reflejo de la propia personalidad». (Santayana, 1897: pos.364)

Profesor George H. Palmer.

El departamento de filosofía de Harvard, estaba compuesto, en su nivel *senior*, y durante *la época dorada* que mencionara Santayana, por cinco *pesos pesados* de la filosofía: James, Palmer, Royce, Münsterberg y él mismo (McCormick, 2008: 204). Y, de acuerdo al testimonio de Phelps, el mejor escritor entre ellos fue Santayana, aunque estaba oscurecido por la reputación de sus más viejos colegas, (Alonso, 1966: 151). Sólo James y Royce merecieron el honor de ser glosados en su citada obra *Character and Opinion in the United States*. Comentaremos brevemente su relación con los otros dos.

George H. Palmer fue profesor asistente hasta 1883 y profesor titular de griego hasta 1889. Más tarde sería designado *profesor de religión natural, filosofía moral (ética) y política civil* en Harvard desde 1889 a 1913. Si Santayana ya tenía pocas simpatías por *el idealista germano* Royce, menos declaraba todavía con respecto a Palmer, que antes fue su propio profesor de ética y ahora, en virtud de su reciente dedicación a la enseñanza, había pasado a ser colega suyo. De Palmer detestaba en especial su falta de carácter, *su blandura* (McCormick, 2008: 85) además, le consideraba un hombre sin especial mérito, *mero transeúnte de la filosofía*, por lo que nunca le tomaría en serio. Un comentario un tanto cruel para el personaje que, advirtiendo su talento, le había animado a olvidarse de hacer carrera en arquitectura y seguir en el ámbito de la filosofía. El mismo individuo atento que, cuando Santayana se marchó de Harvard, le invitó reiteradamente a volver; y que, después de recibir su negativa, le seguiría animando a colaborar en determinados actos académicos *que no requerían mucho tiempo y estaban bien pagados*. (McCormick, 2008: 264) Y no sólo eso, sino que cuando se produjeron bajas en el departamento de filosofía del calibre de las de James (retirado), Royce (apartado por enfermedad), y la suya propia, escuchó el consejo de Santayana y como decano del departamento siguió su consejo de reclutar al *epicúreo* Benjamin Fuller. (McCormick, 2008: 218) A pesar de todo, con motivo de su muerte en 1933, y a propósito de la publicación del panegírico realizado por el Dr. Cabot de Boston, quien se había

referido al profesor Palmer «como un gran maestro» , Santayana escribiría que el Dr. Cabot había visto de forma indulgente la figura del viejo profesor ya que a él siempre le pareció « un poco loco» (*he was a little mind*). Nuevamente aparecía el Santayana altanero , descortés y desagradecido que siempre había sido (McCormick, 2008: 94) que no demuestra generosidad ni con los muertos. Con este proceder, Santayana nos recuerda la crítica de Montaigne en un caso similar : «fue ofender a un hombre sin sentimiento (sin vida) , antes que incurrir en el riesgo de su resentimiento » (Montaigne, 1595: pos.16442)

Profesor Hugo Münsterberg .

Este psicólogo germano-estadounidense, fue un pionero de la psicología aplicada y llegó a establecer las bases de la psicología industrial . Participó en el primer *Congreso Internacional de Psicología*, celebrado en EEUU, durante el cual William James le captaría para trabajar en el laboratorio de psicología de la Universidad de Harvard. Después de tres años de estancia en América, regresó a Alemania. Dos años más tarde, en 1897, volvió a Harvard, donde permaneció hasta su muerte en diciembre de 1916.

A pesar de sus reparos a todo lo germano, algo debió ver Santayana en Münsterberg para que no le despreciara de entrada, como había hecho con Palmer. Los dos eran de la misma edad, ambos ajenos a Harvard y Nueva Inglaterra. Tanto el alemán como el español, mantuvieron sus ciudadanías de origen mientras vivieron en EEUUU, pero Münsterberg con más convicción, hasta el punto de que fue acusado de espionaje a favor de Alemania en la Primera Guerra Mundial. Münsterberg de carácter más formal , de acuerdo al patrón cultural germano, y hombre consciente de sus propios méritos , parecía mayor , mientras que Santayana tenía un espíritu más risueño, vital y aniñado. Santayana parecía respetar el mayor estatus académico del alemán, por lo que ambos tuvieron un cierto trato fuera de la universidad, llegando incluso a conocer a su hermana, quién con el tiempo diría de él que «no parecía envejecer nunca». Aunque Münsterberg presumía de ser no sólo filósofo , sino también médico (al igual que James) era fundamentalmente un psicólogo y Santayana tenía poco interés en la psicología , así que tal vez eso evitó durante un tiempo que saltaran las habituales *chispas* entre colegas. (McCormick, 2008: 94-95) Sin embargo, en 1916 la cordialidad ya se había esfumado y, después de cruzar el

Atlántico juntos en viaje a Europa, comentaría a su hermanastra Susana, en Ávila, «el carácter extravagante y un tanto payaso del personaje».(McCormick, 2008: 96)

Entre las anécdotas de Münsterberg figura un par de ellas relativas a Santayana que son descriptivas de su personalidad ; en la primera relata una tensa reunión profesoral en la que se discutía suprimir una asignatura de Palmer , y en la que el filósofo madrileño es descrito por Münsterberg con ironía, como «un espectador romano mirando a la ensangrentada arena con contemplativa paz ». En su segunda referencia dirá de él que «en 1894 enseñaba metafísica a regañadientes, con el mismo espíritu de los que están condenados al sacrificio ». (McCormick, 2008: 91) . *Distanciamiento y disgusto por su trabajo*, características ya conocidas en él, no podían, pues, escapar a la apreciación del fino psicólogo Münsterberg, a través de estas metáforas romanas tan apropiadas para el *latinista* Santayana.

El biógrafo de Santayana recoge, además, una carta enviada por el presidente Elliot de Harvard a Münsterberg en 1898 , que nos aclara bastante la opinión que se tenía de él en los ambientes académicos más próximos :

Estoy de acuerdo con usted en que el Dr. Santayana aporta una útil variedad al Departamento de Filosofía y también en que es un escritor original de probada capacidad. Supongo que el problema viene de que yo tengo dudas y miedos sobre un hombre tan anormal (abnormal) como el Dr. Santayana. El distante y contemplativo hombre que no toma parte en el trabajo diario de la institución, o del mundo, me parece una persona de incierto valor futuro. Él no cava zanjas, ni pone ladrillos, ni escribe libros escolares; su producto no es del tipo ordinario útil, aunque humilde y amable. ¿Qué podrá ser? Puede ser algo de la más alta utilidad; pero, por otro lado, puede ser algo inútil, o incluso dañino, por antinatural e inoportuno.

(Mc Cormick, *George Santayana: A Biography*, Pág.97)

Su biógrafo nos aclara que dado que Elliot no alega desórdenes psíquicos, el uso de “anormal” en relación con Santayana, probablemente significa “homosexual”. También , en fin, logramos entender a través de estas reveladores citas, por qué Santayana consideraba a Elliot “ el enemigo”. (McCormick, 2008: 96) Por lo demás , las dudas de Elliot sobre *la utilidad de su producto* , se disiparon cuando empezó a adquirir notoriedad .Para Mc Cormick el creciente conocimiento del país de adopción , su endurecido escepticismo sobre su evolución futura, se tornaron en algo así como

desprecio a los EEUU Todo esto condujo a su determinación de dejar Harvard y volver a Europa. (McCormick, 2008: 178).

Las últimas generaciones de profesores.

De los más jóvenes profesores de filosofía, Santayana tendrá aún peor concepto que de los antiguos. Dirá, por ejemplo, de ellos, que ya no se trata de personas que pudieran ser también clérigos o maestros de escuela como antes: son más del tipo de un médico, un ingeniero o un reformador social; el joven despierto que puede hacer más y mejores cosas que la gente mayor, y lo sabe. Pero que también son menos elocuentes y *apostólicos* que la vieja generación de filósofos, muy profesionales en el tono y consciente de su *Fach* (*comportamiento*, en alemán). Su análisis va subiendo en intensidad y termina mostrando tintes acusadores:

Su educación ha sido más pretenciosa que completa; su estilo es deplorable; la presión social y su propia gran ansiedad le han condenado a sobretrabajar, a reuniones de comités, matrimonio temprano, prematura autoridad y clases dos o tres veces al día, bajo la presión de la fuerza. No tiene paz interior, ninguna ventana abierta a un horizonte de calma y en su corazón, quizás, un reducido ánimo especulativo.

(Character and Opinion in the United States, pág.143)

Para consternación de nuestro filósofo, el espíritu activo y acelerado de la sociedad moderna norteamericana parece también haberse trasladado a las aulas de filosofía, creando un desasosiego que es contrario al espíritu filosófico, necesitado, como siempre lo ha estado, de tranquilidad y calma con vistas a una fructífera reflexión, que los tiempos modernos, en su opinión, dificultan.

Santayana, un hombre todavía joven, pero con el espíritu aparentemente fatigado de una persona mayor, -que no parece sino expresión de un *platonismo* que diviniza el reposo y condena el mal inherente al cambio social (Popper, 2010: 525)- nuevamente se duele de la herida infligida por el febril carácter del modernismo, tan alejado de su visión mediterránea de lo que considera “la buena vida”. Nuestro filósofo siempre soportará con desgana, en general, ese criterio exigente de productividad, que ve trasladado a la universidad americana; así, cuando el presidente Eliot le pregunta qué tal van sus clases y éste intenta argumentar

cualitativamente , es frenado en seco: «me refiero a cuantos estudiantes se apuntaron a su clase ». Esta fijación mental “ por la cantidad”, que él encuentra detestable en el carácter americano , será siempre , en su mentalidad artística y latina, *un detalle de mal gusto*. (Santayana, 1921: 187)

Conclusiones sobre el capítulo.

A lo largo de este capítulo , Santayana aparece, una vez más, como un individuo inadaptado, que no sintoniza en absoluto con la sociedad en la que está obligado a vivir, pero que , dada su condición de intelectual, arbitrará un catálogo de ideas alternativas, que le servirán para criticar con crudeza aquello que más detesta de Norteamérica (que es casi todo) sin , por otra parte, proponer nada nuevo, mínimamente viable. La inadaptación de Santayana se expresa nítidamente en la carta de queja a William James , ya comentada, donde relata todos los sentimientos que ha debido tragarse durante años y que ahora saca a reducir sin ahorrar descalificativos : «Me pregunto si se da cuenta de los años de reprimida irritación por los cuales yo he pasado bajo la bruma de un protestantismo ininteligible, santurrón y a menudo insincero, que es totalmente extraño y repulsivo para mí...» También es muy significativa la carta del presidente Eliot de Harvard sobre su actitud diaria en el trabajo : «El distante y contemplativo hombre que no toma parte en el trabajo diario de la institución, o del mundo, me parece una persona de incierto valor futuro. Él no cava zanjas, ni pone ladrillos, ni escribe libros escolares; su producto no es del tipo ordinario útil, aunque humilde y amable».

Como hemos visto en la carta a Palmer, James criticó con dureza la arrogancia de Santayana, pero debido a su indiscutible nobleza, lo hizo sin menoscabo alguno de la alta consideración intelectual que de él tenía, tal y como atestigua esta descripción que hace de Santayana:

Medio español, medio yanqui, es una auténtica naturaleza de filósofo si las hay. Se halla en posesión del verdadero ardor dialéctico, que juega con las distinciones con placer, pero unido a la más seria inteligencia. Católico de hecho, escritor capital en verso y prosa, excelente hombre de letras, carácter perfectamente sencillo y modesto, no conozco espíritu más interesante si se llega a penetrar. Pero no se preocupa en absoluto de hacerse valer y es naturalmente reservado.

(Alonso Gamo, *Un español en el mundo: Santayana*, pág.38)

El talento de Santayana podía resultar *refrescante* para un hombre con amplitud de miras y seguro de sí mismo como lo fue William James , pero , siendo realistas, ese talento iba contra los intereses directos del país en los aspectos económico, social , religioso y político .Y esto , viniendo de un ciudadano privado, no tiene mayor trascendencia; pero cuando es un intelectual respetado el que agita las conciencias , se convierte en un problema , sobre todo si no tienen nada nuevo que ofrecer a la sociedad de acogida, salvo escepticismo y una forma moderna de Nirvana. De hecho , James pasará de la opinión de que *una golondrina no hace verano* , a otra más matizada donde, sin hacer mención a Santayana, parece detectar los efectos degradantes de una disidencia continuada anti-establishment:

En mi opinión no debemos preocuparnos demasiado por nuestra raza anglosajona . Sus deseos morales, estéticos y prácticos forman una barba demasiado espesa como para que ninguna *navaja de Occam* forjada hasta ahora pueda afeitarla. Los caballeros de la navaja nunca serán más que una secta entre nosotros; pero cuando veo que aumenta el número de su fraternidad , y lo que es peor, cuando veo que sus negaciones adquieren ante las dóciles mentes de su audiencia casi tanto prestigio y autoridad como la que merecen legítimamente sus afirmaciones, siento como si las influencias que nos empujan hacia la barbarie comenzaran a ganar fuerza, e hiciera falta algún tipo de contraataque .

(William James: *La voluntad de creer*, pág.173)

Porque habría que reconocer que Santayana era un *utópico* en casi todos esos ámbitos, pero no de la *especie creativa* como un Saint Simon o un Fourier , sino de *la rama decadente*, esa que conectaba con los griegos a través de filósofos como Epicuro, cuyo objetivo principal de vida era evitar el dolor o aumentar las sensaciones placenteras, todo ello en un ambiente cercano a la naturaleza, lejos de la *estresante Polis*, con sus *molestos* deberes ciudadanos , perturbadores de la *ataraxia* (Grant, 1988:194). En el fondo, nuestro filósofo parece sufrir de esa tendencia atávica que Popper encontraba en las personas y grupos que «sufren por la tensión producida por la civilización» (Popper, 2010: 194), lo cual, en un enamorado del mundo griego como Santayana, sería bastante congruente . Por su parte, a los americanos que

trataron con gran respeto a Santayana a pesar de su manifiesta hostilidad a todo lo suyo , tal vez se les podría aplicar la máxima de Cioran : «la deferencia con el adversario es señal distintiva de flaqueza, es decir, de tolerancia, y ésta, en última instancia, no es más que una *coquetería de agonizantes*» (Cioran, 2014: 31).

Recordemos que hay cuatro personajes considerados *los más influyentes* en el nacimiento de la corriente literaria *realista* norteamericana durante la primera mitad del siglo XX y estos serían Zola, Marx , Nietzsche, y Santayana. La literatura realista supuso, como se ha visto, un cambio de *tono* respecto a lo que era la tradicional visión del *buen americano*. Santayana estuvo en este movimiento cultural , y ya conocemos su capacidad destructiva antipuritana , pero , como de costumbre, poco pudo aportar en plan constructivo, es decir desde la proposición de nuevos estilos de vida , congruentes con el siglo XX , salvo su idea abstracta y bienintencionada de «generar una América de belleza y amor » por lo que hay que verlo, también en el campo de la literatura, como un factor contracultural disolvente , opuesto a las tradiciones norteamericanas.

Santayana fue , por encima de todo, un elitista, de inclinaciones narcisistas; de ahí provenía su arrogancia y su crítica generalizada a todo ser viviente . Se le podría , pues, aplicar el dicho popular de que «era un hombre sin prejuicios , porque odiaba por igual a todo el mundo» o la ocurrencia de Hume: «libre de vulgares prejuicios, estaba lleno de los propios» (McCormick, 2008: 185). Y su Némesis , no podría ser otra que el *anacronismo* , tal y como sentenciara Dewey con respecto al elitista mundo griego , ese mundo que , sin embargo, Santayana adoraba, entre otras cosas porque la gente *sin estilo* de su época no podía comprenderlo ni , mucho menos echarlo a perder , ya que pertenecía definitivamente al *reino eterno de la esencia*.

CAPÍTULO XVIII: SANTAYANA CONTRA EL CRISOL AMERICANO.

Un profesor carismático para las minorías étnicas.

Hay un aspecto de la actividad académica de Santayana que es poco conocido, al menos entre sus comentaristas españoles. Dice por ejemplo en un cierto pasaje de su autobiografía *Personas y Lugares* que «con el tiempo me encargué de otro curso constructivo y creativo titulado *Filosofía de la historia*, que tuvo cierto éxito sobre todo entre alumnos judíos. De ahí surgieron las bases para mi *Vida de la razón*». (Santayana, 2002 : 423) Lo que no dice ahí, pero nos enteramos después por una obra americana relativamente reciente sobre Pragmatismo (Menand, 2002:394-98) es que entre los asistentes, había dos típicos representantes de minorías, aunque muy diferentes entre sí: un judío rico, Horace Kallen, estudiante graduado de filosofía *cum laude*, que actuaba como profesor auxiliar de Santayana en el curso, y un estudiante negro, entusiasta seguidor de nuestro filósofo, llamado Alain Locke, quien sólo gracias a sus excepcionales dotes intelectuales había conseguido superar la barrera racial de Harvard. Kallen había renunciado a su religión y no deseaba ser identificado como judío, sino como americano (Menand, 2002: 394). Locke tenía problemas más serios: sufría del corazón, tenía un físico insólitamente delgado, era homosexual y negro. A Locke no le gustaba demasiado asociarse con otros estudiantes negros, no porque ello pudiera perjudicar su relación con los blancos, sino porque, según propia confesión, «(él) era un esteta filosófico, seguidor de Santayana» (Menand, 2002: 395) y consideraba su vida como el experimento de *negar los accidentes físicos como la raza*: su obligación moral era, pues, la de relacionarse con los que tenían igual forma de pensar que él. Un posicionamiento éste que las enseñanzas de Santayana respaldaban sólo parcialmente y que Locke después tendría que modificar -bajo la influencia de Kallen- en su intento de ganar el favor político de la comunidad negra.

A Kallen se le considera discípulo y seguidor de la filosofía de William James, algo que admite incluso Santayana en una de las numerosas cartas que intercambió con el judío-americano a lo largo de su vida y que han quedado reflejadas en su biografía (McCormick, 2008: 90). Pero aquí nuestro filósofo parece pecar de cierta humildad, minusvalorando su propia influencia intelectual sobre el citado personaje, que fue su alumno y colaborador académico, pues la nacionalidad *dual*

que con el tiempo terminó por manifestarse en Kallen , tuvo que gestarse bajo la influencia de ciertas características del corpus ético-materialista de su profesor Santayana , que no estaban , sin embargo, en el ideario de James. Así, por ejemplo , dentro de la visión materialista de los valores que Santayana enseñaba, encontramos que dos principios básicos de su ética son: a) que las formas del bien son diversas y b) que el bien de cada animal es definitivo y final. El primer punto se refiere a que cada bien , o aptitud natural , se deriva de los rasgos físicos hereditarios y está formado por adaptaciones al medio ambiente. La segunda visión moral es que para cada animal el bien es definitivo y final , es decir, que le acompaña desde el nacimiento a la tumba. El conocimiento de sí mismo es, entonces, la marca distintiva moral, *el factor discriminante de la filosofía moral de Santayana*, pues no sólo ayudará al individuo a reafirmar su identidad , sino que le hará conciliar el modo de vida elegido con su inclinaciones naturales , evitando contradicciones innecesarias que sólo pueden dar lugar a dolor y confusión , (Saatkamp & Coleman, 2014) . De algún modo, el mensaje subyacente en su naturalismo es que uno hará bien en guardar fidelidad a los valores de su raza en lugar de pretender ser lo que no es, lo cual no deja de representar un espaldarazo moral para razas vilipendiadas o despreciadas. O como escribiera Ortega y Gasset : «El individuo no puede orientarse en el universo sino a través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera», (Ortega y Gasset, 2014: 91) .Una consecuencia de este tipo de enfoque naturalista podría sin duda encontrarse en la aceptación que tuvo Santayana entre razas minoritarias, en especial estudiantes judíos de Harvard , como Kallen. Otro postulado de Santayana estaría en plena consonancia con la posterior filosofía de Popper : ambos adoraban la variedad en el mundo , lo cual , en el caso de nuestro filósofo, suponía un mensaje sutil contra la preponderancia de una determinada casta política en EEUU : «No hay mayor estupidez o vileza» ,diría nuestro filósofo, «que considerar como un ideal la uniformidad » (Santayana, 2005 : 177) . En esto coincidían todos : James, Kallen y el filósofo madrileño.

Sea por influencia de Santayana, o por otra causa, el caso es que Kallen había asumido finalmente su condición de judío y convenció a Locke de que él debía también asumir su condición de negro , a pesar de que , aparentando altura de miras, confesara a un tercero que «ni tengo respeto ni me gusta su raza , pero individualmente se le debe tomar a cada uno según su mérito y su valor, y si alguna vez algún negro fue valioso, ese es Locke». La clave del pensamiento de Kallen era su

creencia de que la identidad cultural era una función de la etnicidad - raza o nacionalidad - y que la raza es inmutable, un razonamiento muy próximo, como acabamos de ver, al sistema de valores naturales defendido por su profesor Santayana, la personificación por otra parte del hombre que no se deja asimilar culturalmente. Santayana escribió :

No tengo ningún deseo de propagar ningún carácter particular, el mío el que menos. Deseo que los individuos, las razas y las naciones sean ellos mismos y que multipliquen su perfección tal y como la naturaleza le empuja a hacerlo. Creo que propagar sin injusticia es la implantación de la armonía, para prevenir la interferencia de un ejemplar sobre otro.

(Santayana, Ejercicios de autobiografía intelectual, pág.75)

Esta clase de ideas, que propiciaban la convivencia pacífica y fructífera entre culturas diversas, fue abriéndose paso paulatinamente en las minorías étnicas que luchaban contra el llamado *crisol americano*, en un momento en que las autoridades americanas querían reducir, a través de nuevas y más restrictivas leyes, la entrada de los emigrantes menos estimados, como eran los meridionales europeos y los asiáticos. Pero la historia venía de antes y tenía connotaciones científicas.

La inmigración, un fenómeno en auge.

Entre 1901 y 1910 cerca de nueve millones de inmigrantes fueron admitidos en EEUU, de los cuales el setenta por ciento procedía de Europa del sur y del este, principalmente católicos y judíos. En una época en que la nacionalidad se definía racialmente y la raza se concebía jerárquicamente (estando en primer lugar la raza nórdica y entre las últimas las mediterráneas), había cierta ansiedad en Norteamérica sobre si los efectos de la presencia de grandes grupos de personas que no eran de origen anglosajón *podía llevar a la degeneración de los valores tradicionales*. (Menand, 2002: 387). Un buen número de científicos, que corresponderían a la etiqueta de evolucionistas *lamarckianos*, pensaban que las razas mejoraban en función de *los buenos hábitos* transmitidos genéticamente, lo cual era una buena noticia para aquellos detentadores de razas “inferiores” sometidos al nuevo estilo de vida americano, porque podían mejorarse – ellos y sus descendientes- en contacto con una

cultura superior como la americana ; pero entonces llegó la mala noticia , procedente de Alemania, en la que el profesor Weismann demostró *que la conducta no afectaba a la genética*, es decir, que la raza era inmutable. Esto bastó para confirmar los peores presagios : que la masiva presencia de los que suponían tipos humanos inferiores haría descender el nivel de la civilización americana. Afortunadamente no todo estaba dicho al respecto : el antropólogo Frank Boas pudo demostrar, después de un exhaustivo estudio a 17.000 individuos , que los hijos nacidos en EEUU de padres emigrantes, tenían diferentes rasgos físicos respecto de los hijos nacidos en Europa de los mismos padres: el *índice cefálico* había cambiado y , aunque se siguió admitiendo la inmutabilidad de la raza, se adoptó un nuevo concepto como el de la “plasticidad de los tipos humanos”, es decir, la capacidad de los grupos raciales para cambiar sus características en un corto periodo de tiempo, lo cual, fuera cual fuese su causa (probablemente una mejor alimentación y una mayor higiene en los individuos) era igualmente una buena nueva para los emigrantes con peores expectativas de progreso.

Como suele ocurrir frecuentemente en los temas de trascendencia social , el debate sobre la emigración se trasladó desde la ciencia a la filosofía y a la sociología : una conferencia de William James en Oxford , sobre Pluralismo, a la que asistieron Kallen y Locke , a la sazón estudiantes graduados en viaje de ampliación de estudios, fue, aparentemente, la inspiración para la elaboración, siete años después, de la teoría del Pluralismo cultural . Pero esto parece un poco cogido por los pelos, con poco más que una cierta identidad de términos, pues el concepto de Pluralismo en James era de carácter científico y quería hacer hincapié , dentro de su pragmatismo de base, en que *la búsqueda de la verdad no era única, y debía permitir la consideración de distintos enfoques*. Pero la interpretación que hizo Kallen fue sesgada, por cuanto la diversidad de enfoques no significaba, en la teoría de James, que todos ellos tuvieran el mismo valor de cara a actuar sobre la realidad (en política, por ejemplo) . Esto ya no era filosofía de James , sino de Santayana , quien como relativista moral extremo, de raíz materialista, sostenía *que todas las perspectivas morales individuales tenían igual categoría* y se basaban, como acabamos de ver, en los rasgos hereditarios y circunstancias ambientales de los individuos, generados por una naturaleza igualitaria que no discriminaba aptitudes entre razas, sino que meramente diferenciaba sus respectivas capacidades de adaptación a la vida. Por eso el pluralismo cultural de Kallen se acercaba más al pensamiento del filósofo español

que al del maestro americano : de acuerdo a su teoría , expresada más arriba, en la que reflejaba su creencia de que la identidad cultural era una función de la etnicidad - raza o nacionalidad – y de que la raza era inmutable, Kallen llegaba a la conclusión de que para conservar los derechos de los descendientes de los primeros colonizadores ya no bastaba con proclamar a todos los individuos iguales : en 1914 la realidad social era otra muy distinta a la de 1776 (año de la declaración de Independencia) y ahora procedía sustituir la declaración de *igualdad* por otra de *desigualdad* entre todos los americanos, atendiendo a las diferencias raciales y/o culturales . Y, esa aparente *boutade* , la aclaraba diciendo que los hombres podían cambiar, sus ropas, sus políticas, sus esposas, etc. «pero no pueden cambiar a sus abuelos» , lo que conllevaba a su vez la constatación de que la felicidad que la gente persigue en su vida «tiene su forma implícita en las dotes ancestrales», (Menand, 2002: 398) . El corolario de todo esto era que la asimilación cultural en base a un único modelo racial, suponía una simplificación y un error, porque será siempre motivo de infelicidad para un sector importante de la población.

El pluralismo cultural de Kallen.

El argumento principal del artículo de Kallen de 1915 *La democracia contra el crisol* , es que debía reconocerse la diferencia étnica como un hecho de la vida americana del siglo XX y reconocerla como una virtud. Consideraba que los efectos del crisol americano no transmitían la cultura genuina americana , sino un sucedáneo de la misma, «compuesta de películas, beisbol y prensa amarilla» . Pero, en lugar de proponer fórmulas para que el producto de la asimilación fuese menos superficial, o más genuino, (algo en lo que obviamente no estaba interesado) decidió que para combatir los efectos debilitadores de la llamada “cultura masiva” , lo que había que hacer es reconvertir la nación en una «democracia de nacionalidades». Pero lo que subyacía, al parecer, en el fondo de esta teoría (que para los españoles tiene especiales resonancias en relación con Cataluña) , era un deseo de estratificación socio-geográfico-cultural, mediante la cual los inmigrantes podría seguir aspirando a realizarse humanamente , pero dentro de los esquemas tradicionales emanados de sus propias comunidades culturales, en lugar de aspirar al modelo “único” americano que espuriamente vendía el cine , que prometía fama y dinero para los que se

esforzaban , y que al final era , en su opinión, responsable del caos y frustración social existente en las grandes urbes y , por extensión, en el país .

El modelo cultural de Kallen recibió críticas al ser interpretado como una clase de «segregación no odiosa», pero segregación al fin y al cabo. Y es que el tal modelo que , como mucho , daba para una nueva concepción de la *democracia local*, en grandes urbes, en la que se armonizaran los intereses de las comunidades étnicas , mientras se respetaban sus peculiaridades culturales , pensó que sería válido a nivel nacional , en un exceso de confianza, pues el crisol todavía no estaba muerto, aunque sí herido de cierta gravedad , a medida que aumentaba la corriente migratoria y crecía la proporción entre extranjeros y nativos . Dewey , con quien Kallen tuvo un cierto trato, le escribió a raíz del artículo mostrando sus reservas sobre el tema . Él era en parte inglés y en parte flamenco, dijo, pero nunca se había interesado mucho en sus antecedentes étnicos . Para añadir :

Nunca me interesó la metáfora del crisol , pero la genuina asimilación de unos con otros –no con el anglosajonismo- me parece esencial para Norteamérica. Que cada sección cultural mantenga sus tradiciones literarias y artísticas distintivas me parece lo más deseable , pero para que pueda contribuir más a los otros. No estoy seguro de que usted quiera decir más que esto, pero parece haber una implicación de segregación geográfica y de otra índole. Que reconozcamos la segregación que sin duda existe es un requisito, pero para que no nos la impongan.

(*Menand, El club de los metafísicos, pág. 405*)

Santayana, quien, con su ejemplo personal y su filosofía, había contribuido indirectamente a convertir el complejo de inferioridad étnico-cultural de Kallen, en un complejo de superioridad, (como habría que considerar la enunciación de la doble nacionalidad , que equipararía, en valores, su judaísmo ancestral con su americanismo adquirido) , no recibió bien esta teoría “dual”. Con su habitual sarcasmo y espíritu contradictorio , le comunicó por carta , que «él tenía dudas sobre todas las nacionalidades , incluida el Sionismo», mención ésta que no debió hacerle demasiada gracia al *judío* Kallen. Nuestro filósofo culpaba al nacionalismo de estar detrás de bastantes guerras, y en especial de la Primera Guerra Mundial «*Nationality seems to be behind the restlessness, ambition, and obduracy that brought the war about , behind the endurance and zeal of the combatants...*» diría en su carta. Y , de

paso, le comunica a Kallen que no sabe bien cómo las dos nacionalidades que él propugna «iban a relacionarse entre sí», haciéndole ver su escepticismo al respecto. (McCormick, 2008: 362) . Y es que Santayana , defensor de su propia nacionalidad española, no aspiraba a ser un hispano-americano ejemplar, sino un español ilustrado, sin más, en un contexto anglosajón, algo que no parecía contemplar el modelo político-cultural de su excolaborador Kallen. Además , Santayana, con raíces catalanas por parte de madre , pero de recia personalidad castellana, -« la casualidad que hizo de mí un español expatriado y me ligó a Ávila , en vez de ligarme a Reus, por ejemplo, fue singularmente afortunada »- (Alonso, 1966: 52), no aprobaba las inveteradas tensiones nacionalistas existentes en su país (McCormick, 2008: 344), por lo que tampoco podía ver con buenos ojos la exportación del modelo a otros países.

La identidad norteamericana, cuestionada.

La siembra de ideas pluralistas no fue, en ningún caso, beneficiosa para la salud cívica del país . Para empezar, el crisol americano quedaría en principio “señalado” y más tarde dañado. Precisamente, aquello que era un ejemplo en el mundo de cómo millones de personas procedentes de los más remotos lugares, formando una amalgama de razas, culturas, idiomas y maneras propias de ser , sin precedente en la historia, podían integrarse con éxito en su nuevo país de acogida, contribuyendo al progreso y prosperidad general , bajo el común sello de “norteamericanos adoptivos”. Pero no hay que engañarse : para que un crisol sea efectivo, primero hace falta la predisposición de hacerlo funcionar, algo que existió en EEUU pero que , sin embargo, faltó en el modelo cultural seguido por los Habsburgo en España, quienes prefirieron manejar sus posesiones hispanas como *reinos separados*, contribuyendo a los problemas lingüísticos e independentistas que todavía hoy día padecemos. La segunda condición es el que el crisol funciona mientras la cultura que lo ejecuta, y sirve de modelo, demuestra que su *know-how*, en sentido amplio, es efectivo, es decir, que sirve para incrementar las capacidades personales de los inmigrantes, -desde las habilidades manuales a los procesos de raciocinio, pasando por la práctica política- contribuyendo a la mejora de su bienestar futuro . Cuando la eficacia del modelo se resquebraja , y los nuevos llegados ya no se dejan asimilar culturalmente, es porque éstos encuentran mayores ventajas de progreso en conservar su identidades de origen. Y esto es así porque no consideran

suficientemente retributivo el esfuerzo que supone la integración a la nueva cultura , prefiriendo adaptarse a modelos de supervivencia relacionados con la cultura propia , que, sin duda son más cómodos , pero que normalmente conducen a la revitalización del *gueto*. Cuando esto sucede, resulta inevitable que personajes como Kallen tengan la tentación de crear algo nuevo , que desgraciadamente no suele ser mejor a lo anterior, puesto que lo que hace es *dar carta de naturaleza a una espontánea perversión del sistema* . Y es que para entonces algo empieza a *oler a podrido en Dinamarca*, y no sólo es el crisol lo que está bajo sospecha, sino el entero diseño de la nación : *se puede por tanto decir que el declive del crisol es síntoma inequívoco de decadencia nacional*. Si consideramos , además, que el crisol se deriva , «de la capacidad y la disposición de la élite anglosajona para imprimir su propia imagen en los otros pueblos que llegaban a ese país » , según frase de Benjamín C. Shwarz , (Huntington, 2004: 87) habría que concluir *que lo que entra en crisis es el modelo anglosajón de sociedad*, heredado de los pioneros, el cual conformó el espíritu de EEUU.

Entre los problemas creados por el pluralismo cultural , no es el menor la aparición de movimientos radicales conectados con el *orgullo de raza* , en los momentos de mayor desorientación social del colectivo blanco dominante . Encontramos antecedentes no violentos del *orgullo negro*, como las teorías de W.E. Burghardt Du Bois, el primer estudiante de color que consiguió un doctorado en Harvard, quien sostendría que « los negros no obtendrían su realización personal sino a través de poder político que conduce al poder económico» . También diría «que cada raza posee sus propias tradiciones y espíritu y está destinada a hacer su contribución peculiar a la civilización». (Menand, 2002: 400) un lenguaje que nos resulta familiar , lo cual no es extraño, pues Du Bois también había sido alumno de Santayana. Du Bois tendría una influencia decisiva en la organización política del movimiento negro tras publicar su libro *The Souls of Black Folk* (Las almas del pueblo negro) , que fue un éxito entre su etnia de transcendencia equiparable a la *Cabaña del Tío Tom* (Watson, 2014: 125-26). En este libro denominaba al Negro “el séptimo hijo” , después del Egipcio e Hindú, del Griego y Romano, del Teutón y del Mongol. Una raza que tiene la peculiaridad de no poder vislumbrar su autoconciencia si no es a través de otro mundo : el representado por el hombre blanco. Deben , pues, mirar el yo de uno a través de los ojos del otro. «Y medir el alma de uno a través de la mirada de desprecio divertido y piedad de los otros». (Du Bois,

1903: 68). Para superar esta conciencia subordinada del hombre negro , Du Bois no llamará al enfrentamiento , sino a la colaboración con el mundo blanco : él no quiere africanizar América , dice, pues piensa que ésta tiene todavía mucho que ofrecer a los hijos de África; pero tampoco quiere que «el negro blanquee su negra alma». Él simplemente quiere hacer posible para su gente, ser negros y ser americanos y que no se les cerrase , en plena cara , las puertas de las oportunidades de prosperar, (Du Bois, 1903: 72)

Algún tiempo después que Du Bois, el otro alumno negro y famoso de Santayana, el ya citado Alain Locke, no recibió precisamente con alegría las conclusiones de su amigo Kallen sobre “el crisol” , porque entendía que el precio del separatismo cultural que propugnaba éste «era la subordinación social». La solución al problema negro no podía, pues, venir por esa vía, sino que había que inyectar un orgullo de nuevo cuño entre los negros, que significara primariamente auto respeto, como paso obligado para lograr la posterior integración racial en un régimen de igualdad con otras etnias : « el orgullo en sí mismo es un orgullo racial, y el orgullo racial parece una lealtad bastante diferente de la lealtad *más grande* al tipo de civilización conjunta o común ». (Menand, 2002: 401) Y si bien Locke entendía que *la identidad racial es en sí mismo divisiva* , el único modo de superar la separación social «es estimular el orgullo racial , alentar a los grupos étnicos minoritarios a derivar satisfacción de sus prácticas y logros particulares ». (Menand, 2002: 402) lo cual aparte de suponer una ducha fría para la visión pluralista de Kallen, venía a confirmar el pensamiento de su maestro Santayana, valedor cultural de la raza e irreductible enemigo de la uniformidad. Locke fue divulgando su pensamiento a través de numerosas conferencias impartidas a lo largo del país, resumiéndolas diez años después en un libro titulado *The New Negro* , que fue reconocido como la antología más importante del movimiento literario y artístico conocido como el *Renacimiento de Harlem*. (Menand, 2002: 404)

A estos pensadores pacíficos , reivindicadores del *orgullo negro* , como Dubois y Locke , siguieron con el tiempo otros movimientos violentos de carácter paramilitar , como las *Panteras Negras* o la *Nación del Islam* de Malcolm X , coincidiendo con la crisis americana derivada del asesinato de John Kennedy y del posterior recrudecimiento de la guerra de Vietnam . El orgullo negro , a través de la dialéctica política, había para entonces degenerado en una suerte de *racismo inverso*, que ya tenía poco que ver con la cultura, y en el cual estaba permitido “cazar al

enemigo ” como legítima respuesta contra lo que ellos consideraban *provocaciones continuas de una mayoría blanca que no jugaba limpio* .

Las ideas de Kallen no tendrían en principio demasiado eco porque la sociedad norteamericana , aunque en incipiente descomposición, todavía no estaba madura para aceptar de buen grado la eliminación de un instrumento cultural de primer orden, como era el llamado *crisol* . Pero llegaría un tiempo en que estas ideas serían reivindicadas ante la aparición de nuevas realidades sociales : Samuel P. Huntington, estudioso de las civilizaciones , será uno de los intelectuales que se ocupe del tema en los últimos años , como hemos visto en el capítulo VII .

Para Huntington el llamado pluralismo cultural tenía más bien la intención de ser *un pluralismo étnico*. Y es que , para Kallen, los grupos se basaban en su ascendencia no en su cultura . Éste , en su famosa frase sobre *los abuelos* había dicho también que

un irlandés es siempre un irlandés y un judío , siempre un judío [...] El irlandés y el judío son hechos de la naturaleza; el ciudadano y el feligrés son artefactos de la civilización. En resumen, las personas pueden cambiar su cultura , pero no su etnia. La biología es el destino, las identidades están ancestralmente determinadas y tales identidades representan distinciones de grupo permanentes .

(Huntington, *¿Quiénes somos?*, pág. 160)

La inmigración, según Kallen, disolvió cualquier nacionalidad estadounidense previa y la trocó en una «federación de nacionalidades, una democracia de nacionalidades». Su determinismo biológico le condujo a proponer para EEUU un modelo europeo , donde múltiples nacionalidades coexisten dentro del marco de una civilización común.

Kallen fue duramente criticado por figuras del establishment de la época acusado de abogar por una “balcanización” de Estados Unidos. Sus partidarios , según Arthur Mann, «eran de dos clases : los sionistas y los intelectuales no judíos , pero *filosemitas* , fascinados por la diversidad étnica de la vida urbana estadounidense ».(Huntington, 2004: 161). Colaboraciones externas aparte , lo que observamos en el modelo de Kallen, , es la tendencia maximalista en política que renuncia al uso de *reformas* para solucionar desajustes sociales sobrevenidos , inclinándose por

soluciones de riesgo: procedimientos drásticos , que comportan no sólo transformación definitiva del *statu quo* , sino que simultáneamente suponen una cierta venganza y humillación sobre el establishment, a modo de factura compensatoria por pasadas *ofensas* ; porque Kallen, disconforme con la uniformidad del modelo anglosajón , que penaliza su ascendencia judía , propone el modelo opuesto -la pluralidad nacional o étnica- con supuestas mejores expectativas para su raza y otras etnias marginadas, sin pararse en barras sobre las pésimas consecuencias para la futura cohesión interna del país. No debemos olvidar los peligros de descomposición nacional inherentes a estos modelos, como se ha comprobado, por ejemplo, en la historia de España de los tres últimos siglos, en la desaparición de la U.R.S.S. ,Yugoeslavia o Checoslovaquia , en los problemas del Canadá anglo-francés o en las tensiones de Gran Bretaña con Escocia, que no tardarán en repetir galeses e irlandeses . Sin mencionar las dificultades recurrentes de Francia con Córcega, Italia con el Piamonte , Bélgica con flamencos y valones, y un largo etcétera. Esta aparente incapacidad asimiladora de los países sobre sus grupos étnicos distintos, que demostraría el *determinismo* de Kallen , y justificaría su modelo, es a menudo, sin embargo, ausencia de voluntad asimiladora, de naturaleza egoísta, por parte de los grupos dominantes, como se vio en la España de los Habsburgo, con políticas que dejaban de lado a los catalanes en la conquista de América. No fue este el caso de EEUU , que buscaba deliberadamente la asimilación , con su habitual sentido práctico (aunque no siempre era efectiva en el ámbito político), y donde la aparición de comunidades culturales diferenciadas fue más bien un fenómeno especial relativo a los grandes centros de atracción de extranjeros, como Nueva York, Chicago o San Francisco. Estas ciudades estaban necesitadas temporalmente de un *subcrisol* adaptativo de la cultura *de origen a* la cultura *emigrante* (cultura de los extranjeros que ya conocían el funcionamiento del país) (Huntington, 2004: 225) . Con ayuda de estos mecanismo sociales de adaptación parcial, los llegados podían sobrevivir en un contexto de familiaridad cultural , mientras aprendían las claves de una distinta convivencia y dominaban los rudimentos del nuevo idioma. (un estudio pionero de 1963 , *Beyond the Melting Point* , vino a demostrar esto, que decimos [Huntington, 2004: 203]) . Pero, al final, superada la primera fase de adaptación, los inmigrantes se iban dispersando por ese gran país, mientras los recién llegados ocupaban su puesto, para comenzar un nuevo ciclo de *iniciación* : había, pues, una indudable *movilidad social* que impedía la cristalización como gueto y que convertía a las

comunidades étnicas en un servicio a la nación, más que en un problema de desorden y caos, como pensaban los americanos más radicales .

El multiculturalismo, sucesor del pluralismo cultural.

A pesar de los inconvenientes de asumir un cambio que supusiera dejar de lado el tradicional modelo identitario del país, por otras fórmulas divisivas, más arriesgadas, fue coincidiendo con la crisis de los setenta del siglo XX , cuando se empezó a cuestionar la primacía de la identidad nacional norteamericana . Los tiempos estaban cambiando dentro y fuera de EEUU y las ideas de Kallen parecían revitalizarse :

Los nuevos emigrantes que , en gran número , entraban en el país, gozaban de la posibilidad de mantener lazos estrechos con sus países de origen , y sustentar lealtades, nacionalidades y hasta ciudadanía de carácter dual. Las identidades subnacionales de índole racial, étnico, cultural o de género, adquirieron para muchos estadounidenses una importancia inusitada. Miembros de la élite intelectual, política y empresarial redujeron cada vez más el grado de su compromiso con su nación y privilegiaron otras lealtades de naturaleza transnacional y subnacional.

(Huntington, *¿Quiénes somos?*, pág. 204)

La nueva palabra de moda era el *multiculturalismo* , el término que venía a describir una sociedad compleja , de naturaleza *multiétnica, multirracial y multicultural*. De acuerdo a Huntington , el nuevo movimiento que trataba de sustituir la cultura angloprotestante dominante en Estados Unidos por otras culturas vinculadas, principalmente, a grupos raciales, había empezado ya en la década de 1970. El multiculturalismo sería, en esencia, civilización antieuropea : el rechazo de *los valores eurocéntricos* que habrían propiciado la marginación de las culturas de otras etnias. Y ello se concretaba en una oposición a la concepción eurocéntrica restringida de los principios democráticos, la cultura y la identidad estadounidense. (Huntington, 2004: 204)

El pensamiento de los *nativistas* era obviamente contrario a estos movimientos que ponían en peligro la supremacía blanca. Su razonamiento era aproximadamente el siguiente: Si la raza es la fuente de la cultura y dado que la raza es fija e invariable , también lo sería su cultura (considerada en términos grupales, no individuales). De

ahí que un cambio en el equilibrio racial de Estados Unidos signifique un cambio en el equilibrio cultural y comporte la sustitución de la cultura blanca que hizo grande el país por culturas negras o de color. Tal mezcla de razas, y por consiguiente de culturas, no hace más que mostrar el camino de la *degeneración nacional*. Según ellos para que América siguiera siendo América, era necesario que siguiera siendo blanca. (Huntington, 2004: 358)

Como antes hemos visto, la sustancia de la identidad norteamericana ha estado formada, desde los orígenes del país, por cuatro componentes clave: *la raza, la etnia, la cultura (lengua y religión, principalmente) y la ideología* (Huntington, 2004: 34) Sometida a las presiones interétnicas, la identidad norteamericana se había ido despojando , uno tras otro, de la mayor parte de los atributos que resultaban *ofensivos* para las minorías, quedando reducida a su *mínimo común denominador* , que no era otro que *la ideología política*, el llamado *credo liberal* . (Huntington, 2004: 384) La reflexión que, a partir de aquí , plantea Huntington es la de si puede una nación estar únicamente definida por una ideología política. Y la respuesta es más bien pesimista, por los motivos que expone a continuación , en los que , paradójicamente, se intuye algo del pensamiento de Kallen/ Santayana, sobre la importancia del sentimiento *tribal* , pero obviamente, en un sentido unitario , no fragmentario, como el de éstos :

No es probable que las personas hallen en los principios políticos el hondo contenido y significado emocional que proporcionan los familiares y los amigos, la sangre y el sentimiento de pertenencia, la cultura y la nacionalidad . Todos estas fuentes de afecto pueden tener poco o nulo fundamento empírico, pero satisfacen una profunda ansia humana : la de pertenecer a una comunidad significativa.

(Huntington, *¿Quiénes somos? Pág. 386*)

Conclusiones.

Aunque no podemos poner totalmente en *el debe* de Santayana el curso pluralista seguido por Kallen, ni las consecuencias que después se derivaron para la política estadounidense, lo cierto es que el filósofo español contribuyó indirectamente a estimular el modelo. En primer lugar, porque transmitió a este judío-americano el fundamento filosófico que éste necesitaba para defender su identidad racial sin complejos ; envuelto, como no, en su propio ejemplo personal de extranjero “incómodo” con el sistema, *que no se deja asimilar* . En segundo lugar, estaba la

justificación moral añadida de ser un amante de la diversidad, (o ,si quiere, enemigo de la uniformidad). Digamos , pues, y para ser justos, que la concepción pluralista de Kallen es de origen intelectual dual , teniendo un *componente racial* suministrado por Santayana, y un *componente político* inspirado en la *pluralidad* de William James : «El propósito último de la creación podría ser muy plausiblemente el enriquecimiento de nuestra conciencia ética a través del mayor juego posible de contrastes y la más amplia diversidad de caracteres», (James, 2009: 210). Pero ninguno de los dos maestros podían llegar tan lejos como él llegó, aunque por diferentes motivos : James porque , perteneciendo a una de las familias preponderantes del país, no vería con buenos ojos todo esfuerzo que fuera contra la cimentación tradicional de la nación. Santayana, porque , aun creyendo en los valores morales emanados de la etnia, no pensaba que éste fuera argumento suficiente, por sí solo, para exhibir, jerarquizar o utilizar como elemento arrojadizo en la dialéctica política , pues, en el contexto de su conocido relativismo moral, todas las razas y culturas tenían para él la misma importancia , como elementos distintivos que eran de realidades materiales irrepetibles:

Insistir siempre en la nacionalidad es convertir lo que debería ser un reconocimiento de condiciones naturales en un ridículo orgullo por las singularidades propias. Las lealtades privadas que debe tener un hombre hacia su propio pueblo, aunque sustentan como sólo ellas pueden hacerlo su moralidad y su genio, es preciso, sin embargo que se las exhiba raramente.

(Santayana , Vida de la razón, Pág. 189)

Y esto que dice Santayana , lo exige por igual a las grandes y las pequeñas nacionalidades, bajo condena de “provincianismo intelectual”, en lo que parece también una crítica soterrada al modelo anglosajón americano :

En virtud de esta retórica moral, los conflictos eventuales con los intereses contrarios se convierten en verdaderos conflictos para una conciencia crítica, puesto que ese absolutismo de la moral pre-racional condena a los que no conocen más que a su propia clase, a su propio país y a su propia religión de provincianismo intelectual . Pueden ser bellamente virtuosos , pero no entienden el mundo ni el lugar que en él les corresponde.

(Santayana, Ejercicios de autobiografía intelectual, pág. 187).

Como ya quedó dicho, Santayana sostuvo una fluida relación con Kallen a lo largo de su vida, como lo demuestra las referencias a dicho personaje en la obra de McCormick , *George Santayana A Biography* , referencias que se acercan a la treintena en número. Además, mostró su cercanía personal a su excolaborador, al ser uno de los pocos amigos y conocidos a los que transmitió por carta, los sentimientos desoladores que siguieron a la pérdida de su padre. En el aspecto profesional, no hay que descartar , obviamente, que Kallen hubiera gestado sus teorías políticas centrífugas , con independencia de haber conocido, o no, a Santayana, pero si analizamos el problema en términos hegelianos, como *providencia* o *astucia de la razón* , se puede aventurar la hipótesis de que, tal vez ,si el filósofo madrileño no se hubiera cruzado en su camino, la idea se hubiera igualmente realizado, pero habría tenido que esperar , o bien otro momento histórico, o bien a otro intelecto , sujeto a distinta influencia .

Ni que decir tiene, que si al asunto Kallen, le añadimos la influencia ejercida por Santayana sobre dos fundamentales líderes del movimiento de liberación negro americano, anteriores a la eclosión de la figura carismática de Martin Luther King, – como fueron Du Boys y Locke- , nuestro filósofo aparece , sin ninguna duda, con el aura de un *pionero en la defensa de la diversidad racial y cultural de los Estados Unidos* , en lo que supuso , visto con perspectiva, una temprana rectificación del modelo anglosajón de inclinaciones puritanas, que había conformado el espíritu del país en sus etapas más productivas y - quien sabe- , si un cualificado impulsor de su incipiente decadencia como nación.

CAPÍTULO XIX: FUSTIGADOR DE LA TRADICION GENTIL.

Universidad de Berkeley : la caja de los truenos.

El 25 de agosto de 1911 Santayana impartió una conferencia en la Asociación Filosófica de la Universidad de California en Berkeley, bajo el título *La tradición gentil en la filosofía americana*. Pocos meses después, en 1912, dejaría su trabajo como catedrático de filosofía en la Universidad de Harvard, y abandonaría definitivamente los Estados Unidos, a la edad de 48 años, convirtiendo esta disertación académica en su última actividad destacada dentro del país que le había cobijado durante las últimas cuatro décadas. Pero dicha conferencia, que tendría gran repercusión en los ambientes intelectuales del país, sería interpretada, simbólicamente, y por encima de todo, como un sonoro portazo por parte de un extranjero disidente del estilo de vida americano, de su cultura y filosofía, y amante convencido del mundo clásico, que ponía fin con este gesto a su largo exilio intelectual y al consiguiente desarraigo cultural.

¿Por qué Santayana abre la caja de Pandora en 1911 y no en otro momento? Debemos pensar que la elección de la fecha obedece a puro cálculo personal, en un intento de minimizar los esperables “daños” que se pueden producir en respuesta a su largamente meditada venganza. Porque teniendo ya previsto dejar su trabajo y abandonar el país, pocos flancos abiertos le quedarían ante sus enemigos para que estos pudieran vengarse de su impertinente acusación pública contra el estamento cultural del país. Todo, por otra parte, formaba parte de un plan prefijado con al menos una década de antelación, durante los llamados “años sonámbulos” que siguieron a su *metanoia* o *cambio de corazón* que le produjo la coincidencia de tres sucesos desafortunados en su vida: la muerte de su padre; el fallecimiento de Potter, su amigo íntimo y el casamiento de Susana la hermanastra norteamericana de apellido Sturgis, y el miembro de la familia más próximo a Santayana. Convencido de que no podía seguir indefinidamente en América, porque él detestaba su cultura, y no disfrutaba con la enseñanza, mientras que ellos – los americanos- «le toleraban, pero no le querían», hizo un plan de ahorro cuidadoso para poder jubilarse pronto en Harvard, con la idea de sobrevivir, fuera del país, con el producto de sus publicaciones y conferencias. Además, podría contar en breve con la herencia de su madre, para lograr su ansiada independencia. Resueltas, pues, las cuestiones

monetarias, decidió que , de acuerdo al plan, había llegado el momento de marcharse , no sin antes ajustar cuentas con la sociedad bostoniana y con el mundo académico . Sabía que lo que les iba a decir no gustaría a gente importante, pero las consecuencias poco daño podían ya ocasionarle , dada su determinación de cambiar de vida y de residencia.

Para su sorpresa, no cayeron sobre él las esperadas represalias e improperios , aunque si hubo una importante repercusión de los puntos de vista expresados en la conferencia. Howgate destacaría que la audiencia de la conferencia en Berkeley «debió recibir un shock ante la inesperada vehemencia de su ataque sobre la filosofía norteamericana desde Jonatham Edward hasta William James». (Beltrán,1993: 54) lo cual no fue del todo cierto, puesto que James se salvó de la diatriba . Pero, al parecer, la sociedad americana de la época era ya suficientemente madura para encajar con entereza los golpes dialécticos propinados por Santayana , si bien habría que matizar que su condición de extranjero, suavizaría las consecuencias , pues desde los tiempos de Tocqueville, era notoria la diferencia de trato en América entre los disidentes internos y externos.

Santayana había destapado *la caja de los truenos* con un vehemente discurso en el que ponía de manifiesto el malestar de la cultura americana. Toda una generación se vio obligada a tomar partido ante sus tesis , con sentimientos de adhesión o criticismo , según los casos, obteniendo la crítica especial predicamento en el ámbito literario, donde el sentimiento de libre creatividad se sentía tradicionalmente más encorsetado por la influencia puritana. En el campo filosófico, Rorty destacó que Santayana *había sido capaz de reírse de los americanos sin despreciarlos*, lo cual podemos entenderlo como que se trató de una risa compasiva , o , tal vez, que nuestro filósofo estaba sinceramente divertido por el espectáculo cultural que presenciara durante sus años americanos (apreciación que está lejos de ser cierta, pues Santayana sobrellevaba con malestar la situación). Rorty también detectó en él un claro desapego de una corriente bastante extendida entre los intelectuales : esa especie de *síndrome hegeliano* (con ciertos tintes hebreros) que hacía sentirse a los americanos formando parte de una nación elegida , dentro de la cual los logros del pasado conducían irremisiblemente a la culminación del espíritu , con ayuda de la filosofía (Beltrán,1993: 59)

Cuando años después -1936, en concreto- publicara Santayana desde su exilio romano *El último puritano*, que era *grosso modo* la continuación, en novela filosófica, de la crítica al puritanismo iniciada con la *Tradición gentil*, el filósofo madrileño esperaba una reacción hostil contra él, que una vez más, no llegó a producirse. Contrariamente a lo esperado, las críticas fueron buenas y su libro se convirtió en uno de los más vendidos, para su sorpresa, pues se trataba de su primera novela y no las tenía todas consigo en el momento del lanzamiento (McCormick, 2008: 316;323-24). Así pues, un cuarto de siglo después de su conferencia de Berkeley el sentimiento antipuritano se había extendido por el país lo suficiente para que su nuevo alegato ya no se viera como un desafío al establishment cultural, sino como la confirmación de una nueva tendencia, que apostaba por una sociedad más abierta, de la que Santayana, con su denuncia, había sido uno de los principales precursores.

¿Que debemos entender por tradición gentil ?

El término “gentil” es algo confuso en el contexto que nos ocupa, porque nos conduce a una tradición cultural presidida por el respeto, la amabilidad y los modos versallescos, lo cual *a priori* no parece tema criticable, y menos con la vehemencia demostrada por Santayana. Sin embargo, y de acuerdo a su prologuista José Beltrán Llavador, el uso que Santayana hace del epíteto “gentil” se aleja de su acepción original (“cortés”, “educado”, “refinado”) para ser utilizado «como un término descriptivo más amplio, y a veces casi antagónico», (Beltrán,1993: 54). Para Howgate, -citado por Beltrán-, autor de una biografía bien intencionada, pero irregular, sobre Santayana, «la tradición cortés es esa actitud hacia la vida», -escape de la vida diría él-, «que siempre ha caracterizado a la sociedad educada y a los círculos académicos de Nueva Inglaterra». Los perfiles de esta tradición queda dibujados así: *la tradición gentil* es humana, urbana, moderadamente dogmática, e intensamente conservadora, (Beltrán,1993: 54-55). Aunque la definición de Howgate parece insinuar una especie de impostura “suave” en el seno de la sociedad dominante, es improbable que Santayana viera la tradición gentil bajo esta misma luz, puesto que se intuye en ella escasa carga beligerante contra los opositores –como él- al *statu quo*, salvo que los afectados tiendan a exagerar sus efectos, por susceptibilidad o una mal disimulada paranoia. Otros críticos le dieron a la tradición

gentil la interpretación de «tradición hidalga», es decir la opinión compartida por *las fuerzas vivas de la colectividad*, heredera de una cultura común. Puede avalar esta interpretación dos comentarios tomados de esta misma conferencia: en el primero, refiriéndose a la frase de Mark Twain «nací de padres pobres, pero nada honrados» (Santayana, 1993: 117) nuestro personaje comentará que «el humor depende de la parodia de la convención *anglosajona gentil*, según la cual ser pobre es vergonzoso». En la segunda, hablará de los distintos sistemas filosóficos que «*la tradición gentil europea* ha transmitido desde Sócrates». (Santayana, 1993 : 135) Con estas dos frases Santayana parece dejar claro que el epíteto “gentil” no es algo exclusivamente norteamericano, sino que tienen un sentido más amplio como “hidalgo”, “cultura” e incluso “*intelligentzia*”. La interpretación, en fin, más plausible es que el término tradición gentil hace referencia a *la tradición puritana americana*, sin más, una tradición preponderante en el país, que usa “mano de hierro en guante de seda”, es decir, defienden sus ideas con cortesía, pero con firmeza, conscientes de que son guiados por un ideal justo, inspirado por un *calvinismo filosófico*, que Santayana detestaría por su intransigencia. A esto habría que añadir el concepto de “sociedad cerrada”, aquella en la que todo elemento extraño no termina nunca de ser aceptado en términos de igualdad, aunque sea tratado respetuosamente. Santayana, sin duda, sufrió ambas experiencias y las sintetizó en su frase que luego hizo fortuna: *la tradición gentil*.

Contenido de la conferencia.

Santayana comienza su disertación aludiendo a una supuesta doble mentalidad de la sociedad norteamericana; una sería la heredada de los antepasados, compuesta principalmente de religión, referencias literarias y sentimientos morales; la otra mentalidad tendría que ver con el sentido práctico y la capacidad de acción de este joven pueblo, que ha creado nuevas fórmulas para enfrentarse a la naturaleza y transformarla. La primera mentalidad sufriría una especie de “congelación”: había dejado de evolucionar, provocando un retraso considerable en sus contenidos con respecto a otros países. En apoyo de su tesis, Santayana citará a Bernard Shaw quien dijo que “América lleva cien años detrás de su tiempo”. Para destacar esta dualidad mental, Santayana pondrá un ejemplo arquitectónico: la mentalidad digamos “espiritual”, tendría que ver con la mansión colonial, mientras que la mentalidad

“práctica” que él prefiere denominar “la Voluntad americana” estaría representada por el rascacielos. Curiosamente, Santayana identifica la segunda con el “empuje agresivo” del hombre americano, mientras que la primera correspondería en su mayor parte a la mujer americana, y la califica, al fin, como “tradicción gentil”. A salvo de posteriores aclaraciones, lo que parece querer significar nuestro filósofo es que los diferentes roles sociales de hombre y mujer (en una época en la que la mujer no trabajaba fuera de casa) han producido la deserción de la tradición gentil del campo masculino, conservándose como reducto en el ámbito de las mujeres de clase alta, tradicionales amas de casa y, como consecuencia, con menor influencia social.

Calvinismo y tradición gentil.

A continuación, Santayana pasa a referirse al calvinismo en su conexión con la tradición gentil, en unos términos desconcertantes, pues no lo relaciona con las enseñanzas propias de Calvino, y ni siquiera con sus principales reformadores, Beza (discípulo directo de Calvino), Perkins y Baxter, (Merton, 1938: 360 y ss.), sino con una interpretación filosófica de la revelación judaica y cristiana, a la luz de fuentes tan dispares como el Corán, la filosofía de Spinoza o las ideas del exanglicano Newman, (converso al catolicismo, ordenado cardenal y beatificado en nuestro presente siglo XXI). Santayana lanzará su nada ortodoxa argumentación, sin una somera explicación, dándolo todo por sobreentendido y, por supuesto, sin una sola referencia a Max Weber, una autoridad mundial en calvinismo, puritanismo y capitalismo, quien sin duda no habría estado de acuerdo con tal planteamiento.

Antes de seguir adelante, conviene recordar que la reforma del dogma calvinista, a través del puritanismo inglés, fue, fundamentalmente, una sustitución de *notas negativas por otras de índole positivo*, que terminaron por dar sentido a la vida de gentes torturadas por su condición de pecadores sin esperanza; a saber: a) el *deber* de sentirse elegido por Dios, sustituyó a la falta de seguridad de poder considerarse un elegido; b) la excelencia en el trabajo como síntoma de estado de gracia, -la llamada *certitudo salutis* de Beza- como oposición a la inutilidad de cualquier buena obra para lograr esta sintonía con el Señor y c) la correlativa bondad de la acumulación de bienes, -siempre que se viva austeramente-, contra la condena calvinista de los bienes materiales y del préstamo con interés. Las consecuencias “imprevistas” de estas reformas fueron, de acuerdo a Weber, nada menos que el

nacimiento y triunfo del capitalismo, (Weber, 2009: 105) a través de la excelencia en el trabajo y la acumulación de capital, algo que Santayana ni menciona en su diatriba.

El calvinismo *sui generis* de Santayana, tendría, no obstante, una expresión más o menos homologable con el calvinismo tradicional como sería “la conciencia angustiada” de sus seguidores, debida en parte a la ausencia de *seguridades*: «las verdades espirituales son evidentes por sí mismas, mientras que las doctrinas del calvinismo no lo son...» (Emerson, 2015: 178). En cierto modo esta conclusión es asimilable a la frase de Weber de que un credo tan implacable como el calvinista «tenía que producir caracteres dotados de un individualismo desengañado y poco confiado en la humanidad» (Weber, 2009: 65), como el del puritanismo inglés, precursor del puritanismo americano. Pero Santayana no se queda ahí, sino que sigue argumentando que el Calvinismo, afirma esencialmente tres cosas: «que el pecado existe, que el pecado se castiga, y que es bueno que el pecado exista para que sea castigado», lo cual expresado de esta manera caricaturesca, debió producir un cierto shock en la audiencia, pues suena a filosofía de una secta movida por el masoquismo. Después lo matizará, diciendo que «el corazón de los calvinistas está dividido entre la inquietud trágica ante su propia condición desgraciada y el júbilo trágico sobre el universo en su conjunto», frase medio extraña que, en un tercer intento, aclarará: «tener los instintos y las motivaciones que nos son indispensables (a los calvinistas) es un gran escándalo y debemos sufrir por ello; pero ese escándalo es preciso, pues de otro modo la grave importancia de ser como debiéramos no hubiera encontrado justificación». Aquí Santayana da, pues, por sentado que, de acuerdo a la teodicea calvinista, los puritanos prefieren nacer imperfectos y esforzarse por lograr la santidad, que nacer directamente santos, dando a entender que la esencia de la vida para ellos reside en *valorarla como medio, más que como fin*. Estas ideas provienen del protestantismo hegeliano de Royce, según hemos visto en su momento, y se parecen bastante, lógicamente, a las que elaborara Karl Marx -inspirándose en la *dialéctica de la negatividad* de Hegel-, quien consideraba la enajenación humana derivada de la existencia del trabajo como una necesidad, pues «si el hombre ya fuera completo no habría historia» (Marx, 2009: 38) o como diría nuestro Ortega y Gasset: «Donde no existiese la necesidad, *el fatum*, no habría de qué libertarse» (Ortega y Gasset, 1985: 120)

De todas formas , el análisis de Santayana , con tintes despectivos, es consustancial al espíritu poético y *quietista* que acompaña a nuestro filósofo, siempre inclinado a considerar como ideal de vida la contemplación y a la reflexión, al tiempo que detestaba la acción , asociándola a estados de ánimo alterados. Pero su descripción del calvinismo americano tampoco se ajusta, por otra parte, al calvinismo reformado , vigente por entonces en América, que supuso una drástica suavización del primer modelo , e hizo posible, sin pretenderlo, una sociedad dinámica , en lugar de la esperable sociedad estática de tipo hindú a la que hubiera llevado el modelo calvinista original. La reforma evitaría de paso *el pesimismo apático* que hubiera surgido de una filosofía religiosa sin esperanza, como era la original . No estaba sin embargo, todo logrado , pues de acuerdo a William James, «la visión de pesadilla de la vida , tiene multitud de orígenes orgánicos [...] pero el pesimismo es en esencia una enfermedad religiosa» (James, 2009: (80-81)

El éxito en el trabajo y su influencia en la religión.

La integridad personal como escuela de vida fue, de acuerdo a Santayana, la enseñanza al pueblo de personajes destacados como Franklin y Washington , por tratarse de virtudes que se justificaban por sus propios frutos, añadiendo : «pero enseguida estos mismo felices resultados ayudaron a relajar la presión de las circunstancias externas e, indirectamente, la presión interna de la conciencia angustiada ». La nación se hizo numerosa ; dejó de ser estática y apurada; la alta moralidad social que conservaba en general adquirió un tinte distinto :

La gente continuó siendo honrada y servicial por sentido común y buena voluntad y no por adhesión escrupulosa a ningunos principios fijos.[...]; pero el sentido sagrado de la ley , que exige obediencia por sí misma, empezó a escapárseles [...] Empezó de hecho a tomar forma la segunda y genuina mentalidad americana. El sentido del pecado se desvaneció totalmente [...]. Si ustedes le dijeran al americano moderno que es absolutamente depravado , pensaría que están ustedes bromeando , que es lo que él hace con frecuencia. El está convencido de que siempre ha sido y seguirá siendo triunfador e inocente .El calvinismo perdió de este modo su base en la vida americana.

(Santayana, *La tradición gentil en la filosofía americana*, pág.101)

Hay una cierta lógica en el argumento si pensamos que esta “descalvinización” se produjo más en los hombres que en las mujeres, debido a sus distintos roles sociales, tal y como se ha citado más arriba. Pero no hay nada de especial en esto, pues estamos ante un fenómeno inherente a la religiosidad de las gentes, no al calvinismo en especial: se ha dado, por ejemplo, en el catolicismo, donde se podía ver en los tiempos pasados a las mujeres, vestidas de negro, en sus visitas frecuentes a la iglesia, mientras los hombres estaban entregados a sus tareas cotidianas (o, simplemente, de tertulia en el bar). La interpretación que le asigna Santayana al fenómeno secularizador, tiene tintes freudianos, en la medida que la religión calvinista -a través de la acción exitosa que exige en el creyente como testimonio de su gracia- sirve de terapia para aliviar la conciencia angustiada, pero una vez logrado esto, la religión ya no es necesaria y se puede vivir felizmente sin una especial introspección. Esto no estaría mal como resultado final del proceso, desde un punto de vista pragmático, si no fuera porque Santayana considera que *la virtud deja de retroalimentarse en ausencia de la religión*, por lo que con ello se abre la puerta al *pecado* y a los excesos de la sociedad moderna: excitación febril, industrialismo y consumismo. Lo paradójico del caso es que, primero, esta defensa de la religión viene de la mano de un ateo y, segundo, que, en la interpretación de Santayana, el calvinismo muere precisamente de la enfermedad del éxito. Tal vez por eso (y por su predilección por el ritual místico que capta su alma del poeta), él preferirá siempre una religión como la católica que prepara para el más allá, soslayando cuestiones del mundo presente como la consecución del éxito o la realización personal, los cuales normalmente se traducen en factores de desgaste de la religión, que habrían hecho imposible la existencia milenaria del catolicismo. Visto de uno u otro modo, parece quedar clara la orientación atávica de nuestro personaje, su amor por pasadas formas de vida, más tranquilas y relajadas que las modernas. Todo ello contribuye negativamente a su adaptación a un país que estaba tomado aceleradamente las riendas del progreso occidental.

El trascendentalismo y la tradición gentil.

Al hablar de trascendentalismo, seguimos hablando de religión, aunque en este caso con un importante matiz filosófico que tuvo su principal incidencia en la casta profesoral y en los estudiantes universitarios pertenecientes a la élite de la sociedad de

Nueva Inglaterra. Porque el unitarismo , al que vino a convertirse en pleno la Universidad de Harvard a principios del siglo XIX, - «el calvinismo tiende irresistiblemente al unitarismo , como el unitarismo al naturalismo»,(Emerson, 2015: 471)- era un credo fundado en la creencia en la *bondad moral innata* del individuo, como reacción contra el calvinismo tradicional que era un teología basada en la creencia en la *depravación moral innata* del individuo. (Menand, 2002: 32) Pero este unitarismo de origen daría después paso a un nuevo modelo por efecto de la reforma de Channing y, más tarde, a causa de las ideas trascendentalistas importadas de Alemania por Ralph Emerson , con su influencia *sobre la revelación personal y contra la religión organizada* . El resultado sería el *unitarismo trascendental* , que desalojaría de Harvard al primitivo unitarismo, no sin antes crearle serios problemas académicos a Emerson.

Santayana considera que mientras el Calvinismo teológico se había humanizado con los tiempos -en parte por efecto de la presión de la fe unitaria- , dejando paulatinamente de lado las cuestiones del infierno o la condenación infantil, existía otro tipo de Calvinismo , que denomina *filosófico*, el cual dominaba todavía la metafísica tradicional y se distinguía por un integrista feroz. A este calvinismo filosófico , que constituye elemento fundamental del idealismo europeo , se le sumará otra parte no menos importante como fue el trascendentalismo emersoniano para formar en conjunto el *Idealismo americano* . Calvinismo filosófico y Trascendentalismo, conformarían , pues, el *Idealismo americano*, o si lo prefieren, *la tradición gentil americana en versión académica*.

La historia de Harvard, que fue una institución inicialmente creada para formar clérigos puritanos, es una historia de progresiva secularización, que culmina con la presidencia de Charles W. Elliot en el periodo 1869-1909, precisamente el periodo que grosso modo vivió Santayana en Harvard, , comenzando como estudiante y terminando como profesor. Elliot fue un secularizador decidido , que eliminó del currículo la posición privilegiada del cristianismo, pero también fue *un unitario trascendentalista* convencido, que dejó su impronta en el cuadro de profesores durante su largo gobierno. Sin duda Santayana no fue ajeno a estas influencias emanadas desde la cúpula de Harvard, aunque en su caso produjeron el efecto contrario al perseguido. Al final, y de acuerdo a sus palabras de la conferencia de Berkeley, sólo William James había escapado a la tradición gentil. Obviamente la tradición unitaria de Harvard no empieza con Elliot, pues proviene de las presidencias

anteriores y sucesivas de Henry Ware y Samuel Webber, de principios del siglo XIX, pero la transformación del unitarismo tradicional, debida a Emerson, no se produjo hasta 1838, y le costó a aquél el veto de Harvard durante treinta años. El final del veto coincidió prácticamente con el comienzo del gobierno de Elliot en Harvard, por lo que se puede considerar que la tradición gentil, según es entendida por Santayana, comenzó con Elliot y apenas se puede considerar tradición, como tal, *pues contaba por entonces con una antigüedad de poco más de medio siglo.*

Para Santayana el Trascendentalismo es un método especulativo, basado en el subjetivismo, que estudia las perspectivas del conocimiento tal y como emanan de uno mismo: «Es la lógica crítica de la ciencia»; pero «es sólo un método», insistirá. «No es una respuesta, ni implica respuesta alguna a la pregunta ¿Qué existe, en qué orden se produce lo que existe y qué va a existir en el futuro?» (Santayana, 1993 : 105) Los primeros alemanes que consiguieron *la intuición trascendental* plena, eran, según Santayana, gente romántica a quienes se les ocurrió imaginarse que toda la realidad podría ser simplemente su propio ego trascendental y sus propios sueños románticos prolongados indefinidamente. *La lógica trascendental*, el método de descubrimiento por la mente, iba a convertirse también en el método de evolución en la naturaleza y en la historia. «El método trascendental, llevado hasta ese extremo produjo el mito trascendental», alusión inequívoca a la filosofía de la historia de Hegel, que con tanto encono rechazara Santayana a lo largo de su vida.

Santayana considera que el trascendentalismo encaja bien entre los filósofos americanos «porque su método atrae al temperamento individualista y revolucionario de su juventud, mientras que los mitos trascendentales les capacitan para encontrar una nueva posición a su teología heredada, y para dotar a aquellos de sus componentes que les interesa conservar cierta apariencia de fondo filosófico» (Santayana, 1993 : 107). Ni más ni menos, según él, que lo que perseguía su creador Kant, quien tenía su propia tradición gentil, basada también en el Calvinismo, y buscó protegerla del «recalentamiento empírico» de la época (Santayana, 1993 : 107) Con estas precisiones, Santayana parece dejar claro que Tradición gentil, con sus componentes de Calvinismo y Trascendentalismo, equivale, fundamentalmente, a *Idealismo alemán*, con las adaptaciones propias derivadas de la exportación del concepto a tierras nuevas con gentes nuevas y del diferente rol social de las personas que lo practican. Así, por ejemplo, las clases cultivadas harían uso del *calvinismo teológico*, más moderado, mientras que los académicos se adherirían al *calvinismo*

filosófico, que Santayana sufrió de modo personal, y que rechazaría de pleno por su intolerancia con las ideas diferentes. Tal vez esta distinción de base del modo de asimilación calvinista, explique el resentimiento expresado años después en esta frase de Santayana : «Los filósofos – al contrario de los hombres de mundo y las mujeres que leen mis libros y lo encuentra todo cristalino- dicen que soy vago y autocomplaciente por no decirles llanamente lo que pienso...»,.

(Santayana, *Ejercicios de autobiografía intelectual*. Pag.71)

Naturaleza y trascendentalismo .

Santayana , un materialista convencido por aquella época, trata la relación de los trascendentalistas con la naturaleza en tono sarcástico , basándose en su discurso filosófico de que la mente crea la realidad : «La naturaleza, para el trascendentalista, es preciosa , porque es su propia obra , un espejo en el que se mira a sí mismo y dice (como un poeta deleitándose con sus propio versos) ¡ Qué genio soy !, ¿ Quién hubiera pensado que dentro de mí había tal cosa?» (Santayana, 1993 : 113) . Emerson , haciendo uso del fundamento trascendental en su *Ensayo sobre la naturaleza* sostuvo «que la verdadera independencia del individuo se consigue con la intuición y la observación de las leyes de la naturaleza ». Santayana reconocerá esta relación ingeniosa y perspicaz de Emerson con la naturaleza, «para sentir las ventajas espirituales de la comunión con los elementos»; una relación en la que, según él, es rica toda la poesía teutónica y que constituye la parte más auténtica y espontánea del gusto moderno y especialmente del gusto norteamericano. Pero afirmando a continuación que los americanos puedan disfrutar de la buena poesía extranjera , pero ser incapaces de crearla , está nuevamente en disposición de atacar: « la música y el paisaje constituyen los recursos espirituales de los que no pueden o no se atreven a expresar sus ideas incumplidas con palabras». Y a continuación trae a colación su especial teoría de la identidad de poesía y religión con un párrafo descalificador para la tradición gentil : «La poesía seria, la religión profunda (como el catolicismo, por ejemplo), son los deleites de una infelicidad que se confiesa a sí misma ; pero cuando una tradición gentil prohíbe que la gente confiese que es infeliz, la poesía seria y la religión profunda se les cierran por ello» (Santayana, 1993 : 115) Esta será su queja recurrente contra el espíritu puritano , por parte de un latino que no comprende este ocultamiento sistemático de sentimientos, por temor a mostrar debilidad . Por eso le

habría dicho a Russell su conocida frase: «Mañana parto para Sevilla. Quiero estar en un sitio donde la gente no reprima sus pasiones ». Es interesante, en cualquier caso, ver cómo Santayana concluye su argumentación conectando romanticismo, naturaleza y tradición gentil, en un triángulo de espurio autoconsuelo :

Comprenderse a sí mismo es la forma clásica de consolación ; eludirse es la forma romántica. Ante la música o el paisaje la experiencia humana se elude a sí mismo, y de este modo el romanticismo resulta el vínculo entre el sentimiento trascendental y el naturalista.

(Santayana, La tradición gentil en la filosofía americana, pág.115)

Los que escaparon a la tradición gentil.

En un intento de análisis sociológico de la pérdida de importancia de la tradición gentil, Santayana destacaría el auge del humorismo en la vida americana, por lo que supone de contrapunto a la proverbial “gravedad” puritana: «Quizá el predominio del humor en América en todo momento, pueda tomarse como una evidencia más de la que la tradición gentil está ampliamente extendida, pero por todos lados debilitada». Compara la situación con lo ocurrido en el Renacimiento cuando se comenzó a satirizar las manías de los monjes y de los cardenales, la credulidad de los tontos y los falsos milagros de los santos, en un intento de desprestigiar el catolicismo, sin mencionarlo directamente, (Santayana, 1993 : 117) . Santayana, con buen criterio, dirá que esto es típico de situaciones en las que el modelo de sociedad ha dejado de ser inspirador, pero no tiene todavía reemplazo creíble. Aquí demuestra Santayana su especial penetración para detectar los modos decadentes de la sociedad, pues es una constante histórica que la comedia se impone sobre la tragedia en los momentos de decadencia de los pueblos y/o las religiones, como se vio con Aristófanes y sus sátiras de los dioses griegos o la tradición satírica romana del mismo género que denunciaron Marco Varrón y Séneca (San Agustín: Posic. 4577). Incluso en los tiempos actuales, esta especie de salida humorística vindicativa se ha vuelto a manifestar en América, coincidiendo con crisis económico/militares, y se ha reflejado sobre todo en la recuperación del humor judío, en su versión más groseramente desacralizadora de todos los valores.

Entre los personajes que, según Santayana, han combatido o se han evadido de la Tradición gentil, citará a tres: el poeta Walt Whitman y los hermanos James, es decir, Henry el famoso novelista, y William, el filósofo y antiguo mentor de nuestro personaje, fallecido en Agosto de 1910. Sobre Whitman, como ya hemos visto en el capítulo referido a la actividad poética de Santayana, elogió su posicionamiento ajeno al establishment cultural -« un americano del siglo diecinueve que ignoró completamente la tradición gentil difícilmente podía haber hecho más », (Santayana, 1993 : 119) - pero simultáneamente criticó la exaltación febril de su estilo poético y el sentimiento perezoso y vagabundo que transmitían sus escritos. Para Santayana, cada uno de los hermanos James se habría liberado de forma distinta de las ataduras: Henry, como viajero empedernido por Europa, adoptó la visión exterior y encontró la tradición gentil como *una anomalía doméstica* que había que diseccionar. A William James, Santayana, por fin, le haría justicia -al contrario que a Palmer- después de muerto y diría en Berkeley que «representaba la mentalidad americana tanto tiempo callada y auténtica » (Santayana, 1993 : 119). El origen de la libertad en William habría estado principalmente en su espontaneidad y vitalidad personal. Eludió la tradición gentil a la manera romántica, continuándola en sentido contrario al que prescribía el modelo dialéctico hegeliano adoptado por aquélla. (Santayana, 1993 : 121) Según Santayana, se mantuvo, en primer lugar, mental y afectivamente muy abierto hacia todo aquello que a la gente refinada pudiera parecerle extraño, personal o visionario respecto a la religión y a la filosofía. Escuchó con sinceridad y respeto a personas sentimentales, a místicos, espiritualistas, hechiceros, excéntricos, etc. James, se convirtió en portavoz y representante de estos desheredados ante la sociedad culta, con la idea de buscar una entente entre ambos mundos. En segundo lugar, como creador del Pragmatismo, introdujo un nuevo concepto sobre la verdad y el pensamiento : las ideas no son espejos, sino armas ; su función es prepararnos ante los acontecimientos, porque las ideas que nos decepcionan son ideas falsas mientras aquellas a las que se ajustan los acontecimientos, son verdaderas en sí. Un tercer punto con el que la filosofía de William James causa estragos, según Santayana, en la tradición gentil -mientras la defiende aparentemente-, es que la naturaleza debe concebirse antropomórficamente, como si de un nuevo *animismo* se tratase: sus propósitos no han de ser revelados por ninguna ley lógica o método formal, sino que han de ser el fruto de empeños concretos, *esfuerzos de almas que viven en un medio natural al que afectan*,

mientras son afectados por él. Su apuesta decidida por el empirismo sería otro de sus más destacados logros : la ley es una *descripción a posteriori* de hábitos que tal vez cambien en el futuro. Además, como la omnisciencia es imposible, la observación ha de ser continua , si queremos que nuestras ideas sigan siendo verdaderas: la eterna vigilancia es el precio del conocimiento. Aquí se concentra, de acuerdo a Santayana, «todo un nuevo panorama filosófico , basado en una visión radicalmente empírica y romántica del mundo»; visión que James atribuía a Bergson (de forma excesivamente generosa, según Santayana). El caso es que , James, con « este genial concepto evolutivo del mundo ha dado un golpe inesperado a la tradición gentil »; ha roto su hechizo y ha tentado sutilmente a la fe en una nueva dirección que «pensándolo bien, puede que no resulte menos atractiva que la antigua». (Santayana, 1993 : 123 y ss.) .

En el *réquiem* por la defunción de la tradición gentil que a continuación entonará Santayana ante su audiencia , aparecerán enunciadas sus principales “bestias negras”, aquellas que le han amargado la existencia en Harvard desde el primer día (sin olvidar, por supuesto, a Hegel) . Entiende , no obstante, nuestro filósofo, que aunque la tradición gentil seguirá viva en ciertos círculos que la protegen...

.... ha sido desafiada (y lo que es aún más pernicioso) ,ha sido descubierta. Nadie ha de ser ya intimidado para que la acepte .[...] Nadie ha de temer, por ejemplo, que su suerte esté echada porque a algún joven pedante se le ocurra llamarle “dualista”. [...] No hemos de temer ser menos profundos, por ser directos y sinceros . [...] Existe un amplio abanico de posibilidades abierto al talento. Eso es una especie de toque fúnebre que dobla por la tradición gentil. En la palestra hay ahora otra cosa , algo más idealista que el idealismo académico, que con frecuencia no es más que una manera de justificar y adorar las cosas como están . [...] Hegel será para la siguiente generación , como sir William Hamilton fue para la anterior. No se habrá refutado nada, pero todo habrá sido abandonado. Se ha oído la palabra de un hombre franco y a los labios jóvenes les ha resultado más difícil repetir la jerga de la tradición gentil.

(Santayana, *La tradición gentil en la filosofía americana* , pág.131;133)

Las conclusiones de Berkeley.

Santayana hace un resumen muy revelador de sus intenciones previas, al final de su disertación. Por un lado recordará que *el calvinismo y el trascendentalismo* han sido las fuentes vivientes de *la tradición gentil*, hasta que la «conciencia angustiada» ha ido gradualmente desapareciendo en sus gentes. Como consecuencia de esto, los dos sistemas dejaron de ser interiormente entendidos, subsistiendo sólo como «sagrados misterios». Y la contradicción de principio que supuso la elaboración de un sistema trascendental del universo, resultó doblemente artificial. De una parte no podía ignorarse las realidades de la naturaleza, la historia, la tecnología; de la otra había que guardar las lealtades a la vieja causa; en resumen, *el filósofo trascendentalista estaba condenado a una doble lealtad* y a no dejar que su mano izquierda se enterara del dique que la derecha estaba levantando. Pero faltaba que el espíritu académico permitiera expresar esas inarticuladas convicciones bajo un nuevo orden, que al retrasarse, había permitido que la tradición gentil siguiera subsistiendo en el espíritu académico, más tiempo del que se había ganado. Al final, sin embargo, le había llegado el desafío a través del temperamento poético bohemio (Whitman) y el empirismo radical representado por James, «quien aprobó los testimonios religiosos de lo invisible, redujo la ciencia a un instrumento para el éxito en la acción y afirmó que el universo era indómito y joven y no debía ser subyugado por la lógica de ninguna escuela» (por ejemplo, la escuela hegeliana). (Santayana, 1993 : 133)

La segunda parte de este resumen, es un completo alegato materialista, de un Santayana cada vez más convencido de que esa será su verdadera senda filosófica para el futuro. Santayana comienza por decir que entendería que la revolución aportada por Whitman y James encontrara eco en su audiencia californiana, por la pujanza de esta sociedad y la naturaleza prodigiosa que allí existe. Piensa por tanto que los presentes no verán la naturaleza como algo creado por ellos o para ellos, sino como un medio a transformar y, lo más importante, «como un renuevo de sus vidas»: vidas que son fuerzas pequeñas y valerosas entre las fuerzas inmensas de, por ejemplo, sus grandiosas montañas que

... no es lógica trascendental lo que enseñan; y no dan señal de moralidad intencionada alguna asentada en el mundo. Muestran, más bien, la vanidad y superficialidad de toda lógica, la superficialidad del argumento, la limitación de la moral, la fuerza del tiempo, la fertilidad de la materia, la variedad, la indecible

variedad de posibilidades de la vida.[...] Por todos lados aparece la belleza y por ninguno la permanencia , por todos una armonía incipiente, por ninguno una intención , ni una responsabilidad ni un plan.

(Santayana, *La tradición gentil en la filosofía americana*, pág. 135).

Después de esta primera andanada materialista, añadirá una segunda, diciendo que si los filósofos del pasado hubieran vivido entre las grandiosas montañas de esta tierra, sus sistemas hubieran sido muy diferentes de los que tradición gentil europea ha transmitido desde Sócrates : « porque estos sistemas son egotistas; son directa o indirectamente antropocéntricos e inspirados en la vanidosa noción de que el hombre, o la razón humana, o la distinción humana entre el bien y el mal es el centro y pivote del universo ».

Prosigue con una pregunta directa a la audiencia ¿ de qué es, en realidad, de lo que les libera la compañía de la naturaleza para encontrarla tan agradable ? ; y con total desparpajo se autocontestará :

les libera del yugo de esta misma tradición gentil , que les tiraniza desde la cuna a la tumba, lo que estas soledades primitivas les quitan de encima . Suspenden esa sensación forzada de la propia importancia no sólo como individuos, sino incluso como hombres. Les permiten, por un feliz momento, jugar y venerar a la vez, tomarse sencilla y humildemente por lo que son y saludar la infinidad salvaje , indiferente y nada censuradora de la naturaleza . Se les advierte de que lo que ustedes puedan hacer vale esencialmente de muy poco y , en último término, de nada. Al mismo tiempo, mediante la admiración y el gusto se les enseña a especular. Aprenden qué es para lo que están realmente capacitados y dónde reside su dignidad y alegría naturales .

(Santayana, *La tradición gentil en la filosofía americana*, pág. 135-36).

Y termina la conferencia con lo que parece una promesa de mejor vida basada en su noción del *Reino de las esencias* , ese concepto que parece haber sido intuido por él a raíz de su metanoia de una década antes -«posee cosas y personas en idea, no física o legalmente »-(Santayana, 2002: 458) la misma recomendación que hará a sus oyentes, como mensaje de despedida de la conferencia:

Porque la particularidad del hombre está en que su maquinaria de reacción ante las cosas externas ha supuesto una copia imaginativa de esas cosas, que conservará y

retiene en su fantasía; y su propia felicidad reside más en el interés y la belleza de este paisaje interior que en ninguna otra suerte que pudiera aguardar al cuerpo en el mundo exterior. Por su inteligencia, alcance, cultura y genio, apreciamos a los hombres, porque sólo por el intelecto existimos como tales y somos algo más que tantos otros acumuladores para energía material . Seamos por tanto humanos con franqueza . Contentémonos con vivir en el intelecto.

La tradicional arrogancia de Santayana se muestra aquí, una vez más, en todo su esplendor , al proponer un estilo de vida *contemplativo y soñador* a una audiencia que , aún sin saber exactamente su composición, podemos presumir a priori de estar orientada a valores puritanos , como la lucha permanente contra el mal y el esfuerzo cotidiano en el trabajo.

Conclusiones .

Si repasamos la evolución profesional de Santayana, llegaremos pronto a la conclusión de *que su fama en Estados Unidos se fundamentó principalmente en su ataque a la tradición puritana* , convenientemente divulgado y amplificado después por los enemigos declarados del establishment . Ciertamente es que nuestro personaje creó amplias y sesudas obras filosóficas como *La Vida de la Razón* o *Los Reinos del Ser*, que obtuvieron en general buenas críticas , pero la auténtica trascendencia social se la dieron dos obras “menores” , ambas centradas en su bestia negra predilecta, la sociedad puritana . Naturalmente estamos hablando de *la conferencia de Berkeley*, después impresa en un librito , y de la novela *El último puritano*. Con la primera, Santayana se despidió de América y se fue a Roma, limpiándose el polvo de las zapatillas; tras él fueron con el tiempo los iconos de la cultura americana, unos a rendirle pleitesía y otros a darse importancia por su intimidad con el sabio. Con la novela, publicada un cuarto de siglo después, Santayana recuperó una popularidad (portada del *Time* incluida) que por entonces estaba un poco adormecida, lo que le sirvió para reeditar sus obras poéticas y filosóficas anteriores y planificar nuevos títulos para el futuro , sin que , a partir de ahí, le faltara trabajo hasta su muerte. Tan consciente debió ser de la veta importante que había descubierto, que –mitad en broma mitad en serio, debido a su avanzada edad- estuvo sopesando con su asistente literario Cory la posibilidad de hacer una segunda novela de crítica social, inspirada

en la famosa *Babbitt* (McCormick, 2008: 246), que Santayana había leído y que algunos consideraban un buen retrato *del moderno espíritu del tribalismo* (Popper, 2010: 567) un tribalismo *pequeñoburgués* que Santayana contempló siempre con desprecio, desde su elitismo e individualismo orgulloso y feroz. Tal vez la idea , después desechada, era corresponder de algún modo al detalle del autor de *Babbitt* , el americano Sinclair Lewis , (Cory, 1963: pos.4416) quien, en su discurso de aceptación del Nobel de literatura en 1930 , tuvo a bien referirse al concepto “mágico” que Santayana inventara : *la tradición gentil*, (Beltran,1993: 59).

Santayana supo aprovechar la condescendencia de la sociedad puritana hacia los eruditos extranjeros (y él lo era) , tal y como había detectado Tocqueville en sus visitas al país. Hacer lo que él hizo , hubiera supuesto para un nativo un riesgo importante y , posiblemente, el pasaporte ineludible hacia el ostracismo. Y no es que Santayana fuera un kamikaze , deseoso de pasar a la historia a cualquier precio . Lo suyo parecía más bien una cuestión de resentimiento personal, como se puede ver en otra parte de este trabajo. Pero también era una cuestión *de cálculo* : él realizó su ataque , cuando tenía ya decidido dejar la enseñanza e irse del país . Y su desafío – al contrario que el de Emerson- no lo planteó en la cuna del puritanismo –Boston-, sino en la distante California, donde el “enemigo” no era tan fiero. Con ello demostró – como cuando rehusó volver a España- que el coraje no estaba entre sus mejores virtudes . A pesar de todo , si el objetivo principal era que todo el país se enterase de sus sentimientos, esto se cumplió igualmente, debido a la importante controversia suscitada a nivel nacional. A Emerson su osadía antipuritana le costó treinta años de apartamiento de Harvard , aunque la gloria le llegaría después. Ahora Harvard ya no podía hacerle daño a Santayana , así que , para éste, Berkeley supuso un desahogo, una catarsis o una epifanía, además de la recompensa de una fama duradera, *pero no la gloria* , porque para alcanzar la gloria en América *tendría que haber nacido allí*, o mostrar más alta consideración a su cultura.

CAPÍTULO XX: IMPULSOR DE LA DISIDENCIA LITERARIA.

Las consecuencias de Berkeley.

El concepto de *tradición gentil*, acuñado por Santayana y puesto en circulación a partir de su conferencia en la Universidad de Berkeley en California, tuvo gran influencia en los ambientes intelectuales de EE.UU. durante la primera mitad del siglo XX. Un estudioso literario de la época, de reconocido prestigio, como fue el crítico Alfred Kazin, cita numerosas veces al filósofo español en su reputada obra *En tierra nativa*. Aunque Kazin se refiere a Santayana en términos un tanto despectivos como «ese temporal visitante en los EE.UU. a quien tantos siguieron como estilista y tan pocos siguieron como pensador», lo cierto es que él mismo le incluye en la lista –al lado de figuras como Thorstein Veblen o John Dewey - «de estudiosos que ejemplificaron el avance hacia el pensamiento moderno en su época». (Kazin, 1993: 133) Porque no olvidemos que la mayoría de los grandes escritores que representan al llamado *modernismo* en la literatura norteamericana posterior a la Guerra Civil, se rebelan a través de sus obras, de manera más o menos explícita, contra la élite protestante y son bastantes las que se refieren a ésta en los propia terminología que inventara Santayana, como *tradición gentil*. Aunque los sentimientos latentes sobre el calvinismo dominante no eran nada nuevo, lo cierto es que Santayana fue el primero que se atrevió a decir que *el emperador estaba desnudo*, y su pistoletazo de salida marcó el camino para los que después siguieron. Y aunque el gesto es importante, no conviene tampoco mitificarlo, porque, como ha quedado dicho, no hay nada bizarro en él, sino más bien una provocación calculada, pues ya por entonces Santayana estaba dejando Harvard y haciendo metafóricamente las maletas para abandonar el país, con el propósito de no regresar jamás. De algún modo, ésta fue su particular despedida de un país, EE.UU., que le había formado, le había encumbrado académicamente, pero en el que no se encontraba cómodo, no porque le desagradara el carácter norteamericano (el cual elogió más de una vez), sino, principalmente, porque odiaba su trabajo de profesor – particularmente las obligaciones institucionales fuera de clase-, junto con *la rigidez moral e intelectual* de la mayoría de sus colegas y no soportaba, en fin, la sociedad puritana bostoniana en la que le había tocado vivir.

Aunque Theodore Dreiser se adelantara a Santayana en su ataque a *la tradición gentil*, con su novela de éxito *Sister Carrie* del año 1900, (Kazin, 1993: 98) lo cierto es que el ataque fue más metafórico que otra cosa, y hubiera quedado en una mera anécdota literaria sin más, sino hubiera sido porque, Santayana con su superior penetración filosófica, supo, finalmente, elaborar el concepto y darle el nombre que después se haría famoso. A partir de ahí, Santayana se convirtió en el filósofo extranjero vivo más activo contra *la sociedad puritana*, siendo inspirador de bastantes hombres de letras de la época, que la crónica de Alfred Kazin recoge, con personajes como el *primer* Van Wyck Brooks, -su antiguo alumno-, iconos de la *Edad Sobredorada* como Cabell o Hergesheimer, un crítico iracundo como el judío Ludwig Lewisohn, o figuras hoy famosas como T.S. Eliot, Wallace Stevens o Ezra Pound, etc. Sin olvidar literatos con perfil político como sus exalumnos el judío Horace Kallen, creador del pluralismo cultural, o los líderes de la minoría negra, du Bois y Locke, autores respectivamente de *Las almas del pueblo negro* y *The New Negro*. Todos ellos bebieron en las fuentes de Santayana y siguieron de algún modo sus huellas en la lucha antipuritana, contribuyendo a la creciente notoriedad de nuestro filósofo en ese país, que se acrecentaría con su dimisión de Harvard y su exilio romano.

La gran liberación (1918-1929)

Los norteamericanos había ganado, “ para los europeos “, la Primera Guerra Mundial, según la creencia general, pero este gran éxito produjo pocos réditos sociales porque la insatisfacción seguía creciendo en la sociedad. Edmund Wilson diría que *nunca en toda la historia hizo tanto una generación por vilipendiar a su patria* (Kazin, 1993: 192) Además, por aquellas fechas se había descubierto *el misticismo del sexo*, con autores como Sherwood Anderson, y ahora todo quedaba circunscrito a él: si uno superaba el miedo al sexo, automáticamente superaba el miedo a criticar el hipócrita mundo capitalista. (Kazin, 1993: 193;213) De este nuevo escenario saldría algún perjudicado, como el pionero Howells, quien pasaría de héroe a villano tras ser cargado con la acusación de haber tenido miedo a tratar el sexo por no renunciar a su herencia victoriana. También habría beneficiarios, como las figuras de Freud y Dostoievski, pero también Santayana, porque *como sagaz observador de la falta de mundo y la frigidéz de los brahmanes*, (Kazin, 1993: 193)

puso de renovada actualidad *la tradición gentil* , que pasó a ser *la última barrera* entre la ortodoxia y esa ansiada libertad a la que ya no renunciaría la nueva generación .

Pero antes que Freud y Dostoievski los seguidores de Zola, Nietzsche , Marx y Santayana , colaboraron, cada uno por su lado, al desencantamiento de la sociedad norteamericana de la época, contribuyendo de paso a acrecentar su pesimismo incipiente, tal y como hemos comentado en un capítulo precedente de este trabajo. Allí afirmamos que de los cuatro movimientos sólo dos – los relativos a Nietzsche y Santayana- tuvieron una influencia netamente *decadente* sobre la sociedad norteamericana , pues sus partidarios , aunque buscaban la sustitución de un sistema que no les gustaba, tampoco aportaban alternativas , o bien las alternativas era de dudosa viabilidad , bien por su anarquismo potencial -en el caso de los seguidores de Nietzsche- , bien por representar un cierto arcaísmo en el caso del segundo (una vuelta a la naturaleza) , o una mera expresión de disgusto con la modernidad

Cabría añadir en este punto , que la influencia de Nietzsche en el proceso decadente fue equiparable a la de Santayana hasta la Depresión ; después Santayana prácticamente desaparecería del mapa (en paralelo a la pérdida de influencia de la élite calvinista) , mientras que Nietzsche sería temporalmente eclipsado por el marxismo, , primero por la aparición de la literatura proletaria soviética y después por el influjo de los exiliados judíos de la Escuela de Frankfurt, más apoyados en Marx, Weber y Freud que en Nietzsche . Más tarde el recuerdo del filósofo alemán volvería a tomar impulso con el fenómeno del post-estructuralismo , de origen francés , en una de las épocas más convulsas de los EEUU , agitados por la Guerra de Vietnam y por la lucha por los derechos civiles de los negros.

La reacción conservadora: la filosofía del Nuevo Humanismo.

Pero Santayana no sólo fue un promotor activo de la oposición al puritanismo dominante , sino que se enfrentó con firmeza a todo intento de recuperar el terreno perdido por parte de las fuerzas conservadoras, como ocurriría con el surgimiento del llamado Nuevo Humanismo .

El *Nuevo Humanismo* apareció en vísperas de los años treinta y se dejó sentir en forma de violenta contrarreforma , adversa a la literatura y al pensamiento moderno. El movimiento fue una llamada al orden de todos los que se rebelan contra

el desorden de la vida moderna, su deriva y desesperación. *Babbitt* y *More* fueron los heraldos de este movimiento que entabló una guerra de por vida *contra lo fácil y lo trivial* (Kazin, 1993: 283 y ss.) eran eruditos sólidos y buenos filósofos. Ambos tuvieron el respaldo en Harvard del liberal Charles Eliot Norton (antiguo profesor de Santayana) al considerarlos una barrera contra la *anarquía moderna y la vulgaridad democrática*. En una época en que el griego y el latín estaban siendo expulsados del programa escolar , *la devoción a los textos clásicos constituyó la primera distinción de estos dos pensadores*. La segunda nota positiva sería la convicción con que propusieron la necesidad de una *literatura basada en la responsabilidad humana y la dignidad aristocrática*. No en balde Babbitt y More eran los hijos espirituales , si no intelectuales, de los últimos brahmanes de Nueva Inglaterra a comienzos del siglo XX. Eran los herederos de una tradición de conservadurismo; monárquicos y clasicistas y clericales con odio a la “herejía” moderna .Lo que más detestaban era el laxo sistema americano de vida y pensamiento democráticos que había tenido sus raíces en la ilustración del siglo XVIII y que había crecido, por compulsión económica, para explotar todo un continente. Babbitt acumuló grandes cantidades de erudición , pero nunca dudó o varió las convicciones a las que aplicaba su conocimiento. De joven estudiante se burlaba de todo lo que fuese exangüe o decadente y como profesor durante 40 años declaró la guerra al romanticismo. Su recorrido histórico terminaba con la versión *patológica tardía* , que para él estaba encarnada por el romanticismo norteamericano : «La literatura moderna» –escribió– «ha sido más o menos sentimental desde Petrarca, y una corriente morbosamente subjetiva surgió con Rousseau , (seguida por Tolstoi , Shelley y otros románticos) mientras que últimamente empieza a aparecer una cualidad que sólo podemos llamar neurótica» (en la que incluía a Dreiser, Sherwood Anderson y Mencken , tres grandes representantes del naturalismo norteamericano) .

En *Rousseau and Romanticism* escribió «Un humanismo que espera actuar sobre el mundo no puede permitirse declinar ni siquiera con Horacio y Gray . Debe afirmarse con el carácter y la voluntad, y no ser simplemente epicúreo » . Un epicúreo como Santayana no podía tomarse a bien estas palabras , ni asumir el perfil puritano del personaje sin rechistar, así que pasando por alto su afinidad con Babbitt en el odio al romanticismo y al liberalismo , decidió emprenderla contra el Nuevo Humanismo , al que le dedicó críticas demoledoras en *La gentil tradición en Bahía* , (McCormick, 2008: 210;308). Después, y como aviso a navegantes , dejaría claro que

«no quería ser considerado un humanista por algunos, al estilo de Babbitt y More » (McCormick, 2008: 481) .Por su parte, T.S. Eliot, alumno de Harvard, que primero estudiaría filosofía con Santayana y posteriormente literatura comparada con Babbitt, describió el Nuevo Humanismo como «una tardía reacción de retaguardia que intenta detener el progreso del liberalismo poco antes de que termine su marcha» (Kazin, 1993: 299). en clara alusión al New Deal de Roosevelt y al auge del fenómeno fascista en Europa.

Un pensador influyente, sin conciencia de serlo.

Conviene destacar el carácter paradójico de la influencia literaria de Santayana pues él no parecía consciente de ella , ya que mostraba escaso interés por la literatura en general y por la ficción, en particular. De hecho sus escasos acercamiento a este campo, consistió en un picoteo aquí y allá, que tenía por objeto la búsqueda de perfiles sugerentes para algunos personajes de su novela *El último puritano* (McCormick, 2008: 333) . Por lo demás, la novela francesa le parecía que no tenía altura moral y era *sólo una relatora de dramas*. Admite no haber leído a Zola, ni a Balsac ; accede a leer a Paul Valery y se pregunta «si eso es grandeza». Del lado americano no le interesaban ni los grandes clásicos como Poe o Melville ; en cuanto a los modernos sólo había prestado atención al *Battbit* de Lewis por su acertada descripción de la clase media americana ; de Hemingway recibió una antología que no llegó a leer y del celebrado Faulkner escribió que *era un autor demasiado perezoso y autoindulgente* «como todos los modernos» que termina por cansar después de un rato de lectura, aunque, eso sí, *le encantaba su vena poética*. (McCormick, 2008: 250-251)

En este tema de *la influencia literaria* nos volvemos, pues, a encontrar un cierto paralelismo con su ya comentada aportación al nacimiento del pluralismo cultural norteamericano : en ambos casos , Santayana es el inspirador imprescindible de los respectivos movimientos, pero dado su carácter individualista , enemigo declarado de cualquier gregarismo intelectual –activo o pasivo- , él no será plenamente consciente de la influencia que ejerce sobre mentalidades afines , pertenecientes a un entorno más o menos próximo en el tiempo y en el espacio.

PARTE CUARTA: ANÁLISIS Y CONCLUSIONES.

CAPÍTULO XXI. EXTRAÑAMIENTO. DISIDENCIA. DECADENCIA.

Zenón, el padre del estoicismo , era un fenicio helenizado que mantuvo hasta el final de su vida su condición de extranjero. Antístenes, el fundador de la escuela cínica [...] nació en Atenas , de madre tracia. Es evidente que en estas doctrinas hay algo no-griego, un estilo de pensamiento y de vida que procede de otros horizontes. Es una tentación mantener que todo lo que deja atónito o desentona es una civilización avanzada es producto de recién llegados, de inmigrantes , de marginados ávidos de deslumbrar..., de un hampa refinada.

(E.M. Cioran, Desgarradura, pág.142)

Del extrañamiento, del sentimiento *alienante* innato en esos espíritus reflexivos , voluntariamente autodesmarcados de la corriente principal; seres de ninguna parte , extraños en cualquier sitio, individuos, en fin, que traducen sus diferencias en clave de pensamiento original : de eso va precisamente este capítulo, que hablará no sólo de Santayana (uno de sus más conspicuos representantes) sino que , en un intento de establecer pautas generales del fenómeno, pasará revista a la vida y obra de otros personajes que mantienen bastante semejanza con nuestro filósofo en lo que se refiere a su desarraigo, a su *biculturalidad* –conflictiva o no- y a experiencias vitales similares de las que dejan huella.

Fernando Pessoa , el poeta animado por la filosofía.

Si hay dos casos emblemáticos de parecido familiar, intelectual, social, y con una experiencia vital similar, esos serían el de Santayana y Fernando Pessoa, el gran poeta e intelectual portugués de “ voz plural ”, eficaz creador de *heterónimos* en su amplia y variada obra. Los heterónimos serían para Pessoa , a juicio de algunos críticos , la expresión de cierta *pluralidad de almas* en su interior, a menudo contradictorias entre sí. Su modelo habría sido Walt Whitman, quien a juicio de Borges había sufrido la dualidad entre el Whitman autor y el Whitman protagonista de sus *Hojas de hierbas*”, (Bloom, H ,2001: 487), cada uno con perfiles psicológicos muy distintos.

Para empezar, ambos personajes nacieron en la segunda mitad del siglo XIX . Siendo el español veinticinco años mayor que el portugués , fue aquél sin embargo más longevo, muriendo diecisiete años después que éste, lo cual por otra parte no resulta extraño, teniendo en cuenta las adicciones que pesaban sobre la salud de

Pessoa , quien era dependiente del tabaco y del alcohol, lo que le conduciría a una muerte prematura. Por los demás hay bastantes datos biográficos coincidentes (Crespo, 2006: 25 y ss.) : los dos nacieron en países latinos , cuyas más excelsas glorias históricas hacía tiempo que habían pasado a mejor vida , siendo sustituidas por circunstancias políticas convulsas y complejas , en un contexto generalizado de retraso socioeconómico; ambos pertenecían a similar estrato social , la clase medio-alta venida a menos , y nacieron de madres que habían celebrado dobles nupcias, por el fallecimiento de sus primeros cónyuges ; los dos tuvieron hermanastros ; los dos sufrieron la experiencia traumática de cambiar de país de residencia y de idioma a corta edad ; ambos vivieron la mayor parte de sus vidas sin la presencia de un padre; y con respecto a las madres, Santayana y Pessoa experimentaron a corta edad la tensión anímica derivada de la incertidumbre sobre el posible *abandono* materno; el español, vio confirmados sus peores temores , quedándose en Ávila durante tres años sin su madre, mientras que Pessoa pudo formar parte del exilio familiar a Sudáfrica aunque no fura feliz al tener que convivir con el nuevo marido de su madre. Los dos muchachos tuvieron que aprender inglés, como nuevo idioma y adaptarse a una nueva sociedad : uno en EEUU y el otro en Durban, Sudáfrica, a la sazón colonia inglesa. Ambos realizaron su formación en la nueva lengua, llegando a dominarla con gran destreza .Los dos muchachos respondían al modelo racial latino de la época: pequeños y enjutos, poco dotados para el deporte de competición pero hábiles, sin embargo, en los asuntos intelectuales, lo que les permitió obtener excepcionales notas académicas.

Las coincidencias continuaban en lo que se refiere a la faceta profesional, pues ambos se decantaron por las humanidades , con especial predilección por el mundo griego : Santayana fue poeta , pero principalmente filósofo , mientras que Pessoa se autoconsideraba «un poeta animado por la filosofía» (Crespo, 2006: 53) Los dos ejercieron la crítica literaria y estética, durante un tiempo . Ambos intelectuales tuvieron caracteres afeminados e inclinaciones homosexuales , de lo que dejaron constancia en sus respectivas obras, en especial las poéticas: coincidieron incluso en dedicar un soneto a Antínoo , amante del emperador Adriano, un prototipo histórico de belleza masculina. De la poesía de los dos , la crítica dirá que era por momentos *más cerebral que emocional* . (Crespo, 2006: 355)

Y , siguiendo con las semejanzas, tanto al español como el portugués les apasionaban los temas políticos ; les dolían sus respectivas patrias y , como muchos ilustrados de la época, se sublevaban ante el imparable deslizamiento por la pendiente de la decadencia y el atraso social, aunque Pessoa siempre estuvo más involucrado en la defensa de los valores nacionales , que el filósofo español, quien, de acuerdo a Savater, «no se prodigó en reflexiones sobre cultura española» (Savater, 2012: 73) Por otra parte, sus inclinaciones por el sistema de gobierno también eran cercanas : las creencias políticas de Pessoa estaban próximas a Platón y eran adversas a la democracia, hasta que la experiencia *salazarista* le hiciera cambiar de opinión (Crespo, 2006: 105;137), mientras que de Santayana ya conocemos su rechazo del liberalismo y del socialismo , así como sus simpatías fascistas y su predilección por el régimen aristocrático o gobierno de los mejores .

Los temas religiosos formaron también parte de sus intereses más directos . Pessoa defendiendo a través de heterónimos como Antonio Mora y Ricardo Reis (Crespo, 2006: 165,166) un utópico *neopaganismo* que debía desplazar al tradicional catolicismo de la sociedad portuguesa -culpable en parte, según él, de su decadencia-, y un Santayana, más moderado, haciendo valer su ateísmo suave , como aliado posible de un teísmo antropológico, favorable a la vida , y que para él estaba representado ajustadamente por el catolicismo . También coincidirán en considerar los *lazos que unen la poesía y la religión* , si bien , las ideas de Pessoa aparecen en este caso mediatizadas por su heterónimo Reis , quien, por el contrario, era partidario de las prácticas renacentistas destinadas a separarlas. (Crespo, 2006: 180)

La vertiente materialista, que en Santayana era clara, pero teñida de espiritualismo, está representada en Pessoa por los escritos de su heterónimo Álvaro de Campos , pero a nivel un tanto anecdótico, dado que los heterónimos expresan contradicciones en el espectro ideológico de Pessoa , y el materialismo no parecía ser una de sus apuestas más firmes.

Los dos, en fin, sufrieron el fenómeno del *extrañamiento* , sintiéndose diferentes en cualquier parte, incluso en su propia patria (Crespo, 2006: 55) No es fácil, pues, encontrar parecidos tan ajustados entre dos personas que, presumiblemente, no tuvieron oportunidad de conocerse y que , a pesar de su relevancia filosófica-literaria, no llegaron a mencionarse el uno al otro, en cuanto al contenido de su trabajo se refiere. Dicho esto, lo que nos interesa ahora es profundizar en las características semejantes y diferenciales que podemos encontrar entre la obra

de estos dos pensadores, que puedan a su vez derivarse de circunstancias vitales concretas.

A pesar de las coincidencias entre Santayana y Pessoa , no todo son identidades, como por otra parte es normal. Pessoa , por ejemplo, no recibió formación superior, porque en su lugar de residencia sudafricano no existían las universidades, debido a la especial política educativa restrictiva de los colonizadores. Su nivel de instrucción acabó a las 17 años , con estudios de comercio en Durban. Desde ese momento, su formación sería plenamente autodidacta. (Crespo, 2006: 48). Otro factor diferenciador importante , proviene del origen judío de Pessoa , que , unido al recién comentado de su formación autodidacta, le llevaría por senderos que Santayana aparentemente nunca pisó, debido a una formación más rigurosa: nos referimos *al interés desmedido de Pessoa por todo lo oculto* , desde la Cábala al Esoterismo, pasando por religiones como el Gnosticismo, Hermetismo o la Teosofía , sin olvidar su atracción por la Alquimia. (Crespo, 2006: 145-46) Aspectos todos ellos que enriquecieron su actividad poética, pero que perjudicaban su imagen de intelectual preocupado por el futuro de Portugal, por lo que tampoco los divulgó en exceso.

Otra importante diferencia , con respecto al filósofo madrileño, vendría del hecho de que Pessoa regresó a Portugal con motivo de un viaje familiar, al término de sus estudios, pero ya no quiso volver a Sudáfrica: se quedó a vivir en Lisboa con su abuela, y permanecería definitivamente en Portugal hasta su muerte. Santayana, por el contrario, estuvo tentado de quedarse en España , al término de su graduación en Harvard, pero los esfuerzos de su padre por buscarle un trabajo adecuado a su formación, no llegarían a cuajar, así que volvería a Estados Unidos para realizar su doctorado y hacer allí una carrera académica, a pesar de su evidente incomodidad con la sociedad de acogida. (Bermúdez,2013:47) Ya mayor, Santayana reflexionaría con nostalgia sobre lo que hubiera sido su vida quedándose en España, pero lo cierto es que, cuando pudo hacerlo, no demostró la decisión de Pessoa para romper las amarras familiares e iniciar una vida independiente , en su propio país.

De las tres diferencias apuntadas, la más decisiva tiene que ver con *el lugar de residencia elegido* , porque ello determinó el enfoque de su respectivas actividades profesionales , el uso instrumental del idioma, y la relación con sus países de origen. Pessoa siempre fue considerado por sus conciudadanos un *individuo peculiar*, típico por otra parte en personas que han vivido muchos años fuera de la patria, y que se han

empapado de una cultura distinta . Pero esta “ peculiaridad ” envolvía también un cierto sentimiento bilateral : por parte de la sociedad portuguesa, produjo un especial respeto hacia alguien que , como él, viene de fuera , presenta una cierta distinción de modales, amplia cultura, y habla varios idiomas; y , desde su propio lado, la íntima conciencia de Pessoa de estar en un plano algo más elevado con respecto a sus conciudadanos , natural, por otra parte, en alguien que ha convivido con una cultura superior , a la sazón primera potencia mundial , y ha asimilado sus costumbres sociales y usos intelectuales . Por eso, a pesar de su evidente timidez e introversión , que le llevaría, por ejemplo, a la creación de esos heterónimos que “hablaban por él” Pessoa abordó sin complejos todos los problemas del país –que eran muchos– intentado mantener un nivel de originalidad intelectual que los pensadores de países en decadencia , como el suyo, no acostumbran a ejercer: unas veces porque agotan sus fuerzas en agrias y estériles polémicas internas y , las más de las veces, por miedo a la crítica y/o al ridículo, tan temidos en la cultura latina. No fue este el caso de Pessoa, quien se insertó en la vida cultura nacional *con libertad e independencia* (Crespo, 2006: 82), haciendo uso de la importante cultura clásica, inglesa y francesa, que había adquirido con los años y utilizando como herramienta su propio idioma, a pesar de que entonces mostraba un equiparable dominio del inglés escrito. Pessoa, en efecto, dejó de lado el inglés y empezó a escribir en portugués , práctica ésta que ya no abandonaría durante el resto de su vida, salvo de modo anecdótico ; y *lo hizo por patriotismo y por la situación de su país* : « mi intenso sufrimiento patriótico, mi intenso deseo de mejorar a Portugal , provoca en mí -¿cómo expresar con qué ardor, con qué intensidad, con qué sinceridad ¡- mil proyectos » , (Crespo, 2006: 63;65) Fue tal su dedicación y empeño a esa labor patriótica que llegó con el tiempo a ser elogiado , en palabras de Sa-Carneiro, como un “ hombre-nación” y “nuevo Prometeo” , el cual «dentro de su Mundo-Interior de genio arrastraría a toda una nacionalidad: una raza y una civilización ». (Crespo, 2006: 134).

Santayana, al quedarse cuatro décadas en América , tuvo, por el contrario, como primera lengua el idioma inglés y , aunque no olvidaría nunca el castellano, la aplicación de éste a su trabajo fue prácticamente inexistente . Por eso podríamos decir respecto del idioma materno de Santayana, lo que escribiría Pessoa con relación a su inglés adoptivo , recientemente postergado : « Una lengua que no se vive [...] es un cadáver aplazado que procrea , casi siempre, malogros». (Crespo, 2006: 55) Santayana no produciría ni siquiera “malogros” en su propio idioma, de lo cual

podemos estarle incluso agradecidos ; pero al menos dejaría constancia de sus orígenes en la lejana América, a través de “la impronta de la raza” ,lo cual por otra parte es lo esperable en un naturalista como Santayana , quien hizo sentirse orgullosos de su procedencia a ciertos estudiantes de Harvard pertenecientes a minorías raciales marginales. De no ser , pues, por el factor racial, la huella hispana de nuestro filósofo en tierras americanas , hubiera sido inexistente. Esa inquietud sobre lo que supone desenvolverse intelectualmente en un idioma ajeno , tal vez fuera lo que le llevaría a Santayana a escribir en su juventud que «estaba decidido a decir en inglés tantas cosas no-inglesas como le fuera posible» (Santayana, 2002 : 33), en una especie de ”aviso a navegantes “, de que iban a recibir de su pluma más de una cuestión que resultaría “inconveniente” en el ámbito de la cultura local . Santayana, pues, preferirá “incomodar “ más que “subyugar”, porque , como dijera Nietzsche , «No se quiere ser siempre comprendido cuando se escribe» (citado por Said, 2000 : pos.1440) y Santayana no tenía el menor interés en caer bien a la sociedad puritana.

Pero el desarraigo de Santayana tendría algunas consecuencias desagradables para él, por otra parte inevitables . Para empezar, Santayana se preocupó poco por la situación política española , en parte porque no vivía de cerca su problemática (tenía información por la prensa y por las cartas de su padre ,mientras vivió) y en parte porque detestaba el régimen político vigente en Madrid ; su odio al liberalismo imperante de la época era doble : rechazaba su régimen parlamentario , y sus incestuosas relaciones con el capital , pero le pesaba aún más que los españoles no emplearan fórmulas políticas *más acordes con su tradición*, en lugar de imitar los modelos políticos de los anglosajones , portadores de una ideología que «era una glorificación de su vanidad y de su furioso impulso a hacer dinero, a hacer máquinas y a hacer la guerra» . (Santayana, 2009 : 197).En esto coincidiría parcialmente con Pessoa , ya que aunque éste inicialmente no abominaba del liberalismo, consideraba igualmente que las instituciones de otros países no servían para los pueblos que no las había creado (Crespo, 2006: 320)

Resulta evidente que a Santayana le dolía España y su imparable decadencia , y por eso escribiría su Oda sobre la retirada colonial, *España en América*, plena de amargura y desazón . También nos quedó constancia de su malestar por las consecuencias injustas de la guerra en Cuba contra Norteamérica , en cuyo tema encontraría la comprensión del mismo William James, que nuestro personaje consideraría, no obstante , de dudosa sinceridad : «James estaba terriblemente afligido

por las condiciones de paz impuestas por EE.UU. a España después de la guerra de Cuba, aunque interiormente debía pensar como Hegel, que el curso de la historia era el verdadero juicio de Dios». (Santayana, 2002 : 432). Pero , al contrario que Pessoa , Santayana no tuvo incidencia alguna en el debate político nacional de la época, por lo que , sin duda , este alejamiento de los grandes problemas del momento, penalizaron su reconocimiento y posterior recuerdo entre los españoles cultos . Debido sin duda a esta circunstancia, *Pessoa es un icono de las letras y la cultura portuguesas y Santayana, por el contrario, un perfecto desconocido* por el gran público español.

Si tales serían las consecuencias “internas” para Santayana derivadas de su alejamiento del país, no podemos olvidar tampoco las consecuencias “externas”, es decir , el resultado de estar inserto en una sociedad que no era la suya , y de la cual , no obstante, recibió su idioma , una esmerada educación y, finalmente, un trabajo de prestigio en Harvard. Pero mientras Pessoa obtenía un creciente respeto por parte de la ciudadanía propia , en razón de su anterior trayectoria extranacional , así como por la defensa de los valores comunes a su nación, -lo que le imprimía a su *extrañamiento* un cierto barniz de superioridad- Santayana fue mirado de modo ambivalente por la sociedad norteamericana de acogida : para unos era un personaje respetable en la medida que representaba, en cierto modo, a la prestigiosa cultura grecolatina, tan alejada de la sensibilidad del nuevo país, con pocas y un tanto toscas tradiciones propias. Pero para otros, era una *antigualla*, una reminiscencia de un pasado decadente, un filósofo del perfil de Rousseau, que ,como éste , abogaría por la vuelta a la naturaleza , al lirismo y a la vida reflexiva y contemplativa, lo que suponía un riesgo y una afrenta para el vigente *modus vivendi* norteamericano , embarcado en una agitada carrera por lograr la supremacía mundial. Y por si esto fuera poco, nuestro personaje no ocultaba su desdén por la religión protestante, ni por las instituciones políticas del país de acogida, lo que sólo podía generar más enojo y antipatía hacia su persona , salvo en unos pocos contestatarios al sistema, que veían en nuestro filósofo una iluminación y un ejemplo a seguir. A pesar de todo, Santayana obtendría con los años un especial reconocimiento en América, que habría sido todavía mayor si hubiera nacido en el país , tal y como reconocería el editor y poeta Wheelock , (McCormick, 2008: 338). Incluso si hubiera adoptado la nacionalidad norteamericana , habría mejorado notablemente sus posibilidades de mantener viva su imagen de cara a las siguientes generaciones , pero , como ya sabemos, siempre rechazaría la posibilidad de abandonar su nacionalidad española ,

por motivos que sólo él conocía, pero que podemos imaginar relacionados con sus teoría materialistas sobre la imposibilidad de renunciar a los valores identitarios que la tierra imprime en la persona . Y, en especial, por su rechazo a todo lo americano.

Kavafis, el poeta que nació británico y se sintió un griego de Alejandría.

Kavafis, mundialmente conocido por su poema *Esperando a los bárbaros* , (Lidell, 2004: 103) fue un poeta-filósofo con bastantes puntos en común con las biografía de Santayana y Pessoa y uno en especial : su condición de extranjero inadaptado , de neto perfil cultural.

Kavafis perteneció a una familia griega exiliada , residente en Londres, cuyo padre había obtenido la nacionalidad británica , lo que benefició también a sus hijos, Kavafis incluido, si bien con el tiempo éste renunciaría a la nacionalidad británica, para asumir la griega. La muerte imprevista del padre, tuvo una incidencia directa en la situación financiera de la familia, lo que obligaría a un nuevo exilio, esta vez con destino a Alejandría, en Egipto, a la sazón bajo el control militar británico. Kavafis se dejaría cautivar por una tierra que despertaba en él sueños de una antigüedad gloriosa por parte de sus antepasados helenos, triunfantes actores de la historia en su conquista de gran parte del mundo conocido. Por desgracia, eran tiempo convulsos y el asesinato masivo de europeos a manos de integristas musulmanes , provocó que 14.000 cristianos salieran precipitadamente de Egipto y entre ellos, la familia de Kavafis que se estableció temporalmente en Constantinopla , hasta que los ingleses normalizaron la situación y pudieron regresar a Alejandría.

Kavafis, como Pessoa y Santayana, usó la lengua inglesa con la misma familiaridad que la materna –el griego- , pero finalmente se inclinaría profesionalmente por la lengua propia, igual que hizo Pessoa. Al igual que ambos personajes ibéricos , pasó una buena parte de su vida lejos de la patria de sus antepasados , añorando , no tanto la Grecia moderna, como ese sentimiento filohelénico que a él nunca le abandonaba (Lidell, 2004: 95) pero que , desgraciadamente , Alejandría había ya perdido a manos de la cultura árabe y la dominación británica . Fue también poeta-filósofo como nuestros dos personajes, destacando en su vertiente poética –al menos en su repercusión internacional- por encima de aquellos dos, aunque no así en la vertiente filosófica. Además, si de Santayana y Pessoa se puede hablar de ciertos rasgos afeminados, de Kavafis se

puede afirmar su abierta homosexualidad, que fue objeto de reflexión en su trabajo y le imprimió un sello especial a toda su obra, sobre todo a partir de 1903, con el inicio de sus poemas erótico-homosexuales, donde, por ejemplo, destacaba la particularidad de su raza que, según él, más que dar mujeres hermosas, «producía hombres bellos» (Lidell, 2004: 83). También su perfil socioeconómico era parecido, pues pertenecía a una *familia bien* venida a menos, recibiendo una educación similar a la de Pessoa, con estudios de comercio incluidos, y sin título universitario como el poeta portugués.

La modalidad de *extrañamiento* de Kavafis era, no obstante, algo distinta a la de Pessoa y Santayana, pues mientras éstos proyectaban *sus perspectivas diferenciales* sobre las sociedades en las que respectivamente convivían, aportando originales puntos de vista sobre su cultura y política, el poeta griego, por el contrario, vivía aparentemente volcado en el pasado lejano, ya que el mundo presente no le interesaba más allá de la parte erótica-festiva a la que su especial naturaleza le inclinaba. Por eso algunos, que vieron en él una preocupación exclusiva por los temas literarios, criticarían su *escasa conciencia social* (Lidell, 2004: 147). Su mundo preferido era, en efecto, el mundo helénico, pero el lector atento descubriría, no obstante, preocupaciones de su presente, envueltas o encubiertas por bellos poemas relativos a sucesos de la historia antigua. Por ejemplo, su más famoso poema, *Esperando a los bárbaros*, transporta de modo natural al lector a unos tiempos agobiantes, que pudieran ser muy bien los del emperador Honorio, asediado por las tropas de Alarico, que el autor británico Edward Gibbon retratara tan magistralmente en su *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* (Gibbon, 2001: capítulo XV). Sin embargo, el poema fue creado en el contexto del Egipto amenazado de invasión islamista del año 1898, tres años después de ser abortada por el general inglés Kitchener, y ha quedado para la posteridad como un retrato de sucesos recurrentes de la historia –el eterno retorno nietzscheano–, cuando los pueblos han llegado a un punto en que acusan palpablemente el sentimiento de *estar cansados de vivir y asustados de la agonía*. En estas condiciones, la barbarie, -o «segunda barbarie» en denominación histórica de Vico, - aparece como solución extrema, *redentora*, capaz de regenerar desde la raíz, una existencia que, agotado el pasado glorioso, parece haber perdido ya todo sentido, para unas gentes desmoralizadas, sin valores, ideas ni objetivos. Interpretado en clave familiar, el drama intemporal que representa este poema es, además, el propio drama de los Kavafis, que han pasado de una etapa de prosperidad y cierto lujo en Inglaterra, a sobrevivir en

condiciones precarias, sin ingresos, aparentando dignidad, en una tierra extraña como Egipto, donde dada su condición de extranjeros son mirados de reojo por los árabes y con superioridad por los ingleses. Y donde están permanentemente expuestos al amenazante peligro de invasión de los nuevos bárbaros , (el incipiente nacionalismo árabe) , precariamente protegidos por un ejército británico , que, al igual que los ejércitos mercenarios romanos, parecían tener su propia *agenda* , por lo que no eran de fiar en demasía.

Pero esta vez los británicos cumplieron con su deber y desactivaron un peligro inminente que, a tenor de la melancolía que produce, debía ser más deseado que temido, ya que la abortada venida de los bárbaros sólo servirá, al parecer, para prolongar la agonía de esas gentes, acostumbradas al refinamiento y a la exquisitez : gentes sofisticadas que normalmente rechazan todo lo bárbaro, desde unos simples modales toscos, pero que ahora parecen reclamar la versión bárbara más brutal como remedio catártico para sus males :

.....
*¿ Por qué han empezado de improviso esa intranquilidad
 y esa confusión ? (los rostros se han tornado todos graves).
 ¿Por qué se han vaciado tan deprisa las calles y las plazas
 y todos regresan a sus casas tan cabizbajos ?*

*Porque se ha hecho de noche sin que lleguen los bárbaros,
 Y algunos que han venido de la frontera
 van diciendo que ya no existen bárbaros*

*Y ahora ¿ qué será de nosotros sin bárbaros?
 Esta gente era de algún modo la solución.*

(Kavafis, Esperando a los bárbaros pag.103-104)

Alumbra, pues, en este conocido poema *un sentimiento decadente* auto-aniquilador que no sólo apunta a la colonia de extranjeros de Alejandría, sino que es propio de Kavafis; también , en nuestra opinión, es común a Pessoa y Santayana, así como –en mayor medida- a un apátrida ilustre como Cioran : «El ser no ha cesado de desmoronarse , de envilecerse. Este drama que forzosamente ha afectado a la historia desde el principio ¿cómo no habría de marcarla ahora que se acerca a su término? [...] En eso nos parecemos a los primeros cristianos, ávidos de lo peor», (Cioran, 2014: 55).

Aparte de la decadencia, también será común el interés por la religión y la historia : para Kavafis, en efecto, la religión era tan importante como la economía a la hora de explicar el cambio. ¿ «Como si no –replicaría a un amigo enamorado de las ideas marxistas- explicar el hecho de que en el año 600 la mitad de la población de Egipto se retirara a los monasterios» ? , una población que, como él aclarará a su interlocutor, no era exclusivamente pobre o necesitada. (Lidell, 2004: 146). Con este argumento Kavafis parece estar en la misma onda de ideas que las posteriores teorías de Bergson y Toynbee , sobre el origen místico del cambio histórico. Hay otro punto de coincidencia relativo a la religión (éste en especial con Santayana) y se refiere a la emoción que producía en Kavafis *el ritual de la iglesia ortodoxa griega* , no muy distinto del que siempre atrajo , en el rito católico, el interés del Santayana poeta. Podemos mencionar , por último , en lo relativo a la religión, sus meditaciones morales en torno a cristianismo y paganismo , -un tema muy afín a Pessoa y Santayana- , que trató en su poema sobre Mires, un joven alejandrino que murió en 340 d.C. , *en donde parece justificar la existencia de una asimilación natural o personal de la religión* , en su dimensión moral, hasta cierto punto independientemente del dogma al que el se adhiriera cada individuo. (Lidell, 2004: 253-54) .

Una tercera cuestión que parece unir a los tres personajes , *es su adhesión a la filosofía estoica y epicúrea* , que en el caso de Kavafis queda claramente de manifiesto en sus llamados “poemas simbolistas” , especialmente en *El dios abandona a Antonio*, mientras que en *Ítaca* se traslucirá un cierto humor cínico . (Lidell, 2004: 177) también típico en Santayana. La filosofía epicúrea está claramente presente en la *teoría de las esencias* de Santayana , se revela directamente en su principal biografía (McCormick, 2008: 488) y en su autobiografía *Personas y lugares* , e indirectamente, en frases como la que sigue, referida a Jesucristo y su sincretismo religioso : «Cristo nunca se habría atraído la fe y el amor de ese mundo en disolución si hubiera parecido menos heroico que el sabio estoico, menos desprendido que el escéptico , o menos sensible y humanitario que el poético epicúreo». (Santayana, 1966 : 57). El prologuista de sus *Interpretaciones de Poesía y Religión* , Manuel Garrido, en relación con su retiro romano, escribirá «El deseo de vivir sencillamente en un bello lugar ya expresado en su juventud por el filósofo , responde al modelo de vida que aconsejaban los escépticos y epicúreos griegos : ajustar a la

máxima *láthe bióosas* (¡vive oculto!) es, según Epicuro, una de las claves de la felicidad» (Santayana, 2008 : 14) Por su parte , Pessoa , admite haber llegado a su madurez literaria con las odas de su heterónimo Reis, un epicúreo inspirado en Horacio , pero de mayor nobleza, lo que hará decir a Pessoa que «la ética de Reis era mitad epicúrea, mitad estoica» (Crespo, 2006: 184-85) Pero tanto el estoicismo como el epicureísmo corresponden , como es sabido , y admite el mismo Santayana (Santayana, 2008 : 14;149) a la época de *la decadencia clásica* , por lo que el sentimiento decadente aparece una vez más como nexo de unión de este trío de intelectuales. En efecto, porque como afirma Burgh, ambas filosofías son insolidarias con el mundo exterior al individuo : «En el plano inferior, el estoicismo degeneró en formalismo puritano[...] y el epicureísmo en una aquiescencia complaciente con las satisfacciones más ordinarias de la vida. Pero ambos fueron igualmente indiferentes con el curso de la sociedad y del gobierno: la incumbencia del individuo era gobernar la ciudad de su propia alma». (Burg, 1976: 328) .Ortega tendrá una opinión similar y dirá que , «después de Aristóteles , comienza ya la oscuridad representada por estoicismo, epicureísmo y escepticismo» (Ortega y Gasset, 1984: 110) . Unamuno, por su parte, coincidirá en desaprobar los sistemas epicúreos y estoicos por su común falta de trascendencia : «Ambos posicionamientos (epicúreos y estoicos) tienen una base común, y lo mismo es el placer por el placer mismo que el deber por el mismo deber)

Edward Said y su visión del extrañamiento.

Edward Said, intelectual árabe de origen palestino, nació en 1947, en el seno de una familia acomodada, en la zona occidental de Jerusalén , ocupada por Israel desde 1948, lo que dio origen a su primer exilio. Educado en el extranjero, primero por ingleses en el elitista Victoria College de El Cairo y después por americanos en Nueva Inglaterra, Princeton y Harvard , es un caso prototípico de *extrañamiento privilegiado* , como el de Santayana, Pessoa o Kavafis. A Said, los nacionalistas árabes, le miraban como un forastero por ser palestino y pertenecer a la religión cristiana, en lugar de al islamismo , además de adoptar su familia un modo de vida occidentalizado (Said,1999: pos.3856); los ingleses coloniales veían en él a un árabe de familia acomodada , que podía permitirse el lujo de pagarse colegios caros, pero al que trataban como ciudadano de segunda clase, en su calidad de *nativo* . El posterior

trato de los americanos no fue tan radical como el de los ingleses, pero para ellos Edward era poco más que un extranjero apátrida, proveniente del tercer mundo. Estimaban en él su preclara inteligencia, pero le regateaban, siempre que podían, merecidos honores académicos como estudiante, por culpa de su extranjería y, en especial, del color de su piel: «Me sentía carente de color hasta ese incidente escolar», escribiría Said, en alusión a una injusta postergación académica en sus años de universidad. (Said, 1999: pos.4896); Así pues, el profesor palestino sufrió, en Princeton, un tipo de discriminación que Santayana, como blanco, no llegó a conocer en Harvard, -a pesar de ser ambos exiliados extranjeros-, lo cual no extremó, sin embargo, el modelo de disidencia de Said, que siempre fue de más bajo perfil que el del filósofo madrileño.

Edward Said, profesor desde 1963 del Departamento de Inglés y Literatura comparada de la Universidad de Columbia, en Nueva York, llegó a ser un acreditado crítico literario, así como orientalista de prestigio internacional, opuesto *al eurocentrismo* típico de la cultura occidental, además de un conocido defensor del pueblo palestino. Como académico extranjero residente en EEUU pasó por numerosas situaciones personales ya vividas casi cien años antes por Santayana y, por otras nuevas, derivadas de su defensa del pueblo palestino en un país donde la influencia judía es notoria. Afortunadamente para nosotros, hoy en día existe mayor sensibilidad sobre las minorías culturales y podemos hacernos una mejor idea sobre lo que supone vivir y trabajar en situación de *extrañamiento* en un país como el norteamericano, a pesar de que las condiciones de vida y trabajo hayan cambiado considerablemente en este lapso de tiempo. Así, gracias a Said, y a su preocupación por el tema, podemos comprender mejor a los escritores famosos exiliados e, indirectamente, a nuestro Santayana.

Edward Said llegó a EEUU para estudiar una carrera universitaria, cumpliendo el deseo de sus padres, pero después se quedaría a vivir en el país, por voluntad propia, aunque su mentalidad fue la de un exiliado desde el principio, pues, apenas aterrizado, ya manifiesta su íntimo deseo de no ser asimilado por la nueva cultura: «sin amigos íntimos, tenía que luchar para salir adelante, intentando cada vez con más éxito reforzarme y desarrollar una sensibilidad que resistiera el poder uniformador de América y su gregarismo ideológico» (Said, 1999: pos.4656). Un sentimiento no muy distinto al que experimentó Santayana a su llegada a

Norteamérica : «La sociedad de Boston era proclive a asimilar al foráneo y mi madre , al igual que yo más tarde, tuvo que defenderse del asedio» . (Santayana, 2002 : 83)

Otros casos afines: Veblen y Dos Passos.

América presenta en esa época dos casos relevantes de extrañamiento, aunque algo distintos a los anteriores , por tratarse de *exiliados interiores*, es decir individuos nacidos en EEUU con tendencia a aislarse de su entorno por un irrefrenable rechazo de la sociedad que les ha tocado en suerte vivir. Ellos nos ayudarán a entender mejor los mecanismos por los cuales se origina la desafección social , pasando a ver el mundo que les rodea desde una nueva óptica, presuntamente menos solidaria, pero más imparcial.

Nos estamos refiriendo a Thorstein Veblen y John Dos Passos , el primero , eminente sociólogo autor de la *Teoría de la clase ociosa*, una dura crítica en clave de humor de la sociedad opulenta y absentista de la época, y el segundo, el afamado literato socialista , creador entre otras grandes obras de “*U.S.A.*” donde presenta una base de filosofía social basada en las mordaces visiones de Veblen, quien fue su principal inspirador . Ambos personajes presentaban –no por casualidad- *raíces extranjeras que se cuidaron de preservar* : Veblen era hijo de emigrantes noruegos que apenas usaban el idioma inglés dentro de su cerrada comunidad, lo cual tuvo como consecuencia que el famoso sociólogo hablara toda su vida el idioma nativo con un fuerte acento extranjero. Dos Passos , de ascendencia portuguesa, no dejó de crecer con el sentimiento del extrañamiento que, según Kazin , « hasta los sensibles nietos de inmigrantes pueden experimentar en los EEUU a pesar de haber recibido una educación privilegiada» (como fuera el caso de Dos Passos).

El extrañamiento de Veblen y Dos Passos les conduciría al rechazo de la sociedad capitalista vigente . Veblen no sólo criticaría los comportamientos absentistas y antisociales de los ricos , sino que denunciaría los efectos nocivos de las sociedades extremadamente competitiva, como la norteamericana, sobre el carácter de los trabajadores : «este gran esfuerzo cotidiano por la supervivencia de la clase trabajadora americana, es culpable de su orientación conservadora, al privarles del plus de energía necesario para poder pensar , sin el cual se dificulta el cambio y la innovación.» (Veblen, 1995: 209 y ss.).

John Dos Passos, supo , por su parte, transferir lenta y sutilmente el derrotismo de su *Generación Perdida* a la sociedad misma. Es la sociedad la que se convierte en heroína de su obra y sufre la angustia y el sentido de condenación que sintieron los individualistas de su misma generación. La posición de Dos Passos es la de una conciencia democrática sensible contra la tiranía y la fealdad de la sociedad, contra la incapacidad de llegar a un desarrollo humano completo bajo el capitalismo industrial. (Kazin, 1993: 326-27). Dos Passos , gran admirador de las letras hispanas, por su proximidad a la cultura portuguesa , y seguidor incondicional de Pío Baroja, haría suyas las ideas radicales de éste , relativas al poder castrante en lo social de la clase dominante:

Si, yo creo posible un renacimiento en la vida. Creo que sin el peso de las tradiciones podría ser nuestra existencia más enérgica ; creo que podríamos gastar más decentemente las fuerzas de la vida. Ése debe ser nuestro deseo : agotar todos los instintos , derrochar todas las energías. Pero hay un mundo que lo impide; es un mundo de impotentes, de pálidos espectros, que monopolizan las mujeres y no las fecundan, que monopolizan el dinero y no lo emplean; que lo monopolizan todo y lo guardan todo. Es una lástima ; los que tenemos el mundo de deseos, de instintos no satisfechos , debíamos de reunirnos para enterrar vivos a todos esos impotentes, que nos impiden realizar nuestras ansias de poder, de amor , de orgullo [...].Después de enterrarlos, tendríamos tiempo de devorarnos los unos a los otros .

Pío Baroja : El tablado de Arlequín. (citado por Ortega y Gasset en Meditaciones del Quijote y otros ensayos : “Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa “. Pag.185.

Veblen y Dos Passos, dos exiliados interiores, muestran parecido rechazo de la sociedad norteamericana a la que mostrara Santayana a lo largo de su vida. Les separa de ellos el posicionamiento ideológico, puesto que el filósofo madrileño nunca fue socialista. Pero les une lo fundamental : la visión social que emerge de una *biculturalidad conflictiva*, con efectos dialécticos que , en última instancia, será responsable de ese sello de extrañamiento que marcará toda su vida intelectual posterior.

La distinta tipología del exiliado.

En sus reflexiones sobre el exilio, Said comenzará por establecer una diferencia conceptual entre términos similares, que a veces se confunden, como son los de *exiliado*, *refugiado*, *expatriado* y *emigrado*. (Said, 2000 : pos. 2877) Del *exiliado* dirá que nació de la antigua práctica del destierro, habiendo evolucionado con el tiempo a nuevas interpretaciones; hoy en día equivaldría a una persona que está viviendo, más o menos contra su voluntad, en un país que no es el suyo; el *refugiado* lo es por guerras, hambrunas, accidentes naturales, etc. y tiene un sentido más colectivo que el de exiliado. El *expatriado* por su parte, elige voluntariamente un nuevo país de residencia por intereses varios que pueden ir desde lo económico a motivos de salud. Finalmente el *emigrado*, busca normalmente construirse una nueva vida, en condiciones de mayor seguridad y prosperidad económica para la familia. De todos los términos citados, el de exiliado será el más recurrente y estandarizado –por ser el más problemático– y al que Said se referirá para explicar sus tesis. De acuerdo a esta clasificación, Santayana habría sido *un exiliado* en su etapa de vida en Norteamérica, mientras que en su posterior periodo de retiro en Roma, habría que considerarlo un *expatriado*, ya que eligió Italia para vivir, por razones parecidas a las que Hemingway y Fitzgerald, escogieron Francia: menor coste de la vida con relación a EEUU, buen clima en general, hábitos sociales menos rígidos y un entorno artístico-cultural más enriquecedor. De Pessoa podemos decir que fue un *exiliado interior*, debido a su especial psicología que lo separaba de los demás, mientras que Kavafis y Said aparecen como *exiliados resignados* (que no adaptados), ya que no pudiendo vivir en su patria utópica, elegirán el mal menor.

Edward Said, en sus instructivas reflexiones sobre el exilio destacará en especial la tristeza que produce el extrañamiento:

El exilio es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar.[...] Nunca se puede superar su esencial tristeza. Y aunque es cierto que la literatura y la historia contienen episodios heroicos, románticos, gloriosos e incluso triunfantes de la vida de un exiliado, todo ello no son más que esfuerzos encaminados a vencer el agobiante pesar del extrañamiento.

(Edward Said, *Reflexiones sobre el exilio*, pos. 2712)

Santayana, como vimos en el capítulo dedicado a la psicología del filósofo, no fue ajeno a este *sentimiento de superación* de raíz compensatoria, que es el motor de los sueños, según Jung. Unos sueños que, de acuerdo a otro psicólogo, Alfred Adler, conducen a construir un estilo de vida en base a *un objetivo de superioridad*. Pero Adler nos advierte, que la lucha por la superioridad no tendrá éxito si no va acompañada de *interés social* (Adler, 2014: 63) un interés que, como veremos a lo largo de estos comentarios de Said, no siempre demuestran los exiliados y que tampoco Santayana aparentó tener.

En la conexión que realiza Said entre exilio y creación literaria (en la cual es una autoridad como crítico) cree detectar en la obra de escritores famosos exiliados como Conrad, Novokov, Joyce o Ishiguro, *una carga considerable de ansiedad, minuciosidad e incluso de exageración* derivadas de sus particulares condiciones existenciales (Said, 2000 : 109). De Conrad, dirá en concreto, que traslada a algunos de sus personajes *su innata desconfianza*, o lo que Said denomina *miedo neurótico del exiliado*. Otra característica de sus personajes, consustancial a los exiliados, es *su intento de impresionar a los demás*, que en lugar de reducir el aislamiento, tiende a acrecentarlo.

Santayana fue filósofo, pero también hombre de letras, como sabemos, por lo que sin duda sería legítimo aplicarle *a priori* algunas de las notas de carácter que Said detecta en literatos ilustres. Tal vez *la ansiedad, la exageración y la desconfianza* sean las más ajustadas a su personalidad: *la ansiedad* parece consecuencia de su enfrentamiento con el sistema, pero también puede ser consecuencia del *extrañamiento*, como en Cioran:

Empecé a entrar en decadencia a partir del momento en que el éxtasis dejó de visitarme, en que lo extraordinario salió de mi vida. En su lugar se ha instalado un extrañamiento estéril y ansioso, que a la larga corre el riesgo de devaluarse, de deformarse, de estropearlo todo, incluso la ansiedad.

(E.M. Cioran, *Desgarradura*, pág.163)

A su vez la *exageración*, con su correlato de instrumento dirigido a impresionar o “epatar”, se detecta también como parte de su personalidad, no sólo en ensayos y conferencias, sino incluso en el modo de vestir (Santayana, 2002 : 128) que sería objeto de crítica incluso por parte de su propio padre. Finalmente, *la*

desconfianza preside sus relaciones , primero con profesores y después con colegas , ante su aparente dificultad para abrirse a los demás.

Resulta esclarecedor el análisis de Edward Said sobre la resistencia del exiliado a ser asimilado, por cuanto encontramos numerosos puntos de conexión con lo que fue la actitud de Santayana durante su estancia en USA (los subrayados son nuestros):

Aferrándose a la diferencia como un arma que hay que emplear con la voluntad endurecida, **el exiliado o exiliada insiste en su derecho a negarse a ser aceptado**. Por regla general esto se traduce en una intransigencia que no es fácil obviar . **Tozudez, exageración, insistencia:** estos son los rasgos característicos del exiliado, métodos para obligar al mundo a que acepte la visión de uno; que uno hace más inaceptable, porque de hecho no está dispuesto a que se acepte. Al fin y al cabo es de uno. La compostura y la serenidad son las últimas cosas que se asocian con la obra de los exiliados. **Los artistas en el exilio son decididamente desagradables y su obstinación se insinúa incluso en sus exaltadas obras [...]** ¿ Quién sino un exiliado como Dante, desterrado de Florencia, pensaría la eternidad como lugar donde ajustar cuentas pendientes ?

(Edward Said, *Reflexiones sobre el exilio*, pos. 2896)

Casi todo lo que aquí se afirma –tozudez, exageración, insistencia- así como *el derecho a no ser asimilado*, encaja bien con la personalidad de Santayana, pero una de las frases, en especial, le va como anillo al dedo: «Los artistas en el exilio son decididamente desagradables y su obstinación se insinúa incluso en sus exaltadas obras». En efecto, porque la primera parte de la frase nos recuerda sus palabras de despedida a Bertrand Russell , después de toda una jornada juntos en Cambridge : «Me voy a Sevilla . Quiero estar en un lugar en el que la gente no reprima sus pasiones » lo que más tarde provocaría el comentario del filósofo inglés en el sentido de que Santayana «gozaba sintiéndose distanciado y despreciativo» y lo relacionaba con su carácter problemático : «era una persona a la que resultaba difícil querer». (Santayana, 2011 : 7). También el filósofo Irwin Edman, antiguo alumno de Santayana, se quejaría «de lo poco amigable que era por naturaleza » y de que en ocasiones mostrara «prejuicios irracionales». (Cory, 1963: pos.1117). En cuanto a *la obstinación* , hay pruebas palpables en sus obras , especialmente en lo que se refiere a

ciertos temas recurrentes y un tanto obsesivos como serían *la religión protestante, el odio a todo lo nórdico* -como diría el mismo Russell- y *la obsesión antihegeliana* .

Said encuentra otros comportamientos erróneos bastante comunes en los exiliados , como sería el *aislamiento y desplazamiento* que termina produciendo una especie de *masoquismo narcisista* siempre remiso a formar parte de la comunidad de adopción, tal vez, pensamos, imbuidos de la vieja creencia de que *más vale solo que mal acompañado*. Y añadirá :

En este extremo el exiliado puede convertir el exilio en un fetiche , en una práctica que lo distancia de todas las relaciones y compromisos . Vivir como si todo lo que a uno le rodea fuera provisional y quizá trivial es caer presa del cinismo petulante así como del desamor más quejumbroso.

(Edward Said, *Reflexiones sobre el exilio*, pos. 2928)

Este párrafo le encaja de manera irregular a nuestro personaje, Santayana, porque si bien él hizo todo lo que pudo por distanciarse del establishment cultural de la América que le tocó vivir, y también , sin duda, practicó con fruición en su trabajo de filósofo *el cinismo petulante*, que menciona Said, no es menos cierto que no se quejaría en absoluto al sentir el desamor de ciertas gentes , sino que lo asumiría estoicamente, si bien a edad avanzada : «Mi comportamiento en Harvard no era el esperado; yo no les gustaba, pero me tragaban.» (Santayana, 2002 : 425), actitud comprensiva que en Santayana viene dada , sin duda , más por su condición de filósofo que por la de poeta o literato. Por otro lado , es cierto que asumió desde bien pronto su residencia americana *como algo provisional* , y estuvo afanado en ahorrar dinero para irse del país en cuanto las circunstancias lo permitieran.

Para el profesor Said el recurso al *nacionalismo defensivo* por parte de los exiliados , tiene la ventaja de *que aumenta la conciencia de sí*, pero el inconveniente viene , en su opinión, de que « es una forma poco atractiva de autoafirmación ». (Said, 2000 : pos.2933) con lo que viene a decir que es un recurso algo paleta , propio de individuos débilmente socializados. Este tipo de análisis del nacionalismo, debieron obviamente granjear a Said las antipatías del mundo árabe, casi en igual medida que su concepción de un Estado formado a partir de la unión de Israel y Palestina, que debía acabar con un conflicto que perduraba más de sesenta años. Pero en lo que a Santayana se refiere , naturalmente podemos incluir al filósofo en este

grupo, pues siempre exhibió , orgulloso, un nacionalismo amplio que conectaba su condición de español a la sabiduría mediterránea y a toda la herencia cultural greco-latina , la cual consideraba una especie de tesoro exclusivo de sus gentes, de cara a la práctica filosófica , debido «a la capacidad única de los pueblos mediterráneos para llegar a la contemplación», lo que también es entendible desde su condición de pueblos católicos (Santayana, 2006-b: 38). Con este tipo de afirmaciones Santayana venía a confirmar esa *exageración consustancial al exilio* , de la que nos habla Said.

Entre los aspectos positivos del exilio, el profesor Said encuentra , por ejemplo, cierta plausibilidad y certeza en la noción contemporánea de que los no exiliados pueden participar de los beneficios del exilio como un motivo redentor. Y añadirá :

Al igual que los eruditos itinerante medievales o los esclavos griegos sabios del Imperio romano, los exiliados –los más excepcionales de ellos- suavizan sus entornos. Y naturalmente “nosotros” nos centramos en ese instructivo aspecto de “su” presencia entre nosotros , no en su miseria o en sus demandas.

(Edward Said, Reflexiones sobre el exilio, Pos.2918)

Aquí debemos interpretar el término *suavizar* como la labor civilizadora de *ambientes rudos*, que hacen las mentes más preclaras del exilio sobre sus entornos, desde que el griego Polibio en su condición de ex esclavo , fuera autor de una excepcional historia de Roma . Tal vez por eso , Edward Said dirá que la cultura occidental moderna tienen una gran deuda con los exiliados , llegando incluso a afirmar que en Estado Unidos, el pensamiento académico, intelectual y estético es, tal como lo conocemos hoy, debido a los refugiados del fascismo , del comunismo y de otros regímenes totalitarios . Y también *fuera del ámbito de los refugiados* , podríamos añadir , como el fue el caso de Santayana , el movimiento de los Postestructuralista franceses o el del propio Edward Said. El crítico George Steiner encontrará incluso todo un género literario del siglo XX hecho *por y sobre el exilio* debido a la naturalidad que supone que «aquellos que producen arte en una civilización de cuasibarbarie que ha dejado a tantas personas sin hogar, fueran ellos mismos poetas sin alojamiento y vagabundos en el lenguaje . Excéntricos, distantes, nostálgicos, deliberadamente intempestivos»(Said, 2000 : pos.2719)

El exilio también tienen algunos placeres que Said identifica con el *desarraigo*, es decir, el hecho de *poder ver el mundo entero como una tierra extraña*, lo que permite adoptar una perspectiva original de las cosas. La tradicional biculturalidad de los exiliados ayuda, en efecto, a «obtener una cierta conciencia – dicho sea en términos musicales- *contrapuntística*, lo que en definitiva amplía la visión del individuo» (Said, 2000 : pos.2980). Para Tocqueville, ser extranjero en EEUU te convierte en un juez objetivo de la sociedad, «pues los nacionales están condicionados en sus puntos de vista por una amenaza latente de exclusión», (Tocqueville, 1980: 241). Esta capacidad de mirar las cosas desde un punto de vista no convencional, es, en nuestra opinión, *una consecuencia trascendental del extrañamiento en personas ilustradas*, (y lo que nosotros denominamos “extrañamiento filosófico” a lo largo de este trabajo) ya que explica en gran medida sus planteamientos novedosos de temas *eternos*, como fue el caso de *las esencias* en Santayana o los *heterónimos* y los temas de religión en Pessoa. Santayana fue consciente de los inconvenientes del extrañamiento, pero también de sus ventajas : «Yo he sido involuntariamente desarraigado. Acepto las ventajas intelectuales de esta situación, con sus desventajas sociales y morales.» En cualquier caso, su determinismo materialista le llevaba a asumir estoicamente la situación, con sus pros y contras, despreciando cualquier intento de cambio: «Y me niego a ser añadido, a ser suprimido o a ser injertado en alguna planta de especie diferente » (Santayana, 2002 : 393) Un cambio que ni era posible ni deseado, porque el desarraigo de Santayana había tenido una importante repercusión en su vida profesional : «Esta es una circunstancia que más bien concuerda con mi filosofía y puede haber contribuido a formarla».

Hay otra ventaja del exilio, según Said, aunque ésta sea sólo aparente, y es la sensación de logro conseguido en el hecho *de actuar como si uno estuviera en casa donde quiera que resulte estar*. Y es aparente porque este *cosmopolitismo* de ciertos exiliados conlleva un riesgo, según Said, en la medida de que no deja de ser una “interpretación”, una cierta *pose* que al final pasa factura, *porque el hábito de disimular es agotador y destroza los nervios* (Said, 2000 : 2988). Santayana tuvo sin duda que pagar esta factura, cuando se le presentó la crisis de su comentada *metanoia*, pero por la causa opuesta a la aquí relatada ya que el problema de nuestro filósofo no fue el de fingir un bienestar que no sentía como exiliado, sino todo lo contrario, ya que al expresar su oposición al establishment sin duda sufrió fuertes tensiones

emocionales, que al final también terminaron pasándole factura en forma de crisis emocional . Y es que el exilio, concluirá Said, *no es nunca un estado plácido, satisfecho o seguro de ser*, (Said, 2000: pos.2989) y da igual que uno intente disimular bienestar o , por el contrario, aparentar indiferencia.

También Wallace Stevens (exalumno de Santayana) , debió pensar que el exilio era una *enfermedad* no superable , que sólo acababa si alguna vez terminaba el exilio mismo. Así escribirá que «el exilio es *una mente invernal* en la que el pathos del verano y del otoño, en igual medida que el potencial de primavera, se encuentra próximos, pero son inalcanzables» (Said, 2000 : pos.2988) lo que quizás podamos interpretar como que el exilio origina un estado de *frialdad emocional*, del que no podemos evadirnos, aunque la vida que nos rodea, con sus invitaciones y subterfugios, haga acariciar intermitentemente esta posibilidad.

El efecto multilateral del extrañamiento.

¿Cuál es la enseñanza que estos cuatro personajes –Santayana, Pessoa, Kavafis, Said- nos muestran con el ejemplo de sus vidas de exiliados? Aunque ya hemos avanzado algunas conclusiones al respecto, nos reservamos para el final , lo que nos parece lo más definidor de su aventura vital , sin perder de vista nuestros objetivos principales que están encaminados a *ver el exilio a la luz de la decadencia que provoca en la sociedad de acogida y/o experimenta en sus actores.*

La raíz del extrañamiento.

Para empezar , conviene preguntarse ¿qué es ese “extrañamiento” , al cual no fueron ajenos ni Pessoa en su patria, ni Santayana fuera de ella ? Pessoa escribirá de sí mismo que «he de ser siempre un extraño en cualquier parte» (Crespo, 2006: 55). En otro momento dirá que «pertenezco a esa especie de hombres que están siempre al margen de aquello a lo que pertenecen , no ven sólo la multitud de la que son parte, sino también los grandes espacios que hay al lado » (Crespo, 2006: 109) .

Para algunos comentaristas, el extrañamiento o desapego de Santayana fue la condición «de un pensamiento limpio» , pero para otros más críticos suponía «miedo a la contaminación o quizás esnobismo». (Cory, 1963: pos.2533). El sentimiento de

extrañamiento de Santayana y su efectos sobre sus propia filosofía queda al descubierto en esta frase de sus memorias :

Este sentido de no pertenencia al lugar era algo heredado de mi padre y de mi madre, ambos obligados a vivir lejos de su ambiente. Esta es una circunstancia que más bien concuerda con mi filosofía y puede haber contribuido a formarla.

(Santayana, Ejercicios de Autobiografía Intelectual, pág. 241)

Para Santayana, encarnación de un modo *sui generis* de exiliado, -dado que su exilio fue precoz y no voluntario-, el exiliado debe nacer de nuevo si quiere ser feliz , puesto que «debe cambiar su clima moral y su paisaje interior» (Beltran,1993: 44-45) .No sería precisamente este el caso de nuestro filósofo, quien a pesar de su largo exilio se resistió obstinadamente a cambiar ni lo uno ni lo otro -ni clima ni paisaje- , aún al precio de no poder conquistar la felicidad personal. No obstante, siempre estuvo a la espera de ahorrar el dinero necesario para dejar el país y llevar la vida que le convenía como latino de origen y alcanzar , al fin , la alegría , pero lejos de América.

Por otra parte, Gianni Vattimo contempla la experiencia del desarraigo como *signo de tardo modernidad* y cita a filósofos como Walter Benjamin y Heidegger cuyas propuestas estéticas irían destinadas *a mantener vivo el desarraigo* (Beltran,1993: 45). Savater por su parte mencionará a Cioran como un personaje que encuentra ventajas para escribir en su condición de apátrida, (Savater, 2012:65) No otra cosa , al parecer, hizo Santayana durante su larga estancia en USA: mantener vivo su desarraigo , estimulándolo a partir de su propia obra , ya que para él este desarraigo representaba el auténtico motor de su actividad poética y filosófica y la fuente de su *originalidad* de pensamiento en el país de adopción, aún a costa de ser considerado por algunos una *rara avis*, llegada del pasado. Para Fernando Savater, este desarraigo produce en Santayana...

...la capacidad de imaginar no sólo lo diferente -fórmula mínima de tolerancia , que puede ir revestida de extrañeza y rechazo- sino las consecuencias vitales de lo diferente [...] De aquí la estupenda capacidad reflexiva que exhibió Santayana en sus mejores momentos y sobre todo en su obra maestra, la novela *El*

último puritano, una de las más sosegadamente misteriosas de la narrativa contemporánea.

(Fernando Savater, *Acerca de Santayana*, pág. 72)

Todo lo visto hasta ahora no nos aparta , sin embargo, de la idea de que extrañamiento del filósofo no se origina por efecto del propio destierro o exilio , sino que, como mucho, éste representa el catalizador de una característica ya latente en la personalidad del pensador , sin la cual éste terminaría integrándose en la nueva sociedad, con normalidad, haciendo bueno el dicho pragmático de *When in Rome, do as the Romans do* .Expresado el argumento en síntesis, vemos que para Santayana, Pessoa, Kavafis y Said, el extrañamiento forma parte del equipaje que llevan al exilio –interior o exterior- , junto con su particular estilo de vida basado en *un objetivo de superioridad* . Si el objetivo de superioridad conduce, en fin, a alcanzar una *perspectiva privilegiada*, la subsecuente interacción dialéctica con la sociedad anfitriona, conducirá a ciertas fórmulas de inadaptación que tendrán sesgo decadente o regenerador dependiendo del modo de inserción social.

Porque , en efecto, el extrañamiento se nos presenta , con la ayuda de la psicología, como un sentimiento que surge indistintamente desde la genética , el trauma infantil , o el accidente de la naturaleza (o una combinación de estos factores) y es el que confiere al individuo, a partir de cierta etapa de su vida, *la conciencia de distinción* –de ser diferente- , que se traduce , positivamente, en una *visión original de las cosas* y , negativamente, en *ese sentirse extraño en cualquier parte*, según Pessoa, o incluso *extraño con su propio cuerpo*, como ocurre en los casos de homosexualidad .A esto habría que añadir otro aspecto muy importante que ya destacamos al tratar de la psicología de Santayana y este es lo que Adler llama la *construcción de un estilo de vida, a temprana edad, dirigido a un objetivo de superioridad* , que, de acuerdo al psicólogo, será normalmente *inadaptado* si hay antecedentes traumáticos no superados (Adler, 2014: 63)

Extrañamiento y disidencia.

El extrañamiento se *refuerza* con vivencias dentro de ambientes ajenos a su cultura, y se convierte en *privilegiado* cuando asume un rol público desde en el ámbito de la *intelligentzia*. Termina , en fin, siendo un factor-clave de la personalidad

del individuo , así como motor y timón de su navegar por la vida. A partir de ahí, *el extrañamiento actuará ,en contacto con la sociedad ,como impulsor de un proceso dialéctico*, cuyo fin conducirá, alternativamente , a la disidencia o la orientación constructiva, dependiendo una u otra del *modo de inserción social dado*, o, en palabras de Adler, *del interés social que el individuo demuestre*. Si esta inserción es de bajo nivel , por el escaso interés social presente, o por su abierto rechazo ,(el caso de Santayana) *el objetivo de superioridad del individuo derivará en un estilo de vida inadaptado que acabará en disidencia*, como forma de satisfacer sus deseos de revancha. Si el modo de inserción social se efectúa, por el contrario, desde el interés por el país y sus gentes, (el caso de Pessoa) el objetivo de superioridad encontrará más fácil encaje y se convertirá *en un elemento cooperador al servicio de la sociedad*. No obstante, si ese interés por las gentes es abstracto, como pueblo, y no se prodiga también en el ámbito de las personas , *el estilo de vida será parcialmente inadaptado* y el tipo de cooperación *incompleto* , acercándose a los modos *del despotismo ilustrado* , con el inconveniente añadido de caer en el exceso o la irrealidad. (Este es el caso de Pessoa quien se deja llevar por el misticismo en su visión del Quinto imperio). Kavafis entraría en el mismo apartado de Pessoa , el parcialmente inadaptado, mientras que Edward Said, como pensador moderado y pactista, formaría parte del grupo cooperador, sin restricciones . En todos estos casos estamos hablando, repetimos, de *extrañamiento privilegiado* , que es el que normalmente tiene cierta trascendencia social . Por último si hay inserción social privilegiada, *pero sin extrañamiento*, estaremos ante *el caso normal de adaptación e integración* a la nueva cultura , que conduce con el tiempo a ser considerado *uno de los nuestros*.

De acuerdo a lo dicho, el modo de inserción social resulta determinante para orientar la futura acción del individuo , hasta el punto de que probablemente un cambio del modo de inserción, llevaría anejo un cambio de orientación intelectual. Con esto queremos significar que un Pessoa adulto, viviendo en Durban como extranjero y latino, se hubiera inclinado probablemente por el modo de inserción social disidente, que le hubiera conducido a la rebeldía, al desprecio del *statu quo* e incluso a luchar contra el Apartheid , mientras que un Santayana , habitante de Madrid, como español vuelto del exilio, habría adoptado el *estilo de vida parcialmente inadaptado* y un tipo de cooperación *incompleto*, con ideas originales al servicio de su país, pero probablemente desconectadas de la sensibilidad popular.

Izuzquiza , estudioso de la obra de Santayana , verá en nuestro filósofo ciertas actitudes esenciales de su desarraigo, como serían *la ironía, el relativismo , la risa y la abstención*, (Izuzquiza, 1989: 231), mientras que Fernando Savater no verá en Santayana «ni un inadaptado ni un rebelde en el sentido más fuerte y combativo del término». Para él , Santayana fue

un disidente visceral, sin premeditación ni voluntad de enmienda, alguien que contradecía a su medio sin retórica, pero insistentemente , no lo suficiente como para ser fulminado , pero lo bastante como para dejar claro que no era del grupo, que le se debía dejar discretamente a un lado .

(Fernando Savater, *Acerca de Santayana*, pág. 69)

A tenor de nuestra investigación, podemos suscribir el lúcido análisis de Savater , pero con algún matiz , porque sí bien nos parece que fue un rebelde -con causa de inadaptación- encontramos, sin embargo, que hubo premeditación en su disidencia, como lo atestigua la frase de su juventud, ya comentada, de que «estaba decidido a decir en inglés tantas cosas no-inglesas como le fuera posible» , lo que en sí mismo ya era una temprana declaración de intenciones.

Extrañamiento y nacionalismo.

Como dice Said, el exilio refuerza el nacionalismo , como mera cuestión de afirmación de identidad . Pero es un nacionalismo con matices , pues si bien en Said su nacionalismo se convierte casi en *internacionalismo* por efecto de esa voluntad suya de intentar conciliar a pueblos tradicionalmente enemigos, en Pessoa es un *nacionalismo regeneracionista* , al servicio de Portugal, mientras que en Kavafis se traduce en *ensueño helenista* característico del poeta . En Santayana , por el contrario, el nacionalismo es más depurado, propio del filósofo , y se resume en una cuestión de esencias : el sentimiento de la vida que se opone, desde el pathos grecolatino *al barbarismo* de los anglosajones y *nórdicos* , en lo cultural , en lo religioso y en lo existencial . El nacionalismo , entronizado como *raza* desde una perspectiva materialista, es , además, para Santayana, un *depósito de cultura* y un modo de adaptación a la vida , que formará parte de su arsenal dialéctico contra la cultura dominante . Será además coartada para el desarrollo *del pluralismo cultural*

que atentaba directamente contra *el crisol americano* , artífice a su vez de la sorprendente cohesión de un país formado por gentes provenientes de la diáspora . Visto, desde la perspectiva americana, el nacionalismo *sui generis* de Santayana es un instrumento de descohesión social, al servicio indirecto de la decadencia, dado que perjudica un concepto unitario vital como es *la filosofía del carácter nacional*. Un concepto éste que John Stuart Mill considerará *determinante* en el futuro de las naciones, pues de su calidad intrínseca iba a depender que el país alcanzara grandes objetivos o, por el contrario, «una prematura y rápida decadencia» (Mill,2013: 56)

Extrañamiento y Religión.

En el exiliado , debido a su conciencia problemática , se detecta una aproximación a lo religioso , ambivalente, derivado de un sentimiento de atracción-repulsión , que en su parte positiva se nos aparece como *herencia cultural y sentimiento poético* y, en la negativa , como la reacción agnóstica del individuo resentido , ante lo que puede ser un sentimiento interior de reproche por la negligencia de un Dios que , se despreocupa de sus criaturas afligidas. En el ámbito de la religión entran también *las filias y las fobias*, especialmente en Pessoa y Santayana . La fobia en Pessoa señala claramente al catolicismo, culpable, en su opinión del retraso atávico de la sociedad portuguesa . La filia en Pessoa , desde el punto de vista social, se llama *neopaganismo* , por considerar que es la religión más cercana a la naturaleza y el puntal básico , junto con el nacionalismo-místico, de lo que debe ser el *Quinto Imperio*: el quimérico imperio liderado por Portugal, que está llamado por primera vez a conquistar al mundo por la cultura y no por la fuerza . Hubiéramos esperado en el portugués su inclinación por el *protestantismo* , por la vinculación de la Reforma con el progreso de las naciones anglosajonas, que él experimentó, pero el general rechazo del cristianismo – en línea con Nietzsche- por promover *el espíritu de conformidad y resignación*, inhabilita esa posibilidad. Para Santayana como ya sabemos , sus querencias van dirigidas al catolicismo, por cuestiones más de ritual que de dogma y sus fobias, como no, a la religión protestante y en especial a las sectas de mayor influencia calvinista.

Extrañamiento y Decadencia.

Santayana nunca se vio así mismo como un personaje decadente , a pesar de que su particular *ethos* estaba más próximo a los estoicos y epicúreos griegos que a los modernos occidentales . Eso no significa que no fuera consciente de la imagen de disolvencia moral que su pensamiento evocaba en ciertos sectores de la sociedad norteamericana , como se deduce de estas reflexiones contenidas en sus *Ejercicios de Autobiografía Intelectual* , donde hace todo un despliegue de convicciones filosóficas socráticas que, lamentablemente, no puede convencerá a la mayoría de sus críticos :

Ciertos filósofos y aquellos cuya religión es de tipo ansioso e intolerante , no están contentos con mi pensamiento. Creen que moralidad es demasiado vaga, soy amigo de gente dudosa , carezco de ardor para reformarlos, y soy en verdad un pagano y un escéptico moral en mi naturalismo. Por otra parte mi filosofía moral les parece negativa y estrecha : una filosofía de la abstención y de la aversión por la vida, una , en fin, horrible combinación de licencia moral y de pobreza moral. No ven que yo amo la vida y que intento mantener propicia mi vida para poder amarla por completo [...].No tengo ningún deseo de propagar ningún carácter particular, el mío el que menos. Deseo que los individuos , las razas y las naciones sean ellos mismo y que multipliquen su perfección tal y como la naturaleza le empuja a hacerlo. Creo que propagar sin injusticia es la implantación de la armonía , para prevenir la interferencia de un ejemplar sobre otro. [...]. Sé por qué mis críticos murmuran y están insatisfechos. Yo no me esfuerzo por engañarme, ni engañarles a ellos ni por ayudarles a que se engañen a si mismos . Yo soy un discípulo de Sócrates.

(Santayana, *Ejercicios de autobiografía intelectual*, págs. 74-75)

Fernando Savater tampoco verá en Santayana un elemento decadente, sino que, por el contrario, éste se muestra a sus ojos como *un luchador contra la decadencia* en la medida que pelea resueltamente contra la barbarie , considerada por éste último, *su compañera inseparable de viaje*. (Savater, 2012: 43) Afirma, por tanto, que Santayana reconocería a los verdaderos bárbaros del poema de Kavafis , no en los guerreros que están por venir, sino en las gentes que aguardan esperanzadas su llegada. La defensa de Savater parece traslucir, en general, experiencias personales propias, derivadas de la situación política de su tierra, el País Vasco, donde bárbaros auténticos imponían el terror, pero en lo referente a Santayana, basa sus inferencias antidecadentes , en el tradicional *posicionamiento estético* de nuestro filósofo -que exteriorizó como crítico literario- y en, especial, en su ataque a Whitman y Browning

–los poetas bárbaros–, que comentamos en otro punto de este texto. En concreto dirá de él:

Para Santayana los bárbaros son los esteticistas . Es el énfasis en una belleza separada de la vida, por encima de la vida, desvinculada de los intereses humanos, es una belleza por sí misma, en una palabra , en el arte por el arte, eso significa la barbarie para Santayana [...] no lo que habitualmente consideramos como barbarie, como grosero alejamiento del esteticismo , sino al contrario como un decadente entregarse sin reservas al esteticismo.

(Fernando Savater, *Acerca de Santayana*, pág. 81-82)

Para Santayana , en efecto, los decadentes estaban representados por los *bárbaros estéticos* como Whitman y Browning , junto con el espíritu liberal de la época y , en especial , ese *puritanismo* norteamericano que habiendo insuflado dirección, energía y espíritu a una nación nueva, había perdido su fuerza y razón de ser , llevado de su intransigencia , abandono religioso y amor al dinero. Pero nos parece que Santayana introduce algo de confusión al tildar de “bárbaro” lo que en realidad tiene *un fondo nihilista, propio de las etapas disolutas de toda sociedad avanzada* , tal vez influido por el pensamiento de un Vico que incluía en esta etapa “la reflexión de la barbarie ” (o lo que para Hegel representaba “la negatividad del pensamiento”) esa que, cuando la nación decae , permite a las gentes cultivadas poner en cuestión todos los valores heredados que llevaron a su pueblo al triunfo, tal vez porque sea cierto el *dictum* de orientación *vitalista* de Unamuno de que «la razón es enemiga de la vida» ya que, como un estómago ulcerado, la razón tiende en su evolución a «devorarse a sí misma» (Unamuno, 1983: 109;123), siendo esta la base del *sentimiento trágico de la vida*. Pero para Vico, los genuinos bárbaros no eran estos nihilistas de vuelta de todo, sino los bárbaros *rudos* que , como en el fin del Imperio romano, propiciaban un nuevo giro de la historia , con su capacidad para regenerar un corrompido y envejecido mundo , condenado a desaparecer , y al que ellos darán el definitivo golpe de gracia (Vico, 2006: 147)

Ciertamente los que *se entregan sin reservas al esteticismo* dan esa impresión de decadencia que transmite el texto de Savater y que Santayana condenara, además de recordarnos las críticas que sufrió T.S. Eliot por su trabajo desvinculado de toda teleología distinta de la propia perfección técnica. Pero no sólo dan impresión de

decadencia por estas circunstancias, porque ya Thomas Mann después de sus iniciales coqueteos con *el extrañamiento romántico*, pondría de manifiesto *la inquietante cercanía entre esteticismo y barbarie*, y aquí se trata precisamente del tipo de barbarie que con el tiempo conduciría al Estado nazi (Safranski, 2009: 292-93). Sin embargo, en la vida de los pueblos hay muchas expresiones decadentes y el “esteticismo” es sólo una de ellas. Por eso, rechazando, sin dudar, que Santayana fuese un decadente clásico de vida depravada -«mi naturalismo, por el lado moral, tiende a sancionar la disciplina, la organización y la religión, como las condiciones naturales de toda realización fértil o digna de nota» (Santayana, 2011: 239)-. No parece, sin embargo, que su decidido “antibarbarismo” ni su conservadurismo moral atípico, sean razones suficientes para considerarle un filósofo antidecadente, pues él mismo representa, en cierta manera, otra modalidad de decadencia más sutil: la que erosiona poco a poco, desde dentro, una determinada sociedad, impelido por la repugnancia innata e insuperable que le produce su sistema de valores y su *modus vivendi*; una modalidad que, por ejemplo, Gibbon percibirá en los primeros cristianos que desestabilizaron al Imperio romano:

Puesto que la felicidad de la vida futura es el principal objetivo de la religión, podemos señalar sin sorpresa ni escándalo que la introducción o, por lo menos, el abuso del cristianismo tuvo cierta influencia en la decadencia y caída del Imperio Romano. El clero predicó con éxito las doctrinas de paciencia y pusilanimidad; se denigraron las virtudes activas de la sociedad, y los últimos restos del espíritu militar se enterraron en el claustro [...] En una época servil y afeminada, se abrazó con emoción la sagrada indolencia de los monjes.

(Edward Gibbon: *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, Pag.450 y ss.)

Santayana, era afeminado, pero no era ningún monje, aunque con su rechazo filosófico de los valores y modo de vida de los norteamericanos, y su propuesta alternativa basada en la vuelta a un pasado más sencillo, estaba sembrando una semilla, de momento en terreno rocoso, pero que, como en el cristianismo primitivo, siempre amenaza con florecer. Y que tarde o temprano lo hará, coincidiendo especialmente con el agotamiento de energías y la aparición de los primeros fracasos de un pueblo.

Pessoa, por su parte, no se engañaría a sí mismo y proclamaría su decadencia con poéticas palabras :

Soy un pagano decadente del tiempo del otoño de la belleza, de la somnolencia de la limpidez antigua, místico intelectual de la raza triste de los neoplatónicos de Alejandría. Creo [...] que , como dijo Píndaro, “la raza de los hombres y la de los dioses es una sola” . Como ellos creo que por encima de todo [...] planea el Destino , superior al bien y al extraño a la Belleza y a la Fealdad , además de a la Verdad y a la Mentira.[...] Creo, como los neoplatónicos, en el Intermediario Intelectual, Logos en el lenguaje de los filósofos, Cristo (después) en la mitología cristiana. En eso consiste mi heterodoxia pagana [...] Mas que, propiamente, el de los neoplatónicos , es mío el paganismo sincrético de Juliano el Apóstata.

(Ángel Crespo, : *La vida plural de Fernando Pessoa*, pág. 201)

Pero, conforme a la hipótesis *del modo de inserción social* antes descrita, el decadente “confeso” Pessoa , terminará siendo un *regeneracionista ardoroso* – un *saudosista*- al servicio de su patria, Portugal, mientras que el “antidecadente” Santayana se dedicaría a socavar las bases de la pujante sociedad norteamericana con sus reiterados mensajes contra el progreso material, la industrialización, el consumo, etc. , además de sus críticas a la religión y al poder político establecidos, y sus reiteradas llamadas al regreso a la naturaleza y la vida reflexiva que imponía *un mundo de esencias* .

El extrañamiento de los pueblos.

Los pueblos no nacen de la nada , sino que son expresión de las gentes que los sustentan , en especial de unas minorías rectoras que conforman su modo de ser y que mediante la oportuna *retroalimentación* –feedback- mantienen el sistema dentro de una cierta estabilidad. Por eso *el espíritu de los pueblos* se parece tanto al de las personas , individualmente consideradas, y, a la postre , adopta virtudes y defectos muy humanos . Defectos como “los complejos de superioridad “ que presentan algunos países, según Ortega: «No toda nación, ni mucho menos para ser nación y sentirse serlo necesitó creer en su superioridad. Los dos únicos pueblos en cuya

conciencia nacional ha intervenido de modo permanente el “complejo de superioridad” han sido Inglaterra y Francia». (Ortega y Gasset, 1989: 298)

Esto viene a colación sobre *el extrañamiento* que sufren los países en ciertas etapas de su historia , coincidiendo con determinadas corrientes culturales , como fue el caso del *romanticismo alemán* . Thomas Mann defendería , en *Consideraciones de un apolítico* , este extrañamiento de Alemania frente el mundo, por las ventajas que representaba desde el punto de vista del arte , ya que *deja libre la imaginación artística* y no limita los puntos de vista a la utilidad social y política, (Safranski, 2009: 323). Mann alude, pues, a un postulado de *originalidad y libertad en los individuos creativos con origen en el extrañamiento*, y que nosotros también hemos encontrado al repasar la vida y obra de los cuatro personajes de nuestro trabajo. En cuanto al posible diagnóstico , Mann nos aporta un argumento creíble , al achacar la aparición del extrañamiento al hecho de que *en un entorno donde falta el gran mundo, los individuos lo desarrollan en su cabeza, en soledad y libertad*, Una descripción que dibuja bien la existencia aislada de un Santayana elitista en un entorno “provinciano” y que remite también sin demasiado esfuerzo a las raíces psicológicas del extrañamiento , que para Adler , se hunden en el magma que da vida a *un proyecto de superioridad personal , desconectado del mundo real*. La otra reflexión podría ser, que la nueva cultura adquirida , al ser distinta de la propia, confiere al “extrañado” dos ventajas creativas : *la duplicidad de enfoques* que enriquece el análisis intelectual , junto con la obtención de un *know-how superior* al de su país de origen, que facilita su *modus operandi*.

Para uno de los principales estudiosos del fenómeno del extrañamiento alemán , Helmuth Plessner, (Safranski, 2009: 324) autor de *La nación retardada*, el desencanto de la religión tiene su parte de responsabilidad : La religión desencantada de la Iglesia nacional del protestantismo liberó potenciales religiosos del ánimo y estímulos insatisfechos que desembocaron en el arte, la filosofía , la literatura y la música. La cultura recibió una carga religiosa , la educación se convirtió en un sustituto de la religión. Una conclusión extrapolable al individuo que, en ese caso, nos recuerda la especial relación de Santayana, Pessoa y Kavafis, con sus respectivas religiones, donde se fijarán más en el arte presente en sus rituales, que en el propio dogma.

El extrañamiento tuvo también consecuencias en el ámbito político, donde los hombres se acercaban con medios inadecuados , en lugar de hacerlo con *la razón*

pragmática. Una actitud que Isaiah Berlín (Safranski, 2009: 325) denominará *romanticismo político*, basada en imágenes y esperanzas tomadas de un *campo medio religioso, medio existencialista o del ámbito de la filosofía de la historia*. Aquí se nos viene a la memoria, por ejemplo, las teorías místicas de Pessoa en política, como su idea sobre Quinto imperio.

Ortega y Gasset también encontrará en cierta etapa de la historia de España ese sentimiento de extrañamiento, que él llamará *ensimismamiento* –o *absortismo*– que lleva a todo un país a evadirse de sus principales obligaciones para reconcentrarse en una especie de *reflexión paralizante*:

España estaba todavía oficialmente en el mundo, manteniendo o ejércitos a la vez en todas las brechas del Imperio. Pasma y apena asistir a esta repentina retirada o retracción de los ánimos, de la atención, de los afanes, desde la inmensa periferia del Imperio a su centro nacional, a su reciente Corte, a Madrid. Y nos parece ver aflojarse las garras del águila imperial, como afanosa de soltar la presa.

(Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, Pág. 176)

Para Heidegger, (Safranski, 2009: 327) la filosofía griega liberó al hombre de la caverna, del sopor mítico, en la que ahora el hombre parece haber caído de nuevo mediante la *impropiedad* de su vida. Por eso verá la revolución nacionalsocialista de 1933 como una esperanza para restituir *la propiedad* de la vida digna y salir definitivamente de la caverna. Una esperanza que probablemente compartían tanto Santayana como Pessoa, declarados filogriegos, con su apego a los sistemas de *gobierno autoritario* de inspiración platónica. Porque a todos ellos parece unirles *la añoranza por un mundo más sencillo y, si se quiere más primitivo*, donde apareciera la *política apolítica* con un pueblo sin partidos y con un caudillo que recuperara grandezas pasadas: Hitler para Heidegger; El Duce y Franco, en Santayana; Oliveira Salazar como precursor del *mito sebastianista*, en Pessoa, y, quizás, un nuevo Alejandro en Kavafis.

El complejo fenómeno del extrañamiento en pueblos y personas, que tiene importantes efectos benéficos, como el de ver el mundo desde una óptica distinta y creativa, va acompañado también de innegables servidumbres, fruto de lo que parece ser una *deficiente adaptación a la vida*; un biotipo sin duda frecuente entre filósofos y politólogos y que, en las palabras de Popper, serán personas inclinadas al

autoritarismo porque «sufren por la tensión producida por la civilización» (Popper, 2010: 194) Esto parece evidente en el caso de Santayana inclinado como estaba a vivir inmerso en el pasado brillante y lejano del mundo griego. Pero Santayana al final tuvo la habilidad de superar estas tensiones por su propio esfuerzo y sin renunciar a su especial manera de ser y todo ello con el auxilio de su filosofía como destacó acertadamente Savater (Savater, 2012: 15). La respuesta de su filosofía vino dada por su *concepción pragmática de la conciencia*, que pasará en él de ser el tradicional elemento crítico que acompaña la existencia de los humanos, a un factor amortiguador de las tensiones que produce la vida, reconvirtiendo el dolor en felicidad, en la mejor tradición estoica o epicúrea. Ese fue el Santayana romano: un hombre que superó sus miedos y obsesiones desde la filosofía, logrando, al fin, disfrutar del mundo con su rica variedad de Esencias. «Un verdadero filósofo», como concluiría Mc Cormick, «uno de los pocos que vivieron y murieron de acuerdo a sus propios preceptos». (McCormick, 2008: 508)

CAPÍTULO XXII: FUNDAMENTOS PSICOLÓGICOS DE LA FILOSOFÍA DE SANTAYANA.

Filosofía Vs. Psicología

Filosofía y psicología mantienen una relación en general tensa, en unos casos porque los filósofos consideran que el uso de instrumentos psicológicos “contamina” sus análisis con elementos subjetivos ajenos a la lógica tradicional, y en otros, porque esta –relativa- “nueva ciencia” intenta bucear con algo de descaro en las motivaciones ocultas de ciertas orientaciones filosóficas. Y aunque existe consenso en que la verdad de una idea nunca se verá afectada por las circunstancias de su origen, es inevitable que la psicología tienda en ocasiones a desmitificar ciertos logros del filósofo, lo cual, lógicamente, no suele ser bienvenido por éste. Por la parte contraria, algunos critican la escasa imbricación de la filosofía con ciencias como la psicología, la sociología o la historia, con lo que a menudo los esfuerzos de los filósofos por comprender la verdad, se verán seriamente comprometidos. (Sharfstein, 1996: 399). Otros más radicales, como el psicólogo Carl Jung, que hizo incursiones frecuentes en la filosofía, fue demoledor en algunos de sus análisis, como, por ejemplo, el de los existencialistas, adjetivando de “neurótico” el *modus philosophandi* de Heidegger y Kierkegaard. Incluso mitos como Hegel o Nietzsche no se libran de sus andanadas, el primero por «su presunción y vanidad», y el segundo «porque desbordaba una sexualidad ultrajada». Rubrica su malestar con el mundo filosófico, en general, con lo más demoledor de su artillería:

A menudo, lo pensado es menos importante que quién lo piensa. Pero esto es asiduamente pasado por alto. La neurosis pudre el cerebro de todos los filósofos porque éstos están peleados consigo mismos. Sus filosofías no son entonces más que sistematizadas luchas con sus propias incertidumbres.

(Sharfstein, Los Filósofos y sus Vidas, pag. 395).

Carl Jung se deja sin duda influir por el dictum hegeliano de que la aparición de la filosofía en la sociedad es sintomática de la simultánea emergencia de problemas existenciales de naturaleza espiritual; a saber: «Si la indiferencia, o la insatisfacción penetra en su existencia viviente, frente a ello (el hombre) tiene que huir a los espacios del pensamiento» (Hegel, 1983: 202). A pesar de este

psicologismo radical, que establece una relación directa entre actividad filosófica y enfermedad psíquica -y que en el caso de Jung debemos rechazar por su extremismo sin matices-, no por ello hemos de prescindir de las ventajas que representa el uso de una herramienta como la psicológica, la cual proporciona ayuda en la identificación de *motivaciones filosóficas inconscientes*, muy comentadas pero nunca aclaradas en el caso de nuestro filósofo Santayana y que ahora pueden hacernos comprender mejor ciertos vericuetos de su pensamiento. Porque, aunque con menor contundencia que Jung, el autor de *Los filósofos y sus vidas* también verá una cierta disonancia en la profesión filosófica, especialmente llamativa en unos pocos casos, entre los que incluye a Santayana:

El ser completo debe poder enfrentar en el mundo real aquello que piensa y siente. Esto no se da en el filósofo, *por lo que esta disonancia producirá un cierto trauma, una herida abierta, que pasará factura de múltiples formas*, y que la psicología deberá explicar para entender casos como el de Schopenhauer, Nietzsche o Santayana.

(Sharfstein, Los filósofos y sus vidas, Pag.53 y ss)

Una familia peculiar.

Santayana no tuvo la suerte de disfrutar de un entorno familiar agradable y estable, como sería el caso, por ejemplo, de uno de nuestros más conocidos filósofos, Ortega y Gasset, también madrileño, perteneciente a una familia burguesa dueña de un periódico influyente. Sin haber pasado por los apuros económicos, la desestructuración familiar y el desarraigo que sí sufrió Santayana, Ortega tuvo el mérito de desarrollar una teoría vitalista, en el marco del naciente existencialismo, de la cual es expresiva su conocida frase «yo soy yo y mi circunstancia», haciendo notar que la naturaleza es caprichosa a la hora de elegir las condiciones de nacimiento de un individuo, condiciones que normalmente marcan toda una vida posterior. Santayana no resultaba ajeno a este sentimiento ni a la correspondiente filosofía, pues sin duda era consciente de la fuerte influencia que tuvo en su vida las circunstancias familiares nada ordinarias que hubo de padecer desde pequeño. Tal vez por eso escribiría estas frases:

En realidad, el vivir juntos (la familia) tiene por única base, irracional, el hecho de haber nacido de las mismas entrañas. En la sociedad humana sólo el azar decide qué educación ha de recibir un hombre, de qué riqueza e influencia gozará, incluso qué religión y profesión adoptará. La gente se horroriza ante el sistema de castas de la India pero ¿ no es cada familia una pequeña casta ?

(Santayana, La vida de la razón, pág. 168).

Este carácter caprichoso o contingente de la naturaleza, formará parte por cierto de la visión materialista de la existencia de Santayana y de su teoría del Reino de las Esencias, como después veremos. Y es que el nacimiento de nuestro filósofo se produjo en el seno de una familia peculiar, cuya madre estaba doblemente amargada por su temprana viudez de su primer marido norteamericano y por la prematura pérdida de varios hijos, en especial de Pepín, su querido primogénito. El consiguiente desprecio de su madre por el mundo, era para Santayana producto de lo que éste denominaba «una moralidad post-racional», concepto éste que también aplicaría a la religión y que define como «aquellas etapas de la vida humana en las que predomina el pesimismo, el desencanto y la desesperación» (Santayana, 2002 : 67) Para complicar más las cosas , el nuevo matrimonio, que mantenía una considerable diferencia de edad entre los cónyuges, no parece haber surgido de la pasión mutua, sino más bien de la mutua conveniencia, algo por lo demás normal en la época, pero al final esta falta de pasión tuvo consecuencias desagradables para el pequeño Jorge, pues los nuevos esposos no tardarían en poner tierra y océano de por medio, con el pretexto de cumplir la promesa de la madre de criar a su hijos del primer matrimonio en territorio americano. Menos mal que, como diría su hijo, su padre tenía «una gran indiferencia castellana ante las circunstancias y las apariencias » (Santayana, 2002 : 67) porque si no, sería difícil de explicar que aceptara la separación física de su mujer por una promesa al primer esposo muerto y que también aceptara resignadamente que su único hijo se llamara Jorge (George), como el cónyuge difunto, por decisión de su hermanastra y madrina, Susana . Más grave parece, con la perspectiva de nuestros días , que la madre se marchara a EEUU, dejando atrás al pequeño Jorge con sólo cinco años, al cuidado del padre, no sabemos si por miedo a que la familia Sturgis no aceptara de buen grado al nuevo retoño de origen español o por no dejar completamente solo al cabeza de familia . Tal vez solo

por este hecho, Santayana siempre quiso a su padre y no mostró demasiado afecto por su madre, aunque sí el respeto debido.

Entre las confidencias que haría a su fiel asistente Cory en Roma, figura una relativa a la muerte del hermanastro Pepín donde viene a decir que después del shock sufrido por su madre a resultas de la muerte del niño no pensaba que ella hubiera realmente amado a ninguno de sus siguientes hijos ; él pensaba por el contrario que «le importábamos un comino». (Cory, 1963: pos.1002) Así las cosas, no es de extrañar que Santayana sintiera desde pequeño la carencia del genuino amor materno, y , por supuesto, supo que nunca alcanzaría el grado de cariño que su madre había dispensado al fallecido Pepín cuya imagen había sido todavía más idealizada con el paso de los años : según expresa Santayana en su autobiografía , la madre le consideraba inferior como niño al primer hijo muerto . (Santayana, 2002 : 100). Lamentablemente, él no era un niño ni tan guapo ni tan rubio y sus ojos no eran azules como los del hermanastro prematuramente desaparecido ; él era por el contrario, un niño corriente, prototipo de una raza mediterránea que había sido desplazada gradualmente , primero del protagonismo de la historia y después , del ranking estético, por el modelo nórdico postulado por Gobineau y glorificado después por filósofos como Nietzsche . Quizás ello le produjo un sentimiento de inferioridad estético-corporal , que más tarde se reflejaría en su excesivo atildamiento y preocupación por el cuidado del cuerpo (que hasta su padre criticaría por sus ribetes de exageración) . Santayana , consecuente con su naturalismo, pensaba que en la vida hay pocas cosas más importantes que nuestros cuerpos y aspecto exterior. Y, para que no pareciera frivolidad , o narcisismo, traería en su ayuda al viejo Hobbes para quien «la belleza física era importante incluso en los hombres porque te disponía bien con las mujeres y los desconocidos». (Santayana, 2002 :127). Si , además, la cualidades del cuerpo se podían realzar con la ropa adecuada , estaría justificado fijarse en ella , cuidarla y mimarla como admite hacerlo Santayana con total naturalidad (Santayana, 2002 : 49)

Pero la especial adoración de su madre por el niño rubio fallecido , sin duda pudo tener repercusiones psicológicas más importantes en el carácter de Santayana que el simple prurito del cultivo del cuerpo y el cuidado de la indumentaria, pues es factible achacar a esta circunstancia en concreto, su especial fobia a todo lo nórdico, desde su filosofía a la religión, pasando por la adaptación de la vida, en todo lo cual les consideraba inferiores a la cultura latina . Es por esta *fijación* antinórdica (que ,

por extensión, sería fijación anti-anglosajona) que Bertrand Russell se permitió ironizar con respecto a su amigo : « para él (Santayana) podían ser objeto de admiración desde los antiguos griegos a los modernos italianos, incluyendo a Mussolini. Pero era incapaz de sentir sincero respeto por nadie que morase al norte de los Alpes » (Santayana, 2009 : 210)

Ávila, su centro natural.

Ávila tenía un encanto para él que no encontraba en Madrid, su lugar de nacimiento: era habitable tanto en verano como en invierno y a suficiente distancia de la Corte, de la moda y de la corrompida sociedad. Esta atracción por la pequeña y antigua ciudad castellana también la tuvieron sus dos hermanastras, que habían pasado solamente tres años allí cuando eran pequeñas pero que sin embargo volvieron a vivir y morir en esa ciudad. (Santayana, 2002 : 131) atraídas por sus encantos provincianos . Santayana llegó a Ávila con tres años, desde su Madrid natal y dejó de ir casi con setenta, cuando Susana falleció. Ávila fue para Santayana una circunstancia afortunada en su filosofía. (Santayana, 2002 : 132) Allí alcanzaría , según él, *la edad de la reflexión y el sentido de la antigüedad*. (Santayana, 2002 : 29) La dignidad de Ávila , aun siendo demasiado obsoleta, estimulaba una imaginación ya en marcha como la suya. En sus anuales viajes desde los 19 años, le latía el corazón cuando el tren procedente de París se acercaba a la ciudad: «Yo venía a Ávila con la impresión de que venía a casa. La vida oficial me llevaría fuera de España, como a mi padre, pero mientras viviera éste, sería mi centro natural». (Santayana, 2002 : 353)

Santayana se fue de Ávila con ocho años para empezar su vida americana. Años después recordaría con nostalgia cuan diferente hubiera sido su vida en España si su padre no le hubiera enviado a América (Santayana, 2002 : 44) Al fin y al cabo, él se sentía orgulloso de tener la misma ascendencia que su admirado Spinoza y los valores de una raza castellana – «desdén e independencia, sensualidad pagana y amor por la belleza», escribirá – que llevaría consigo durante toda su vida y que tanto influirían en su filosofía y en su visión estética de la existencia. (Santayana, 2002 : 46)

En la posterior autobiografía de Santayana , éste recordaría el viaje que hizo su padre a Boston para llevarle a vivir con su familia americana, y escribiría con tintes

melancólicos : « El mío era un hogar sin cariño. Respetaba el carácter y la filosófica conformidad con el destino que ambos(los padres) tenían, pero el trato era distante y frío. Con el tiempo me faltaría un verdadero padre y la verdadera madre sería mi hermana Susana. » (Santayana, 2009 : 280) Con estas sencillas palabras , Santayana hace una confesión de virtual orfandad física y de auténtica orfandad emocional, motivadas tanto por la lejanía del padre como por el especial ensimismamiento de la madre. Por eso llama la atención que un admirador suyo , como es Fernando Savater, escriba que «no hay que buscar ningún dramatismo histórico en el origen del exilio de Santayana: se debe a circunstancias familiares que quizá originaron tensiones pero no cataclismo en la vida del pensador». (Savater, 2012: 27). Nosotros , modestamente, pensamos todo lo contrario, porque estos infortunios a la edad de nuestro personaje, tienen normalmente consecuencias en lo que el psicólogo Adler denominaba “ estilo de vida” . El estilo de vida es , de acuerdo a este gran psicólogo, el *programa de futuro* que los individuos conforman a una tierna edad , después de experimentar un proceso de cambio traumático; la articulación del programa obedecerá a un modelo de actuación personal basado *en un fin de superioridad*, como mejor defensa ante la realidad de un mundo de adultos que se anuncia hostil.

La figura del padre.

Su padre, Agustín Santayana, nació en 1812. Estudió Derecho y ejerció durante un corto tiempo antes de entrar en el servicio colonial para ser destinado a Filipinas. Mientras estudiaba Derecho, Agustín fue aprendiz de un pintor profesional de la escuela de Goya. Tradujo cuatro tragedias de Séneca en español, escribió un libro inédito sobre la isla de Mindanao, tenía una gran biblioteca, e hizo tres viajes alrededor del mundo. Él se hizo cargo de la gobernación del recientemente fallecido José Borrás y Bofarull, padre de Josefina Borrás, que luego se convertiría en la madre del filósofo.

Santayana escribiría que la mitad de nuestro estándares de vida proceden «de nuestro primer maestro» y la otra mitad de los primeros amores (McCormick, 2008:165) Pues bien, su primer maestro fue sin duda su padre : éste se tomó bastante en serio el porvenir de su hijo , y seguramente pensó desde el principio hacer de él un gran hombre, dado el modo en que se cuidó de vigilar su educación y de mantener un contacto fluido por correspondencia , en los grandes intervalos de separación física

. De entrada, y después de haber perdido la compañía de su mujer, sacrificó la compañía del hijo para proporcionarle una mejor educación en EEUU, junto a la madre, quien sería la que costeó la universidad (Bermúdez, 2013: 47) pero sin la ayuda de los fondos de los Sturgis, reservados para los hermanastros. Santayana probablemente pensó que la separación del padre la había sufrido más él mismo, como niño, que su progenitor, a tenor de la descripción que hace de su carácter, el cual se distinguía « por la gran indiferencia castellana ante las circunstancias y las apariencias y una gran independencia y capacidad para vivir feliz y completamente solo.» (Santayana, 2002 : 61) Después, Agustín seguiría con atención todos sus estudios en Harvard y lejos de animarle a ser un profesor allí, trató de atraerle a España para que hiciera carrera en el ejército o la diplomacia, a sabiendas de que poca gente habría en su país con tan esmerada educación como la de su hijo. En noviembre de 1887 le escribiría : «Me alegraría que te quedases en España antes que volver a América para ser uno más entre miles de profesores [...] porque me parece que aquí podrías lucir mucho más a causa de que son pocos los españoles que reciben la instrucción que tú estás teniendo» (Alonso, 1966: 34) Pero Santayana, aunque le seguía la corriente, no estaba por la labor, porque, según confesión propia, «nunca había sido aventurero y necesitaba estar tranquilo para ser libre». (Santayana, 2002 : 55) En otro momento, justificaría su negativa a volver a España por las ataduras que le producía su madre : «Carecíamos de amigos. Mi madre no sólo no me hubiera ayudado, sino que hubiese considerado el acto como una desagradecida rebelión contra ella y una deserción de mi deber ». (Alonso, 1966: 34)

Agustín también se preocupó de que su hijo no perdiera el idioma, para lo cual hacía frecuentes envíos de aquellos libros españoles que éste no podía encontrar en Norteamérica (McCormick, 2008: 41). Y aunque en su casa Santayana hablaba en español con su madre y Susana, su padre colaboraba también escribiéndole las cartas en el idioma de Cervantes, y si alguna vez se despistaba y le escribía en inglés luego se disculpaba (McCormick, 2008: 30). Santayana por su parte, se comunicará regularmente con su padre, no sólo respondiendo a las más de cien cartas que recibió de él, sino visitándole en Ávila, lo cual hizo por primera vez coincidiendo con el primer año de Santayana en el Harvard College, para acudir después cada verano puntualmente a la cita en Ávila, hasta su muerte en 1893.

Santayana quería y valoraba a su padre, pero no se dejaba llevar por la pasión en el recuerdo de su persona : «Me temo que mi padre, a diferencia de mi madre, no

era valiente». (Santayana, 2002 : 51) dirá en sus memorias, añadiendo poco después , que «era un hombre resignado, a quien le gustaba apuntar bajo, sin confianza en su estrella». (Santayana, 2002 : 99) Su padre, «como todo castellano de verdad», tenía una filosofía independiente y escéptica, esa que nos enseña que «todas las condiciones son llevaderas, todas las dignidades inútiles, y que la sabiduría es simplemente el don de sacar mayor provecho de lo que nos venga dado sin buscarlo». (Santayana, 2002 : 354), una posición ante la vida nada proactiva como normalmente corresponde a los ciudadanos resignados de países en decadencia.

Respecto de la orientación ideológica de su progenitor , dirá que «en el liberalismo de mi padre, el anticlericalismo era la manía dominante, el odio a la religión había adquirido todo el dogmatismo y la intolerancia de la religión sin ninguna de sus ventajas». Era el liberalismo del pobre amargado mientras el liberalismo del anglosajón dominante era el del rico alegre; «el ideal de la prosperidad es igual para ambos». (Santayana, 2002 : 234) sentenciará. Su padre quería entender por qué España progresaba tan poco (Santayana, 2002 :54) en comparación con el progreso de los anglosajones, con sus mecanismos comerciales e industriales ocultos, «pero desconocía el sustrato cultural del mismo, fundado en una intensa vida poética, deportiva y religiosa , en el que descansaba el aspecto libre, amistoso y risueño de la civilización anglosajona que era lo que a mí me gustaba y cultivaba». (Santayana, 2002 : 235) Esto suena a una de las muchas paradojas del carácter de Santayana, pues durante toda su vida no dejó de criticar las prácticas comerciales e industriales americanas, mientras que aquí las sustenta en las virtudes de una raza , *que son las que le gustaban y cultivaba,*

La difícil adaptación a los Estados Unidos.

A la edad de ocho años , Santayana ya había sufrido dos graves experiencias emocionales de las que suelen dejar huella para toda la vida, propiciando la gestación de inclinaciones antisociales en los niños . La primera, y fundamental, fue la separación de la madre a los cinco años , por motivos que , disfrazados de altruismo por lo que el hecho en sí tenía de cumplimiento de una promesa realizada a un moribundo marido, en el fondo se pueden catalogar , sin embargo, de egoístas, por cuanto a priori debía ser compatible cumplir la promesa , sin que su último retoño

fuera excluido del viaje a América. Pero la madre, mostrando una actitud calculadora, debió pensar que la ayuda económica necesaria para su propia supervivencia y la educación de los hijos, podría ponerse en peligro si los puritanos Sturgis desaprobaban su nuevo casamiento, en cuyo caso la presencia del último hijo de otro hombre, podían interpretarse como acto de “provocación”, o cuando menos de gesto de mal gusto, de consecuencias imprevisibles. En cualquier caso Santayana no podría nunca beneficiarse de las rentas de los Sturgis, que estaban destinadas exclusivamente a la educación y el mantenimiento de los hijos del primer matrimonio, lo cual fue un motivo más de resentimiento para el pequeño español, quien vería así reforzados esos oscuros sentimientos de “pobreza” que le persiguieron durante su juventud. Como la madre probablemente buscaba tiempo para ir allanando el terreno con los Sturgis de cara a una futura reagrupación familiar, debió encontrar como mejor solución, una del tipo salomónico, como fue la de dejar al menor con su padre, mientras ella viajaba con el resto de los hijos. Lo cierto es que el paso dado por ella supuso una afrenta para padre e hijo, que ninguno de los dos olvidaría, y que tendría consecuencias irreparables en las relaciones familiares futuras y en la vida de nuestro personaje principal.

La segunda experiencia emocional desgraciada, tuvo que ver con la incorporación del pequeño Jorge, a la edad de ocho años, a una población distinta – Boston- de la pequeña Ávila en la que vivía; de una sociedad diferente a la que él conocía, -más rica y ordenada, pero más fría en lo emocional- viéndose obligado de paso a aprender nuevas costumbres y nuevo idioma y – lo peor de todo- teniendo que vivir una nueva traumática separación, en este caso de su querido progenitor, el mismo que tuvo que hacer de padre y madre (aunque con la ayuda de una tía) cuando ambos se quedaron solos en Ávila, por deserción de la madre, y al que se sentía especialmente unido.

Una vez radicado en Boston, Santayana nunca pudo superar, por otra parte, el sentimiento de pertenencia a la rama pobre de una familia acomodada, lo cual traducido al espíritu calvinista de la época, suponía una especie de afrenta moral: el sello inequívoco de los olvidados de Dios y, por extensión, de la sociedad clasista bostoniana. El hecho posterior de que recibiera una educación reservada para las clases privilegiadas, no cambió nada sustancial en su carácter y, por supuesto, no generó en él sentimiento alguno de gratitud, ni con la familia que les había dado cobijo en América, ni con el país de acogida, sino que contribuyó, por el contrario, a

exacerbar su natural inquina contra todo aquello que le recordara su condición social inferior y su malograda infancia. Su condición de extranjero y de “pariente pobre”, junto con el sentimiento intolerable de orfandad virtual, conformarán el caldo de cultivo de un inevitable sentimiento de inferioridad que, debidamente sobrecompensado por el orgullo castellano impreso en sus genes , hicieron de Santayana un ser especial, un elitista, iconoclasta, inconformista y crítico , un personaje “raro” en suma, que de no ser por su probada inteligencia , y cuidada educación, bien podría haber acabado en una historia más de inadaptación de consecuencias patológicas. Porque como escribiera Adler «todos los problemas de la vida son en el fondo problemas sociales. Todas nuestras capacidades está socialmente centradas y tienen como fin el beneficio del género humano»(Adler, 2014:137) por lo que en caso de incumplimiento por nuestra parte, la Némesis es *la inadaptación social y la neurosis*.

El estilo de vida del Santayana-niño.

Alfred Adler, ha pasado a la historia de la psicología no sólo como un freudiano heterodoxo , que pondría en jaque la teoría de *la represión de la libido* como causa fundamental de la neurosis (Adler, 2014:167), sino por sus decisivas aportaciones en el conocimiento de la psique infantil y en el tratamiento orientado a la superación de patologías en esa delicada etapa de la vida. Las enseñanzas de Adler , que dan gran importancia a las primeras vivencias del niño, pueden sernos útiles para analizar la experiencias familiares tempranas de Santayana y su especial repercusión tanto en su carácter como en su orientación profesional posterior.

Adler considera que los estilos de vida se generan a partir de los primeros 4 ó 5 años de la existencia del niño , pero sólo pueden orientarse a modelos de inadaptación *cuando aparece una tragedia como antecedente* . Al contrario que Freud, inclinado a explicar los desarreglos de personalidad a partir del *inconsciente*, Adler cree que son los hechos que dan contenido a los primeros recuerdos conscientes del individuo joven o adulto los que en su momento generaron el llamado “prototipo” o núcleo del estilo de vida temprano del niño. No podemos afirmar con total seguridad si las vivencias tempranas de Santayana , antes comentadas , entran dentro de la categoría de “tragedia “ que nuestro psicólogo establece como causa de inadaptación , pero lo cierto es que fueron circunstancias nada afortunadas las que le

tocó vivir en la siempre delicada y determinante etapa infantil (como el propio Santayana reconoce en sus memorias) y , por tanto, algún grado de inadaptación tuvieron que provocar en su orientación vital.

Son tres las principales causas de neurosis en el niño, a saber : a) inferioridad orgánica, b) niño consentido o c) niño no deseado/desatendido. (Adler, 2014: 33) Considerando la experiencia de Santayana con su madre, quien , primero, no hace sino recordar continuamente en su presencia al primer hijo muerto, -«Mi madre señaló una estrella y dijo : detrás de esa estrella está Pepín , lo que no se me olvidó nunca», sentenciaría el filósofo, (Santayana, 2002 : 150); segundo, le *abandona* en Ávila al cuidado de su padre y tíos y , tercero, le acoge tres años después en Boston , cuando se lo lleva su padre, pero con su habitual frialdad. Ante esta secuencia de hechos indeseables, es probable que nuestro filósofo *sufriera el síndrome de niño no deseado/desatendido* , lo cual pudo conducirle a un estilo de vida inadaptado:

La marcha de la madre supuso un primer terremoto emocional para el filósofo [...]. Tachará de deserción y abandono su decisión. [...]. Su idea de la vida como algo confuso, horrible e inútil se generó en la vida familiar posterior a la huida de su madre .

(Bermúdez, *Un español en el mundo* , pág. 30-32)

La elección de un estilo de vida inadaptado suele ser confirmación de que un *sentimiento de inferioridad* ha transmutado en algo más serio , como sería la neurosis asociada a un *complejo de inferioridad* ; complejo formado en el caso de Santayana por una mezcla de sentimientos *de extranjería, pobreza y carencia de cariño materno*. A su vez el estilo de vida inadaptado se revela por *falta de interés en las personas, hostilidad en el trabajo y una relación artificiosa con las mujeres* (Adler, 2014: 71). De hecho , para Adler, es el complejo de inferioridad lo que está en el centro de las anomalías sexuales (y no al revés como defendería Freud) : «al rechazar la posibilidad de una vida completa , pueden rechazar al otro sexo y se autoentrenan para la homosexualidad» (Adler, 2014: 164). En la biografía de Santayana encontramos señales de *una sexualidad anómala* (ver capítulo de Santayana, novelista) ; también hay indicios claros *de una relación hostil en el trabajo* – «Mi comportamiento en Harvard no era el esperado; yo no les gustaba, pero me tragaban [...] Aparte de mis colegas de filosofía, casi no tenía conocidos entre los profesores.

Incluso entre los profesores jóvenes tenía pocos amigos ». (Santayana, 2002 : 425;428) - y, por supuesto, siempre tuvo *dificultades para relacionarse* , especialmente con los hombres de la sociedad bostoniana – «Mi conversación en sociedad era invariablemente con señoras [...] Yo no sabía nadar y era una especie de joven perezoso, blando, comodón y, además, pobre.» (Santayana, 2002 : 284;385)– Por otra parte , Santayana fue un estudiante de éxito , una especie de niño prodigio, - «logré seis menciones honoríficas en mis exámenes de ingreso en Harvard». (Santayana, 2002 : 192) y esto es lo que opina Adler de tales individuos : «Muchos niños superdotados pasan con éxito la escuela pero cuando se acercan a los tres grandes problemas de la vida – sociedad, trabajo, relaciones amorosas- aparecen sus dificultades». Puede que todo esto sean meras coincidencias en el caso de Santayana , pero , casualidad , o no, parece un diagnóstico psicológico hecho a la medida de nuestro filósofo; así que lo normal es que haya una relación causa-efecto, y que estemos ante una herramienta adecuada que nos permita obtener una explicación psicológica del por qué de determinadas actitudes de nuestro filósofo en momentos críticos de su vida.

Para Freud los traumas infantiles determinan el futuro ; para Adler lo importante es la motivación. Según este último, todos construimos nuestro estilo de vida en base a *un objetivo de superioridad*, pero la lucha por la superioridad – en lo que tiene de defensa sana de nuestro Yo ante los embates de la vida- *no tendrá éxito si no va acompañada de interés social* (Adler, 2014: 63). Para Adler la necesidad de sobresalir , evidencia un *complejo de inferioridad* , y suele ir asociado a un objetivo de superioridad que calme la angustia (Adler, 2014: 53;57). El objetivo presumible de superioridad de Santayana fue , primero , convertirse en un estudiante destacado y , después, ganarse un puesto de profesor en una de las mejores universidades del mundo , lo cual no era un conquista menor para un extranjero pobre, de raza latina. Pero , desafortunadamente, esta historia de superación no podía acabar bien porque sus motivaciones eran egoístas y faltaba el interés social necesario que debía cimentar su proyecto ; el Santayana joven sólo buscaba construirse una plataforma de defensa contra las posibles *agresiones* exteriores debidas a su condición de extranjero pobre , pero en ningún caso quería contribuir , o formar parte, de una sociedad que detestaba ; por eso su posicionamiento intelectual fue siempre iconoclasta , con un toque narcisista derivado de un complejo de superioridad asociado a otro de inferioridad (Adler, 2014: 65) (Gautier/Boeree,2005: 3158), lo que le permitió, no

obstante, evadirse de «improductivas ensoñaciones» propias de los que se quedan sólo en la inferioridad ; y de esta rebeldía emergerá una clara orientación “ a la contra “ en su pensamiento y en su actividad pública: ateo en un país muy religioso, materialista allí donde primaba el idealismo ; amante del mundo antiguo en el país de la industria y la técnica avanzada, creyente en la superioridad cultural latina sobre la anglosajona, etc. En esto consistiría su venganza contra la sociedad establecida, por hacerle vivir una vida de impostura, lejos de su tierra, de su gente y en el seno de una familia que representaba una extraña mezcla cultural. Pero este rechazo público del establishment y de sus más caros símbolos, lamentablemente produce –a pesar de la condescendencia de la cultura americana con la disidencia extranjera- respuestas simétricas, que terminan en aislamiento social , y el aislamiento , según nuestro psicólogo Adler, exige *un plus de tensión* (Adler, 2014: 75), difícil siempre de asumir , y que termina pasando factura al individuo desafecto , en especial cuando cesan , en su vida, las situaciones personales favorables . Edward Said, un exiliado palestino , prestigioso profesor de la Universidad de Columbia en Nueva York, veía incluso problemática la actitud contraria, más común , de los exiliados , es decir, la de *aparentar* que uno está perfectamente adaptado a la nueva sociedad; y lo describirá diciendo : «el hábito de disimular es agotador y destroza los nervios» (Said, 2000 : pos. 2988). Cuánto más agotador, pues, y lesiva para el sistema nervioso será la actitud contraria de rebeldía puesta en práctica por Santayana y que se manifestaría tanto en su filosofía como en sus posicionamientos vitales antiamericanos.

De acuerdo con Adler, el estilo de vida asumido en la niñez es sometido a prueba coincidiendo con momentos de crisis , o en circunstancias de cambio profundo . (Adler, 2014: 67), en cuyo momento se revela *consistente*, o , por el contrario, *inadaptado*, siendo la variable discriminatoria a estos efectos , el tipo de orientación seguido , es decir, social-integrador o personal-egoísta . Las dificultades de Santayana con el estilo de vida , inadaptado, adquirido a temprana edad, se pusieron de manifiesto, abruptamente , en la treintena, a resultas de una importante crisis emocional , derivada de la muerte de su padre y la de su mejor amigo (algunos hablan de *amante*) , junto con la boda de su hermana Susana, que desbarataba de raíz los planes que había hecho con ella de vivir juntos en España, *cuando falleciera la madre*; su vida acababa, pues, de ser desestabilizada, fruto del dolor y del desengaño repentino. Entonces debió hacerse consciente de que había seguido una orientación vital errónea desde la infancia, al dedicarse a perseguir metas equivocadas , en busca

de una falsa superioridad que le pusiera a cubierto de sus debilidades y dudas internas : fruto de esta crisis y del subsiguiente cuadro depresivo, surgiría, sin embargo, una nueva luz ; su *metanoia* o cambio de corazón, que en el fondo no sería otra cosa que la sustitución del estilo de vida inadaptado, por otro más realista , donde la tensión y la ansiedad no estuvieran continuamente erosionando su ánimo:

Yo era profesor de filosofía en el lugar en el que la filosofía era más moderna, más profundamente protestante, más esperanzadoramente nueva: precisamente las cosas de las que me alejaba mi metanoia; jamás podría yo ser un líder en ese ambiente, ni siquiera un alegre participante en la fe intelectual de mis vecinos.[...]. Mi corazón había lanzado una advertencia contra su propia debilidad : cultiva la imaginación, pero no dejes que te engañe; disfruta del mundo, sin dejarte someter; posee cosas y personas en idea, no física o legalmente .

(*Santayana, Personas y lugares, págs. 457, 458*)

El estilo de vida tradicional de Santayana se había, pues, hecho añicos, pero de la crisis había surgido una nueva fórmula, adaptada a su personalidad más madura que, como propósito general, tenía el de lograr los medios económicos adecuados para reorganizar cuanto antes su vida ; a saber : abandonaría una profesión que no le gustaba, no tanto por la obligación de impartir clases , sino por las relaciones institucionales que conllevaba, como la de interactuar con la jerarquía académica y con los colegas de profesión, todo lo cual le desagradaba ; se marcharía, además, de un país que rechazaba en lo más profundo y en el que no se sentía cómodo, porque le recordaba constantemente su infancia y juventud desgraciada ; buscaría el sol y la tranquilidad en la lejana , vieja , culta y poco competitiva Europa a una edad en la que todavía podía disfrutar de la vida ; y se ganaría allí el sustento como escritor y conferenciante, construyendo de paso a una *teoría de las esencias* , que no sólo le aportaría prestigio profesional, sino que le pondría a cubierto de las futuras pérdidas reales que la vida le produjera en su devenir . Y, por supuesto, seguiría poniendo en cuestión el modo de vida y la cultura americana con sus nuevas obras, escritas en la mítica Roma, pero ya desde la distensión que la lejanía , la independencia económica y la madurez emocional le proporcionaban. Santayana pudo, pues, reorientar su vida a consecuencia de una crisis emocional profunda, lo que le permitió , debido a su longevidad, disfrutar de su otra mitad de vida en condiciones más placenteras, y con

mejor humor. Un caso no muy distinto del sufrido por su mentor William James, quien también pasaría por una depresión profunda en su etapa juvenil (en su caso también por influencias familiares) , de la cuál salió “renacido” debido a la inspiración que le produjeron sus lecturas filosóficas, en especial la obra del filósofo francés Charles Renouvier . (Sharfstein, 1996: cap. I)

Conclusiones.

Los teóricos de «la herida originada en la niñez» que conduce con el tiempo a una determinada carrera en el ámbito intelectual o artístico , estarían probablemente de acuerdo en que el comportamiento *disidente* de Santayana encuentra su fundamento y explicación en ciertas experiencias vitales, largamente incubadas, que provienen de una infancia infeliz . Tanto Edmund Wilson como Ben-Ami Sharfstein , desde la vertiente literaria, como Alfred Adler, con la visión del experto psicólogo profesional, aportarán cierta coincidencia en sus planteamientos generales sobre este tipo de problemas : Wilson con su idea del *leitmotiv* personal basado en una *tensión primaria*, que conduce a un determinado objetivo del infante . Ben-Ami Sharfstein incide por su parte en el hecho de que el filósofo es un individuo *incapacitado para la acción*, pero con potencia mental suficiente para intentar resolver sus problemas por la vía alternativa del pensamiento, si bien con resultados casi nunca satisfactorios, por lo que la herida y el trauma subsiguiente seguirán vivos, pasando factura de múltiples formas en el curso de su vida. Para Adler, como acabamos de ver, lo importante en la persona es la motivación , porque todos estamos afectados por un cierto *complejo de inferioridad* que nos anima desde niños a superarnos con tal de calmar la angustia interior; pero mientras unos orientarán *socialmente* sus esfuerzos y culminarán con éxito sus objetivos, otros , no pudiendo superar heridas de la infancia, tendrán comportamientos egotistas o ensimismados, incapaces de liberar la tensión acumulada. (Adler, 2014: 53 y ss.).

La *herida* en la niñez de Santayana se fue gestando, según nuestra propia hipótesis, a partir del abandono temporal de la madre, y de la posterior separación del querido padre cuando aquél fue llevado a vivir a Boston. Estas dos circunstancias desgraciadas, unidas a las primeras duras vivencias en tierra extraña, como pariente pobre de una familia bostoniana acomodada, serán nuestro particular argumento

sobre la clara capacidad generativa de *las heridas de la niñez* en la obra de nuestro personaje.

Pero Santayana, tanto en su faceta artística, que se manifestaría a través de sus primeros libros de poemas -y en su posterior novela de gran éxito, *El último puritano-*, como en su copiosa obra filosófica, en la que también dejó detalles estilísticos de mérito, se muestra fundamentalmente como un *filósofo del extrañamiento*, es decir, *un espíritu alienado*, *un disidente*, en suma, que se expresa “a la contra”, ejerciendo su libertad como legítimo instrumento de defensa contra la angustia: un espíritu, mitad escéptico mitad crítico, que pone en solfa las creencias más acrisoladas de esta sociedad, haciendo de paso patente su desprecio por ellas. Su posicionamiento intelectual en cada una de las facetas de la vida, supondrá, en fin, *una enmienda a la totalidad de la cultura y el estilo de vida americanos*, y revelará al mismo tiempo un oculto deseo de venganza.

Pero la naturaleza de *la herida* de Santayana se apreciará mejor si comparamos su trayectoria vital y profesional con la de otro ilustre pensador como fue Fernando Pessoa. Este poeta y filósofo portugués, vivió una infancia –como luego veremos- sorprendentemente parecida a la de Santayana, (Crespo, 2006: 25 y ss.) pero, al contrario que éste, tuvo a los 17 años el valor suficiente para renunciar a su incómoda y *tóxica* familia del exilio, en la lejana Sudáfrica: volvió a su país, dejó de lado su magnífico inglés y comenzó a escribir en portugués, sobre los diversos temas que preocupaban en ese momento histórico a su país. Hoy, en justa recompensa a esa valentía personal demostrada en la recuperación de sus señas de identidad, Pessoa es una figura nacional de primer nivel. Santayana, contrariamente al portugués, hizo un intento de regresar a España con la ayuda del padre, después de su graduación en Harvard, pero sin demasiada convicción, pues se veía a sí mismo como un extranjero en su propio país. Al final, al tener que elegir entre contrariar a su padre o a su madre, eligió el mal menor, llevado no por el cariño, sino por su tradicional conservadurismo. Se quedaría, pues, en EEUU otros 30 años, hasta poco antes del fallecimiento de la madre, pagando –eso sí- un alto precio en forma de depresión, la cual arrastraría durante quince años, es decir, hasta su abandono definitivo de América. Su filosofía sería, pues, una respuesta a la “herida abierta” que le supuso *su falta de determinación personal* o, como diría Sharfstein, *un intento desesperado de resolver con el pensamiento lo que no supo llevar a cabo con sus propios actos*, porque como bien escribiera Hegel: «si se quiere jugar al hombre

respecto de *su autodeterminación*, hay que tener en cuenta que en ese aspecto es libre, cualesquiera sean las condiciones exteriores » (Hegel,2011:pos.2081) . Santayana hará , pues, un mal uso de su libertad existencial y eso le creará un conflicto interior que marcará su vida posterior. Por otra parte, su escasa relevancia en España como filósofo , parece a su vez representar el justo *castigo a un patriotismo meramente nominal*, ya que el verdadero sentimiento que en él predominó fue el de *no pertenencia a ninguna parte*. Por último, su simultáneo desmarque de la cultura americana le pasará otra onerosa factura en base al *dictum* de Brooks : « si un escritor no está arraigado en la cultura originaria, si no pertenece a ella, o no encuentra la felicidad en ese pertenecer, entonces no es nada » . Santayana supo evadirse de este ominoso *nada* , adquiriendo un papel protagonista en la cultura americana de la época, pero , sin embargo, fueron este tipo de carencias raciales y sentimentales, las que no le permitirían escalar una posición de *figura nacional* , próxima al nivel de Emerson, James o Whitman .

Porque la filosofía de nuestro personaje se genera, en efecto, desde el *sentimiento de no pertenencia a ningún lugar* , una característica que para Santayana era –según propia confesión- heredada de sus padres , ambos obligados a vivir fuera de su ambiente la mayor parte de su existencia. «Yo he sido involuntariamente desarraigado –dirá nuestro filósofo con nostalgia- . Acepto las ventajas intelectuales de esta situación , con sus desventajas sociales y morales.» Esta es una circunstancia, dirá más adelante, «que concuerda con mi filosofía y puede haber contribuido a formarla», (Santayana, 2011: 241).

Sin duda la hipótesis de Santayana sobre la posible gestación de su filosofía parece acertado, si nos atenemos a otros casos similares al suyo . Casos en los que predominan dos factores : La «ventaja intelectual» de una *biculturalidad conflictiva*, que propicia la ampliación de la conciencia, sería un ingrediente de esta fórmula. El otro factor consistirá en la actitud mental que permite *sacar provecho hasta de los factores negativos de la vida*: esto nos será recordado por *Gianni Vattimo* , quien lo detecta en filósofos conocidos que idean propuestas estéticas *destinadas a mantener vivo el desarraigo* (Savater, 2012:65). *Walter Benjamin* , *Heidegger* , *Cioran* o *Kavafis*, estarían entre los ejemplos más conspicuos . Santayana, por su parte, pertenecería al mismo grupo , ya que durante su larga estancia en EEUU, no haría otra cosa que mantener también vivo su desarraigo , a sabiendas de que era su principal

fuente de creatividad y una forma de autocompensación a largos años de vacío espiritual.

CAPÍTULO XXIII : SANTAYANA ¿ ROMÁNTICO ENCUBIERTO ?

Creo que había en mí un trascendentalismo congénito mucho antes de oír hablar de la filosofía trascendental o de comprenderla [...] aunque no respeto la manera alemana de desarrollarla filosóficamente

(Santayana, Personas y Lugares, 204;205)

Siguiendo algunas pistas.

Como hemos tenido oportunidad de comprobar en bastantes capítulos de este trabajo , hay una constante en el pensamiento de nuestro filósofo que se puede resumir en la frase “odio al romanticismo” con su correlato condenatorio de sus más sonados retoños : *el idealismo alemán y la filosofía de la historia de Hegel*. Santayana, en efecto, haciendo hincapié en su fe naturalista , despreciará todo intento de salirse de las reglas que establece la materia, descartando la supremacía de la idea – o negación de la realidad- y cualquier intento de *fabular la historia* .

Pero al profundizar en las ideas y actitudes de Santayana , aparecen por aquí y por allá algunas pistas sobre lo que puede parecer una personalidad romántica oculta , que o bien es inconsciente o , por el contrario, está deliberadamente encubierta por motivos de coherencia filosófica . Si estuviéramos ante el primer caso, podría tratarse de un mecanismo típico de defensa del Yo , que los psicólogos denominan *desplazamiento* (Gautier/Boeree,2005: pos.646 y ss.) , o el intento de desviar un impulso natural hacia otro objetivo que lo sustituya , poniendo como ejemplo paradigmático el amor exagerado a los animales cuando hay un déficit de amor a las personas. En lo que se refiere a Santayana, podría en tal caso tratarse del desvío inconsciente de su natural romanticismo por un materialismo que no está en armonía con su Yo interno, pero que cubre alguna tipo de insatisfacción interna . Si , por el contrario, se trata de una ocultación consciente –que inevitablemente es traicionada estando con la guardia baja- de unos impulsos innatos, con la idea de no perjudicar el corpus principal de su trabajo, estaríamos ante un caso de *simulación oportunista* que puede muy bien venir dado por su natural odio hacia el idealismo norteamericano. Con objeto, en cualquier caso, de esclarecer el tema dedicaremos unas cuantas páginas a repasar aquellos aspectos de la obra y la personalidad de Santayana que presentan algún tipo de connotación romántica.

El desencanto de la época moderna.

No importa en qué etapa de la historia nos situemos, siempre encontraremos una llamada *época moderna*, como expresión de *un periodo de cambio acelerado*. En el Renacimiento, que, como su nombre indica, fue época de transformaciones fundamentales, aparece, y no por casualidad, la *Arcadia de Sannazzaro* con su resurrección de la idea de Platón de una bienaventurada sociedad primitiva de pastores montañoses dorios, idea que después influiría en Rousseau (Popper, 2010: 464;492). En la época en que el romanticismo alemán recibe su partida de nacimiento (principios del XIX), los cambios más llamativos vienen dados por *la Revolución Francesa*, por los efectos de la incipiente *Revolución Industrial* y, finalmente, por *la filosofía kantiana*. Una atmósfera de empirismo, racionalismo y afán productivo, irradiará progresivamente sobre la sociedad alemana, generando, espontáneamente, *anticuerpos* que recibirán en su conjunto el nombre de *romanticismo*. Un siglo después, aparecerá otra era de *modernidad* donde el desencanto vendrá ahora dado por lo que Max Weber denominará *racionalización*, que no es sino el racionalismo aplicado a toda las facetas de la vida, en especial al sistema productivo: lo racional y lo instrumental –la moderna tecnología- juntos se condensan en lo que Weber llamará *la jaula de acero de la modernidad*.

El *desencanto* que, como decimos, proviene normalmente de la aparición de un periodo de cambio acelerado, origina *angustia y estrés* junto con *un intento de huida de esa nueva realidad* en individuos y grupos que sienten en su interior un rechazo innato a asumir el nuevo orden. Esto, unas veces se traduce en *huida sensu estricto* – regreso a un pasado más simple como ocurrió con el *movimiento hippie* de los sesenta- y en otras en *huida provisional hacia adelante*, como en la opinión de algunos, realizó el marxismo: un movimiento romántico en sus inicios, contra el materialismo moral y la mecanización de la vida- (Popper, 2010: 407;628), que intentaba combatir de paso el industrialismo creciente, mientras subvertía el orden capitalista, con la idea de regresar a una vida más simple, una vez conquistada la sociedad comunista y eliminado un Estado para entonces *innecesario*. Para Karl Popper, por ejemplo, «es la arbitrariedad del pensamiento marxista, este colectivismo místico, esta reacción irracional contra la tensión impuesta por la vida civilizada, la que conduce a la profecía del necesario advenimiento del socialismo

[...] siendo este tipo de romanticismo uno de los elementos del marxismo que más atrae a sus adeptos». (Popper, 2010: 628)

Uno de los referentes del romanticismo , como fue Novalis, era consciente, por ejemplo, de que idealizaba sobremanera cuando *romantizaba la Edad Media* , pero lo hacía así porque lo que contaba para él, no era tanto lo fáctico , como *el espíritu que actúa en la historia*. Y era ese espíritu desencantado de la época presente lo que le llevaba a retroceder hacia un tiempo anterior *al desencanto metafísico* que produjo Kant con una filosofía que implantaba , dolorosamente, la dualidad de un espíritu meramente subjetivo y un materialismo objetivo .De acuerdo a Safranski , el *idealismo alemán* será un intento de escapar de este dualismo kantiano, lo cual unos lo harán desde el ámbito moral (Schiller, Fichte, Hegel) y otros como Novalis y Schlegel, *desde lo estético*, revalorizando de paso la fantasía como nuevo instrumento de poder. (Safranski, 2009: 118-19) .Santayana en una línea parecida , pero mostrando mayor subjetividad –e incluso mala fe- considerará que *fue el descrédito del intelecto* –alusión aparente a Kant–*lo que el idealismo trascendental en su respuesta produciría el alma romántica* , o dicho con sus palabras :«To discredit the intellect , to throw off the incubus of an external reality or truth , was one of the boons which transcendentalism in its beginnings brought to the romantic soul» . (Santayana, 1921 : 114). Por un motivo u otro, al “pobre” Kant , siempre respetuoso con la libertad y la razón, le adjudicarán todos los excesos a que dieron lugar sus hijos putativos, los románticos. Incluso el *imperativo categórico* kantiano será motivo de crítica para Santayana :

Personalmente (Kant) era tan apacible y bueno como el vicario de Wakefield (cuya bondad negaba que fuese moral porque era natural) pero su doctrina moral era en principio una estructura perfecta para el fanatismo. [...]. Bajo capa de una conciencia infalible , ante la cual nada tiene el derecho de mantenerse , el egotismo es lanzado a su irresponsable carrera.

(Santayana: El egotismo en la filosofía alemana, posc.955)

Por análisis como éste, cuando llegó el drama, le adjudicaron a Kant millones de cadáveres de individuos que él jamás se habría permitido ni siquiera criticar. Menos mal, que pensadores ecuanímenes como Isaiah Berlin , contribuyeron con el tiempo a poner las cosas en su sitio : para este intelectual británico , la asimilación

posible de Kant con el Romanticismo, vendría, en efecto, dada por *la filosofía ética kantiana*, pero convenientemente sacada de contexto y desvirtuada para la ocasión, por seguidores como Fichte, «quien desarrolló el concepto del *imperativo categórico* más allá y en contra de Kant» (Berlin, 2017: 261) Y continúa :

La autonomía de la voluntad de una nación o sociedad, fines en sí mismas en sus formas socializadas (ideas que Kant lanzó originariamente sólo sobre las aguas aparentemente calmadas de la teoría ética) , se mezclaron con las doctrinas explosivas de Herder y Rousseau y formaron una masa crítica que, a su debido tiempo, conducirá a explosiones terribles .

(*Isaiah Berlin, El sentido de la realidad, pág. 353*).

Karl Popper se orientaría en parecida dirección a la de Berlin, al escribir que los intelectuales ingleses ven sólo la influencia de Kant en Hegel e *ignorán su liberalismo* (Popper, 2010: 492) pero a su vez Popper –llevado por una animosidad de parecido calado a la que sufría Santayana- cae en el error de defenestrar a Hegel, haciéndole culpable del totalitarismo posterior, precisamente al filósofo que había decretado solemnemente que «es la libertad realizada, el absoluto fin último del mundo» (Hegel, 2011: pos. 2417) o que «*la esencia del espíritu Absoluto es la libertad*» (Popper, 2010: 239) si bien una libertad individual compatible con la libertad de los demás :

En efecto, aquel derecho contiene en sí el concepto de libertad, la determinación más alta de espíritu, frente a la cual lo demás es insustancial. Pero el conflicto contiene también otro momento, según el cual ella es limitada y por lo tanto cada uno de los momentos está subordinado al otro, sólo el derecho del espíritu del mundo es lo ilimitadamente absoluto :

(*Hegel, Principios de la filosofía del derecho, pos. 891*)

Y, mientras tanto, un Nietzsche que en sus inicios fue romántico, y que, después, en base a sus ideas sobre el *Superhombre* y *la Voluntad de poder*, (ésta inspirada por Schopenhauer) había abominado expresamente de *las razas débiles*, con ominosos presagios genocidas, -lo que le convertiría con el tiempo en *filósofo de cabecera* de Hitler- (Sherratt, 2014: 76 y ss.) , queda exonerado de los crímenes del

nacionalsocialismo, por la gracia de ciertos influyentes intelectuales que tienen un extraño interés en desviar su innegable culpa hacia la hermana del filósofo, argumentando las simpatías de ésta por los nazis. (Safranski, 2010: 341)

Volviendo a nuestro personaje, diremos que Santayana era también un *desencantado de la época moderna*, con la particularidad, de que para él –en su radicalización intelectual- lo *moderno*, es decir, lo execrable, es todo lo que aconteció desde Platón en adelante, con la excepción, quizás, del cristianismo, el cual mereció su respeto, entre otras razones, porque terminará afirmándose bajo ciertas pautas filosóficas platónicas. Además, la especial época que le tocó vivir bajo la égida de la cultura anglosajona, con su frenesí desbordante, le produjo un especial sentimiento de desencanto, normal, por otra parte, en un espíritu *mediterráneo* y tranquilo como era el suyo:

Descubrí hasta qué punto el mundo humano de mi tiempo se había convertido en el enemigo del espíritu y por tanto de su propia luz y paz. Esto no había ocurrido a causa de los inventos mecánicos, de las ciencias naturales o de la pérdida de fe cristiana. La variedad de las culturas no se debe a aberraciones más que a variedad de especies animales. Pero puede que hay aberración en cualquier especie o cualquier cultura cuando la variedad se vuelve viciosa, es decir, cuando forma hábitos destructivos de su salud y de su capacidad de prosperar en su medio ambiente.

(Santayana, *Personas y Lugares*, pág. 571)

La *variedad* de la que se queja Santayana, podemos aquí interpretarla como el enorme abanico de opciones profesionales, culturales, deportivas, consumistas, y de todo tipo, abiertas al individuo en la sociedad moderna, las cuales terminan por agotarle y distraerle de sus verdaderos objetivos como ser humano, que deben ser mantenidos en unión con la naturaleza. Un espíritu como el suyo no podía, pues, integrarse sin tensionarse en una sociedad como la norteamericana, aquella precisamente que no sólo ofrece esta variedad *perniciosa* que obtiene su rechazo, sino que, paralelamente, se dota de modelos productivos alienantes para el individuo, como corresponde a la etapa de industrialización y la tecnificación de la sociedad en la que vive, ejemplo claro de la criticada *racionalización* a la que aludía Weber.

Santayana, por su constante profesión de fe materialista , se salvó , no obstante, de ser encasillado como romántico (aunque materialismo y romanticismo sean sólo aparentes enemigos , como vemos en el caso de Marx). En cualquier caso, y como más tarde analizaremos , Santayana tiene muchas notas en común con románticos de primera fila como Novalis, los hermanos Schlegel , Schleiermacher o Schelling , en lo tocante a poesía, religión y naturaleza. Con F. Schlegel , en especial, le unirá además esa *ironía* , heredera de Schiller, que en Santayana los críticos americanos catalogarán de *española* , pero que, en su universalidad, entronca con «sentimientos de ingenuidad, frustración e insatisfacción, que a fuerza de fracasos , se agría y se envenena» (Cioran, 2014: 34) . Esa misma ironía que junto con el relativismo , la risa y la abstención, serán «las actitudes esenciales del desarraigo» en Santayana (Izuzquiza, 1989: 231)

Arte, Estética y Religión.

Ya hemos visto en otras partes de este trabajo la especial relación de Santayana con la religión ; una religión en la que no cree como revelación de un poder sobrenatural , pero en la que encuentra, no obstante , valores para hacer la vida más espiritual y menos trágica , por lo que *la aceptará de modo pragmático* . Obviamente no considerará por igual todas las religiones, rechazando en especial las distintas variedades de protestantismo –con particular inquina al calvinismo , santo y seña del puritanismo bostoniano- . Su preferida será el catolicismo , supuestamente por cuestiones de ritual y tradición cultural , pero no sabemos si también influyó la idea de tensionar aún más las divergencias con el establishment , eligiendo una variedad religiosa que entre los anglosajones encontraba especial hostilidad.

El romanticismo alemán tiene también una problemática relación con su religión , digamos , oficial , en tiempos secularizados por el racionalismo y la Revolución francesa. Pero su alejamiento del protestantismo produce , paradójicamente , una aproximación al denostado catolicismo, donde ahora se descubren valores espirituales nuevos derivados de *una práctica ritual que eleva el alma* . Un conocido novelista romántico de la época, Tieck, lo expresará en estas palabras :

Menos mal que (mi padre) no estaba presente , pues sin duda habría soltado su ira contra la idolatría, tal y como él denominaba de los usos católicos , y más incluso contra mí, si hubiese visto mi devoción y elevación en las procesiones, al escuchar la música, las trompetas y los cantos corales, ante los altares adornados en las calles, a la vista de la muchedumbre popular en oración, todo lo cual me entusiasmaba hasta derramar lágrimas.

(*Safranski, Romanticismo una odisea del espíritu alemán, pág. 91*)

Un sentimiento romántico éste de Tieck, que no se diferenciaba gran cosa del que se producía en Santayana en situaciones parecidas. Así lo verá José Luis Abellán en su obra sobre Santayana , donde destaca el valor dramático y teatral de la simbología católica :

El catolicismo, a través del barroco y de su culto a la imagería religiosa , es una fórmula de exaltación simbólica que consagra (en Santayana) sus aspiraciones imaginativas. Por eso, rechaza el protestantismo y la tradición protestante que quiere ser ante todo una visión interiorista de la política y de la moral , alejada de los elementos simbólicos e imaginativos que alimentan al hombre mediterráneo y latino; frente a la teología del hombre interior se afirma, pues, el valor dramático y teatral de la simbología católica.

(*José Luis Abellán : Santayana, pág.33*)

Pero no sería Tieck el único , dentro del movimiento romántico, que mostrara admiración por el ritual católico. Los movimientos de búsqueda que durante dos siglos quisieron contraponer algo nuevo al mundo desencantado de la secularización , encontraron la fórmula *estetizando la religión* , lo cual les acercaba casi de modo natural al catolicismo. Novalis, Friedrich Schlegel y Schleiermacher fueron los impulsores del proyecto de transformación de la religión en estética. Aunque se trataba , en principio , *de una religión distinta de la cristiana*, que para ellos habría quedado anticuada. Eran los tiempos en que la filosofía de Fichte irradiaba entusiasmo por el poder *trascendente* del Yo , lo que en el hombre romántico producía el efecto de que no sólo era capaz, llevado de su hybris , de parecerse a Dios (Popper, 2010: 541) sino que propulsado por su arrogante ambición se creía capaz incluso de *crear a Dios* ; o al menos de buscar *el Dios que todos llevamos dentro* y sacarlo a relucir para hacer proselitismo : sólo era cuestión , según Schlegel, de percibir algo divino en lo interior , renunciar a uno mismo , aniquilándose , «y

representar esta divinidad a los demás , en costumbres, acciones, palabras y obras». (Safranski, 2009: 122-23). Un abanico de acciones que , por lo demás, estarían más a cargo del artista , que del hombre bueno y piadoso. Y es que, a la postre, es el arte el que está llamado a salvar la religión porque, para los románticos, *la religión , en su núcleo, no es otra cosa que arte.*

Arte y religión era una *pareja de hecho* institucionalizada por Santayana desde sus tiempos jóvenes , cuando escribió sus *Interpretaciones de poesía y religión*, obra que seguramente recibió alguna inspiración romántica durante su estancia en Alemania . Porque Novalis (Safranski, 2009: 119) ya había intentado lo mismo mucho antes , aunque éste con la idea de lograr un renacimiento religioso, basado no ya en *la anticuada revelación* , sino en la inspiración poética , ya que para los románticos, «sus fantasía poéticas, su juegos de lenguaje, eran mediadores o ventanas de lo infinito» (Safranski, 2009: 137)

Para A.W. Schlegel, -el hermano de Friedrich, quién a la sazón se había convertido al catolicismo-, el arte tenía un valor peculiar de verdad que se identifica con la belleza y lo reafirma escribiendo que «para la poesía todo lo bello es verdadero» , un concepto platónico clásico. Por eso se había sentido también atraído por la pintura y la poesía de catolicismo y, por razones artísticas, le daba la preferencia frente al protestantismo. Para él, «el artista no tenía gran cosa que buscar en el culto protestante , carente de dimensión sensible» (Safranski, 2009: 136) un sentimiento que había expresado Santayana reiteradamente y que se refleja en la cita de Abellán de más arriba. Schleiermacher profundizaría en esta línea , y ya no daría cobijo sólo al arte y a la poesía en su concepto ampliado de religión, sino que *incluiría la mitología y con ella al politeísmo griego* , moviéndose dentro de esa corriente de moda que también conducirá a *la mitología de la razón* en Schelling y Hegel, el primero desde el ámbito de la naturaleza y el segundo desde la historia y la sociedad .

Santayana , como sabemos , se encuentra espiritualmente próximo a este ideario, por cuanto la unión de arte y religión siempre le pareció un excelente maridaje desde su condición de poeta y simultáneo admirador del culto católico. Pero, además, el acercamiento al paganismo de románticos como Schleiermacher , todavía le haría sin duda más atractiva la mezcla a tenor de este texto de Manuel Garrido : «Paganismo, catolicismo y protestantismo serían las tres grandes fases de esa historia. Y según la curiosa valoración de Santayana, si la tercera de ellas es a la segunda como

el bronce a la plata, la segunda es a la primera como la plata al oro», (Garrido,2008: 34) .

Aunque Santayana consideraba al catolicismo tributario del paganismo en numerosos aspectos derivados de la articulación teológica del dogma de origen hebreo, al final fue la religión romana la que terminaría superando al politeísmo en todos los campos , si bien necesitaría de su ayuda para adaptarse a las nuevas gentes:

... merced a este enlace con el paganismo el cristianismo se adaptaba para vivir y actuar en el mundo civilizado . El paganismo estaba más próximo que el hebraísmo a la Vida de la Razón , porque sus mitos eran más transparentes y su idiosincrasia menos fanática.

(Santayana, *La vida de la razón*, pág.217)

Por lo demás, Santayana coincidirá con un romántico *in pectore* como fue el joven Nietzsche , quien, desde su óptica atea, no dejará de lamentar –como el filósofo madrileño, también ateo- *la pérdida de la religión*. Pérdida que éste intentará sustituir con la fuerza del sentimiento semireligioso de *lo dionisiaco* , unido a la música wagneriana (Safranski, 2009: 258) representativa de este espíritu, mientras que Santayana se inspirará en el ritual católico para cimentar , en parte, su mundo epicúreo de esencias . Por eso a lo católicos que censuran la reducción de la fe cristiana a una mera cuestión alegórica o simbólica , Santayana tratará de consolarles , como si de un mal menor se tratase, señalando que peor lo tienen los que no creen ni siquiera en estos valores simbólicos de la religión:

.....si el campeón de cualquier ortodoxia se sintiera ofendido por nuestras ideas, que reducen su artificioso cosmos a una alegoría, haría bien en contentarse con una especie de mal menor, al considerar que su perspectiva siempre será más adversa para sus oponentes , es decir para aquellos que viven al margen del ideal , porque éstos carecerán de la poesía que puede colorear sus vidas.

(Santayana, *Interpretaciones de poesía y religión*, pág.63)

No obstante las afinidades con el romanticismo , Santayana hará una crítica esencial a éste , en el contexto de su habitual censura al idealismo trascendental:

Comprenderse a sí mismo es la forma clásica de consolación ; eludirse es la forma romántica. Ante la música o el paisaje la experiencia humana se elude a sí mismo , y de este modo el romanticismo resulta el vínculo entre el sentimiento trascendental y el naturalista.

(Santayana, *La tradición gentil en la filosofía americana*, pág. 115)

Esta, en cualquier caso, nos parece una crítica poco consistente y un tanto espuria , porque si el romanticismo es una forma típica de evasión –y parece que lo es- no resulta menos evasiva su propia filosofía de las esencias , donde uno busca y encuentra la paz espiritual recuperando esencias gratas al espíritu , en momentos de desolación.

Incluso en el área literaria , que Santayana enriqueciera con un brillante estilo al servicio de la filosofía y del ensayo filosófico, pero donde sus aportaciones *directas* se reducen a una única, pero celebrada novela –*El último puritano*- , algunos también encontrarán un cierto sabor romántico. Nos referimos al *Wilhem Meister* de Goethe , una novela considerada *total* y que la crítica norteamericana designó como uno de los posibles antecedentes y referentes de *El último puritano*, queriendo destacar con ello la importancia literaria de ésta obra de Santayana , así como la temática, configuración y estilo general de la misma. Otra común referencia con los románticos sería el Quijote , obra reactualizada por este movimiento con fuerza renovada al ser considerada *romanticismo anterior a la nueva ola alemana* , y con la que Santayana se sentía ampliamente identificado : «Mis acercamientos al lenguaje es literario, mis imágenes son metáforas, a veces me parezco a mi paisano Don Quijote». (Santayana, 2011 : 86) Su interés por autor y personaje le llevó a escribir una crítica literaria junto con Nathan Haskell Dole , titulada *Cervantes and Don Quixote* . Sin olvidar, que según refleja Manuel Garrido en su prólogo a Interpretaciones de Poesía y Religión, en *El último puritano* Santayana «desarrolló y transmitió con gran originalidad lo que era a su juicio el más esencial mensaje del Quijote: que el idealismo malgasta su fuerza cuando no conoce la realidad de las cosas ». (Garrido,2008: 21)

Materialismo y romanticismo.

Pareciera *a priori* que pocas coincidencias se pueden encontrar entre el pensamiento romántico y en el de un filósofo naturalista como Santayana , quien ,

además, abomina de este movimiento y de todo lo que representaba. Pero no obstante existen, -y ya hemos mencionado algunas al tratar el tema del marxismo-. Obviamente el materialismo de nuestro personaje no tiene el mismo grado de *dureza* que el materialismo de los marxistas, debido a ese especial espíritu poético que preside su general actividad. Pero ambos coinciden, por ejemplo, en repudiar, románticamente, un mundo supertecnificado que aleja al hombre de la naturaleza y de su más genuina esencia.

Luego, en relación al romanticismo mismo, encontramos similar apreciación del *determinismo*, aunque con distinto origen, pues el determinismo que en Novalis y Schlegel recibe el calificativo de *destino* (Safranski, 2009: 52) -con el acento puesto en sus cualidades mágicas- en Santayana será, sin más, *pura necesidad*, derivada de las propiedades de la materia, de acuerdo al atomismo inspirado por Demócrito:

El sistema de Demócrito que describía movimientos regulares y mecánicos de los átomos conducía al determinismo, una noción aterradora para la época. Si se permitiera que los átomos experimentaran una pequeña desviación en sus cursos, el futuro sería imprevisible y el libre albedrío quedaría a salvo. Epicuro, pues, determinó que los átomos se desviaban.

(Santayana, *Tres poetas filósofos*, pág. 44)

Otra afinidad se presenta en la consideración de la naturaleza como parte esencial del sujeto. Así, Tieck, encontró, en base a la filosofía de Schelling, que «la propia naturaleza interna se revela en el espejo de los abismos del exterior» en alusión a las interacciones emotivas subterráneas entre ser y naturaleza. Y, con una implicación menos oscura, el propio Schelling nos dirá que «en el espíritu humano la naturaleza entra en la conciencia de sí misma», palabras muy próximas a la forma en que Santayana describiría el nacimiento del espíritu y la conciencia como el propósito de la naturaleza de observarse a sí misma:

El espíritu es actividad y nula potencialidad. Continuamente actualiza imágenes, sentimientos, intenciones, etc. [...]. Es el dinamismo de la materia que se observa a sí misma.[...] El ámbito del espíritu es lo intelectual, la conciencia, el sentimiento, la inteligencia y la razón.

(Izuzquiza: *George Santayana o la ironía de la materia*. Págs. 135-36)

También encontramos próximas a estas ideas naturalistas, las de uno de los padres del romanticismo alemán, como fue Herder (Safranski, 2009: 25), para quien la historia de la naturaleza comienza cuando *la fuerza natural, que hasta entonces actuaba sin conciencia, ha tomado conciencia de sí misma por medio del pensamiento y de su intencionada fuerza creadora*. Aquí, como vemos, la naturaleza también se observa a sí misma como en Santayana, si bien el propósito, se nos dice, es el *de ejercer su fuerza creadora*, por lo que hay una diferencia sustancial con respecto a la visión de nuestro filósofo, ya que en éste la conciencia tiene un propósito menos energético y *más al servicio de la tranquilidad y al festejo de la vida natural*. Podemos, pues, afirmar con cierto fundamento que, al menos en lo relativo a la función de la conciencia, *Santayana será más romántico que los propios románticos*. Pero habrá más coincidencias entre Herder y Santayana: no sólo les une el estilo irónico ante los supuestos progresos de todo orden en sus respectivas épocas, sino que comparten *la hostilidad contra la Edad moderna*. Herder repudiará las invenciones técnicas «por el peligro que significan como creciente mecanización de la vida y correlativa pérdida de la espontaneidad y libre iniciativa». Rechazará también la *supuesta influencia civilizadora del comercio* que defendiera Montesquieu. Se inclina, como luego hará Santayana, por «la vida natural, sencilla y espontánea» y se declarará defensor a ultranza de la poesía como «lengua materna del género humano», sosteniendo una visión del arte en general próxima a la que defendiera Santayana como crítico literario, (Herder, 2007: 14-15) basada más en el contenido moral que en la técnica de ejecución.

También habría coincidencia entre ambos relativa al progreso moral. Herder cambió su idea sobre el progreso a partir de su obra *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*. Hasta entonces, consideraba que todas las épocas eran equiparables en mérito, porque si bien aportaban beneficios, también perjuicios. A partir de la obra citada, pasó a considerar el progreso como algo posible *en el ámbito moral*, porque había más adquisiciones que pérdidas (Herder, 2007: 19). En ello coincidirá con Santayana, pues para éste el evolucionismo había entrado en una etapa en la que más que cambio físico en el futuro produciría *transformación moral* positiva (Santayana, 2011: 100). Herder escribirá: «El refinamiento y el progreso purificador de los conceptos de virtud desde las épocas más materiales de la infancia a través de toda la historia es evidente; la difusión y el vasto progreso son evidentes ¿Y todo eso no tendría alguna finalidad, alguna intención?» (Herder, 2007: 133) se preguntaba

Herder. La intención la puso después Hegel con su *Filosofía de la historia*, que se beneficiaría ampliamente de las reflexiones de Herder, incluyendo el concepto de la Idea que «representa la marcha de Dios a través de los pueblos» (Herder, 2007: 122), junto con su visión de la Providencia: «Pero la mano de la Providencia sigue siendo instrumento[...] llega a su destino pasando por millones de cadáveres». (Herder, 2007: 134)

Afinidad y paradoja se presentan, sin embargo, en relación al mundo de las ideas entre Santayana y los románticos, pues mientras el idealismo hegeliano conduce al perfeccionamiento de la Idea por la vía de la acción, que ha de sacar al hombre de su estado enajenado, el idealismo de Santayana, basado en su teoría de las esencias, *se orienta al disfrute del simbolismo como instrumento de reflexión y paz*. Conviene destacar en ese punto que el postulado *de la vida como razón*, está presente tanto en Hegel como en Santayana. Pero mientras que en el primero la razón sigue un proceso evolutivo que conduce a la igualdad en la perfección, Santayana prefiere perfilar, fundándose en su propio individualismo, un mundo de perfección más plural (el subrayado es nuestro):

Mi naturalismo llevaba a considerar la posible virtud del hombre *en la vida de la razón*, en la unión con la verdad, que acaba floreciendo de manera diferente en cada uno y *moviéndose en cada uno hacia una perfección especial*.

(Santayana, *Tres poetas filósofos, Apéndice, pag. 205*).

Esta visión individualista del mundo inspirada en Santayana por el *dictum* de que *la naturaleza ama la variedad*, le acompañará toda la vida y vendrá a sustituir en él la noción de verdad como máximo bien: «el único bien no es la verdad; el bien es la perfección de la vida de cada criatura de acuerdo a su naturaleza y circunstancia», (McCormick, 2008: 508) Lo cierto es que tal visión individualista o pluralista de la vida, la tomó Santayana de su mentor James (James, 2009: 210) y presenta un estado problemático de la razón a largo plazo, de acuerdo al menos a las tendencias observadas en una humanidad que parece, por el contrario, orientarse a *la uniformidad virtuosa*, como vemos en los exitosos postulados modernos de *igualdad, libertad y fraternidad*.

En cualquier caso, se evidencia una vez más que Santayana, enfrentando a la dualidad materia-espíritu siempre se encontrará más cómodo en el espíritu, tal y como

él mismo reconocería (Savater, 2012: 31;68) lo que le acerca imprevistamente al campo idealista. Aquí, en cualquier caso, conviene destacar la deuda de nuestro filósofo con lo que consideramos la idea-matriz hegeliana de la evolución humana. Una idea que inspiró también filosofías pesimistas como las de Nietzsche (Safranski, 2009: 261-62) o von Hartman quienes concibieron una evolución hegeliana *inversa*, que habría de conducir a la extinción de la humanidad. Algo parecido fue lo postulado por un pensador moderno como Cioran, para quien el *fin de la historia acaece por el suicidio de la humanidad*, conduciendo a una *post-historia* protagonizada por unos pocos supervivientes que no tendrán ya ningún deseo de repetir el proceso: «¿cesado el desfile de las naciones y de los imperios [...] se presentará la post-historia como una versión agravada de la prehistoria? ¿Y cómo fijar la fisonomía de este superviviente al que el cataclismo habrá acercado a las cavernas?» (Cioran, 2014: 47). Y luego están los autores moderadamente escépticos con el hegelianismo como William James, que después de la *unificación del mundo en su máxima virtud*, no excluyen que alumbre otra realidad alternativa que haga interminable la tarea:

...debe reconocerse que Hegel, en caso de que haya logrado su propósito, ha colmado de forma absoluta y eterna todas las demandas racionales. Pero para aquellos que consideran que el heroico intento de Hegel ha sido un fracaso no queda más opción que confesar que cuando las cosas han sido unificadas en el grado más elevado, la idea de la posibilidad de un otro respecto a lo que hay, sigue rondando nuestra imaginación y pesando sobre nuestro sistema.

(William James: *La voluntad de creer*, pág.114)

Podemos intuir otra posible deuda de Santayana con el mundo hegeliano, a través de la especial configuración metafísica de su Reino de las Esencias, ya que este reino toma la *forma de una mente totalizadora*, integradora de todas las esencias que en el mundo se conservan a nivel particular; todo ello, en línea con la teoría de su hegeliano profesor Royce, *para quien todas las mentes individuales son partes de una única y gran mente* (Santayana, 1921 : 129 y ss.)

Política y romanticismo

El romanticismo , en su vertiente política , ha producido o impulsado sistemas de gobierno dispares y a veces contrapuestos , como sería el caso del comunismo y del nazismo . Los sueños románticos marxista de liberación , que antes comentábamos, fueron evolucionando con el tiempo hacia una idea superadora del mero ensoñamiento y dirigida a la acción ; lo que, ya en tiempos de Lenin, acabaría subiendo de grado, dentro de un *romanticismo acerado*, donde *la espontaneidad es sustituida por la estrategia y la planificación*. Para Safranski, los sueños de la liberación omnímota que persigue el marxismo, seguirán siendo románticos , pero ya se hace obvio que «los comportamientos personales no pueden serlo» (Safranski, 2009: 224-25)

Para Isaiah Berlin , el romanticismo pudo incubar monstruos políticos , porque , primero, de forma lúdica y genial, pero luego de manera práctica, «rindió homenaje al principio de que la voluntad creadora individual es más fuerte que toda estructura objetiva del mundo , a la que hayamos de adaptarnos », lo que parece en principio una referencia *a los juegos del arte* de un Schiller (Safranski, 2009: 41-42) y , después, una crítica directa a la filosofía de ese *Yo arrollador* de Fichte , que no encuentra obstáculo a su fuerza expansiva y que está en el centro mismo del origen del romanticismo y , más tarde , en el progreso del nacionalismo germano , pues al establecer Fichte la base teórica en el idioma, se convertiría en su principal apóstol (Popper, 2010: 243).

Hitler , considerado por muchos un romántico perturbado, se hizo eco , en su discurso de Potsdam de 1933, (Safranski, 2009: 316) de «las añoranzas románticas de pensadores y artistas [...] que encontrarían su cumplimiento en el nacionalsocialismo» . En el nazismo se produjo , no obstante, una evolución similar de endurecimiento del concepto romántico como en el marxismo, con un rechazo progresivo a la idealización romántica del pueblo alemán , que en este último caso estaba basada *en la lengua común* y en la visión de un «Estado como una madre; un Estado para el recogimiento» (Safranski, 2009: 318). La presión de personajes como el ideólogo nazi Rosenberg (Safranski, 2009: 317) quien culpaba al romanticismo de *exceso de quietismo* y de *la huida de una realidad no dominada, que había traicionado a los hombres sencillos*, o la del ministro de propaganda Goebbels , que clamaba por «un romanticismo de acero» (Safranski, 2009: 319) de resonancias leninistas-, liberado del sueño de tiempos arcaicos, fue decisiva a este respecto. La alternativa entonces al romanticismo -que más que alternativa se convertiría en una

variedad perversa de romanticismo, apadrinada por individuos como el dirigente de las SS Heinrich Himmler - no sería otra que la *fundamentación biológica*, es decir, *racial*, del pueblo alemán, en línea con la *bestia rubia* que, en sus delirios románticos, había proclamado Nietzsche como máximo ejemplo de *nobleza histórica*. Esta identificación del pueblo por la vía de la superioridad racial, ocasionaría, como sabemos, millones de muertos judíos y de otras razas consideradas *inferiores*, en lo que constituye la *página más vergonzosa de la historia* -si nos atenemos al tamaño del desastre humano y al nivel cultural del pueblo que ejecutó el genocidio-, seguida en nivel de oprobio y horror por los asesinatos masivos de Stalin, el otro gran heredero del movimiento romántico. No sin razón escribirá Popper que el nacionalismo germano se basaba en *un sentimiento de inferioridad* «pues muchos de sus fundadores tenían en común un sentimiento (previo) antigermánico» (Popper, 2010: 603)

El movimiento romántico nacido –no lo olvidemos- de sentimientos de amor a la naturaleza, al arte, y a las tradiciones, portaba lamentablemente en su seno *un prurito de fantasía, que resultó al final ser la expresión, enfermiza, de un delirio interno*. Por ello no tardaría en degenerar por la vía de la dialéctica política, mostrando al mundo su peor cara. Contra esta desviación malsana prevenía el poeta romántico Heine – amigo precisamente de Marx- diciendo que *belleza, espíritu y poesía tienen su fin en sí mismo, son su gran juego; no se justifican simplemente por servir a algún fin político, nacional o social*. Algo que se interpretó como una admonición al hecho de que algunos colegas traicionaran al arte *por solidaridad con la miseria*. (Safranski, 2009: 232) sin sospechar que lo que vendría después sería muchísimo peor.

Sobre las inclinaciones políticas de Santayana ya hemos hablado bastante a lo largo de este trabajo, así que sólo cabe añadir que su predilección por el régimen aristocrático, y las simpatías mostradas en concreto por Mussolini, evidencian una cierta sintonía con el romanticismo político de la época, sintonía a la que no pudo sustraerse otro romántico como Pessoa, quien optó por la dictadura militar portuguesa, aunque más tarde se desmarcaría, desilusionado con la gestión de Oliveira Salazar.

El espíritu en el romanticismo.

Para Hölderlin lo divino está presente *allí donde la vida celebra* . Para él , se trata del *principio vivificante por antonomasia* . Santayana no es ajeno a esta percepción : influido por la sabiduría práctica de Aristóteles , apostará *por la celebración de la vida en su festividad*, señalando dos medios idóneos para el propósito , como son la poesía y la religión. También en su teoría de las esencias nos dirá que «la mente no viene a repetir el mundo sino a celebrarlo» (Santayana, 2011 : 55) dando a entender que la conciencia es nuestra salvaguarda contra lo feo y perverso de la existencia. Hölderlin dirigirá sus críticas a nuevas formas de vida insensibles con el júbilo natural que nos rodea -un tema de vital interés para nuestro filósofo- por parte de «una generación astuta que cree conocer la naturaleza y la explota» (Safranski, 2009: 151) No podría estar más de acuerdo Santayana sobre estas ideas del pensador alemán , puesto que él mismo escribió innumerables textos sobre la conveniencia de volver a una vida más en contacto con la naturaleza.

Sobre las afinidades con Novalis , ya hemos tocado algunos puntos, pero conviene ahora destacar un par de ellos . Por ejemplo, *esa común extrañeza frente al mundo, esa voluntad de belleza y una aversión contra la utilidad* (Safranski, 2009: 229) que en Novalis le ayudará a forjarse una leyenda en el curso de su corta vida , mientras que en Santayana , condenado a vivir en una etapa posterior, más dura, también le aportará notoriedad , pero sin privarle al mismo tiempo de ser visto como un ser arcaico , *un bicho raro*, en la trepidante cultura americana de la industria y el consumo masivo. El segundo punto de coincidencia interesante con Novalis, se nos presenta como una imprevista mixtura entre el idealismo trascendental y la posterior teoría de las esencias de Santayana, como cuando este alemán romántico escribe : «Si no podéis convertir los pensamientos en cosas exteriores, convertir las cosas exteriores en pensamientos» . El objetivo , pues, en Novalis era , en principio, poner el pensamiento al servicio de la acción , pero si se fracasaba en el intento , entonces hay que pedir al pensamiento que «ponga en fluctuación una realidad opresiva» , lo cual *es una llamada a la relajación , a través del pensamiento* , como defensa contra el no-Yo *fichteano* , como constata Safranski. (Safranski, 2009: 77) ¿Y que era en gran parte la teoría de las esencias de Santayana , sino un sistema al servicio de la paz espiritual ?

Ya que citamos a Fichte , conviene decir que éste , y en especial su filosofía, es responsable en gran parte *de ese individualismo titánico y altivo* que caracteriza al espíritu romántico, y que viene a surgir sorprendentemente en un país «astillado

políticamente y retrasado socialmente» (Safranski, 2009: 76) como era la Alemania de la época. Santayana fue también un individualista. Incluso era altivo y orgulloso por su herencia española, pero era cualquier cosa *menos titánico*, aunque sí perseverante. Santayana se comportaba frecuentemente como un romántico, en efecto, pero desprovisto de esa *fiebre proactiva*, que en los germanos proporcionaba el germen nacionalista, el cual se expandió a lo largo de toda Alemania, a raíz de la invasión napoleónica. Esta nueva fiebre alemana fue vista por Santayana con sarcasmo, diciendo *grosso modo* que el espíritu del terrible Absoluto se había trasladado al Yo fichteano, con lo que el Yo pasaba a ser el nuevo verdugo del “Yo-mismo”: «You were your own master, and omnipotent; but you were no less dark, hostile, and inexorable to yourself than the gods of Calvin or of Spinoza had been before». (Santayana, 1921 : 114) Queda claro que el estilo romántico de Santayana era más bucólico, más pausado y tranquilo, más al estilo de los habitantes de la Arcadia feliz, pero, a la postre, era más romántico que el de los románticos alemanes.

Cuando Santayana contradice a su maestro William James, sobre la interpretación que éste hace de la Vida de la Razón, aparece sorprendentemente un “giro hegeliano” en sus explicaciones. Si James ve la obra como un evolucionismo bergsonianos de tipo “milagroso”, Santayana lo negará, y dirá que su visión del evolucionismo no es física, es decir, no es darwinista, sino que se trata de un evolucionismo que forma parte *del* progreso; un progreso que «era totalmente moral y significaba adelanto o aproximación hacia la perfección en alguna dirección específica». Al mencionar el progreso moral o espiritual, estamos, sorprendentemente, fuera del campo material y de lleno en la filosofía evolucionista hegeliana, por lo que aparece una nueva nota “disonante” en el perfil materialista y anti-idealista de nuestro filósofo. (Santayana, 2011: 100) Aunque Santayana tendrá “coartada” contra esta interpretación, ya que para él « la moralidad es la expresión última de la propia naturaleza » (Santayana, 2010 : 80)

También en su diseño del *Reino de la esencia* Santayana parece caer en conceptos hegelianos, como cuando dice que si un hombre alumbró un pensamiento o está interesado en construir un determinado proceso, no introduce esos elementos en el reino de la esencia, sino que meramente «los selecciona de la amalgama que allí descansa eternamente». (Santayana, 1913 : 119) Esto presenta un cierto paralelismo con el *espíritu hegeliano del pueblo, o espíritu objetivo*, tal y como lo refleja Popper

en esta transcripción de su pensamiento : «los hombres no pueden partir del vacío, creando un mundo de pensamientos de la nada [...] lejos de ello, sus pensamientos son en gran medida producto de un patrimonio intelectual ». (Popper, 2010: 249) alusión sin duda al llamado *espíritu del pueblo* hegeliano, que Santayana parece reconvertir en Reino de la esencia.

Habrán otras coincidencias con Hegel, en el mismo ámbito de las esencias, como cuando establece que *el principio de la esencia es su identidad*, es decir, el carácter que la hace igual a sí misma, lo cual parece remitirnos a *la ley hegeliana de la identidad*, derivada de su Lógica. Finalmente, la propia visión filosófica de la vida en Santayana , como un *in crescendo* que conduce a un fin –la comprensión de la vida misma- (Savater, 2012: 157) nos recuerda el curso del espíritu hegeliano en la historia que *parte del sentimiento de libertad y culmina con la conciencia de la propia libertad* (Hegel, 1983: 56)

Santayana, viajero por el mundo.

Mencionaremos , por último, la gran afición de Santayana a los viajes (atravesó el Atlántico treinta y ocho veces (Santayana, 2008 : 17) lo que , para la época, era casi un record, sobre la que escribiría lo siguiente en su biografía :

Siempre he soñado con viajes, posibles e imposibles. Esos viajes del intelecto me ayudaron de muchacho a superar el odio que entonces sentía por mi tiempo y por mi ambiente.[...] Cómo pude yo desarrollar esa pasión por el viaje , siendo perezoso y detestando las emociones y los riesgos. Un incentivo era estético .Otro motivo podría encontrarse en que mis padres fueron viajeros ambos

(Santayana, *Personas y lugares* , págs. 477-78)

Ya de mayor, Santayana expresaría por doquier su anhelo de haber sido toda su vida *un estudiante errabundo* como los de la Edad Media, deseo que , de acuerdo a sus manifestaciones, finalmente cumpliría , una vez liberado de sus obligaciones como profesor de Harvard. Este sentimiento romántico parece ser compartido, dicho sea en plan anecdótico, por otro profesor universitario de hoy, como nuestro Fernando Savater, quien , en su obra dedicada a Santayana –compuesta a partir de ensayos de diverso origen y antigüedad- incluirá nada menos que siete referencias a

esta inclinación vagabunda de nuestro personaje , y a su deseo de liberarse de ataduras académicas (Savater, 2012: 18,96, 109, 127, 134, 158,183) Una constatación que , pasa de la anécdota a categoría, por la vía de la inferencia estadística, o , si prefiere, por *interpretación hermenéutica* , y que parece esconder un deseo inconsciente del filósofo vasco de poder emular al maestro madrileño en su vocación viajera, lo que , por otra parte, conseguiría como cronista viajero de un prestigioso diario español. El romanticismo, pues, sigue vivo , al menos en el ámbito de nuestra filosofía.

Ese espíritu de vagabundeo ilustrado, también unirá a Santayana con los románticos alemanes, quienes inspirándose en Odiseo y la leyenda de los argonautas , inician un camino de recuperación sentimental del viaje y la aventura, que se prolonga a través de personajes como el *Holandés errante* y un Don Quijote rescatado para la ocasión, y llega así a la edad moderna. En esta época los románticos extraerán *la idea del viaje sin meta y sin fin* , que Rimbaud continuará con su *Barco ebrio* (Safranski, 2009: 193) y que la cultura norteamericana consagrará con la *Generación Beat* de Jack Kerouac , y *sus historias de carretera*, que formaron parte de la literatura y del cine de la segunda mitad de siglo.

Conclusiones sobre el capítulo.

Visto que materialismo y romanticismo no son incompatibles , sino que han interactuado a lo largo de la historia con cierta familiaridad , nuestras conclusiones van por la vía de considerar , en relación a Santayana , que estamos , sin contradicción en términos, ante un caso de *romanticismo materialista* o , mejor dicho -expresando un orden de prioridades- de *materialismo romántico*, donde nuestro personaje aparenta por momentos ser *más romántico que los propios románticos* (al menos que los alemanes). A esta percepción coadyuva su condición de poeta desarraigado , como lo fuera su admirado Dante , junto con el de ser un legítimo heredero de la cultura grecolatina , viviendo en un mundo más alienante del que conocieron el poeta italiano y los románticos alemanes. Para algunos comentaristas de su obra , la profesión de fe de Santayana en un materialismo radical ,unida a su tendencia claramente espiritualista , le definen como un *outsider* en el mundo filosófico (Beltrán,1993:63) Para otros, como su principal biógrafo , Mc Cormick, no hay duda de que *la sorprendente mezcla de idealismo y naturalismo* presente en la obra y el

pensamiento de Santayana proviene de sus lecturas en griego y latín , (McCormick, 2008: 34), pero McCormick añadirá algo más revelador, con tintes freudianos : «La desaprobación del romanticismo (en Santayana) proviene de sus propias inclinaciones románticas» (McCormick, 2008: 194) . Unas inclinaciones que salen a relucir cuando describe los aspectos románticos que aportan *aspectos nobles a la vida moderna* como son el espíritu de aventura, el código de honor, la caballería, la nobleza hereditaria, la cortesía, la educación y la piedad o el amor a la naturaleza. Lo romántico se configura, pues, como un ingrediente poderoso en el *ethos* del mundo moderno, de acuerdo a Beltrán Llavador. (Beltrán ,1993: 61)

Nosotros añadiríamos que , hasta la propia concepción de su país de origen , tiene un innegable toque romántico como cuando , analizando el gobierno de Cánovas del Castillo, y su rechazo de los modos capitalistas, escribiera : *porque el pueblo español es un pueblo poético y la grandeza española es una grandeza caballeresca.* (Santayana, 2002 : 236)

No menos utópica y romántica resulta la visión de la sociedad norteamericana cuando repudia su sistema orientado al trabajo, al industrialismo y al consumo que necesita , según él, de una catarsis moral que haga posible «generar una América de belleza y amor» (Santayana, 1921 : VII-VIII). Frases como ésta -sea quien fuere quien las pronuncie- son las que terminan enervando a filósofos como Popper, pues para él la minimización de la miseria corresponde a los poderes públicos (en América , ni eso) , pero la *maximización de la felicidad* , debe dejarse a la iniciativa de los individuos , «si no queremos caer en utopías desestabilizadoras que normalmente conducen a la tiranía» (Popper, 2010: 684) Para Popper, pues, la promesa de paraísos imposibles , como los que ofrece Santayana, no serían sino cantos de sirena que lo único que hacen es interferir en el normal proceder de las buenas gentes , creando en ellas sentimientos de insatisfacción que luego son rentabilizados por los enemigos de la libertad.

Un último dato, recogido de su autobiografía *Personas y lugares* , puedo aportarnos nuevas evidencias sobre su afinidad con el mundo romántico . Tiene que ver con sus preferencias filosóficas y nos enteramos por el siguiente párrafo que su declarada hostilidad a Hegel, no era para tanto:

Royce me desaconsejó una tesis doctoral sobre Schopenhauer , porque ese era tema para un graduado en letras , no para un doctor en filosofía. Él propuso a Lotze y

acepté.[...]. Ojalá hubiera elegido a Hegel, hubiera tenido que trabajar más , pero me hubiera preparado mejor para las controversias de la época.[...] Me gustaba la Fenomenología de Hegel , que me movió a planear mi Vida de la razón, y ahora me gusta incluso su Lógica, no la sofistería dialéctica que contiene ,sino los conocimientos históricos y críticos que aparecen de paso .

(Santayana, *Personas y lugares*, págs. 419-420) .

Como más arriba veíamos, *La vida de la razón* de Santayana tenía connotaciones hegelianas , así como su diseño del *Reino de las esencias*. Pero también coincidía Santayana con el odiado Hegel en su rechazo al liberalismo y en su preferencia por el gobierno de los más preparados , de acuerdo a lo que escribiera el filósofo alemán : «El liberalismo con su concepto formal de libertad , no permite que se eslabone algo sólido como organización. Frente a las disposiciones del gobierno se alza de inmediato la libertad; ella es voluntad particular, es decir arbitrariedad.» [...] Es indispensable que gobiernen los mejores. (Hegel, 1976: 386-87;390)

William James , que odiaba por igual a Hegel y Schopenhauer, tenía la opinión de que la clase de filósofo por el que uno se siente atraído es un reflejo de la propia personalidad. (Santayana,1897: pos.364) ¿Fue consciente Santayana de su romanticismo ? Probablemente, no, y de serlo nunca le llamaría *romanticismo*, porque eso le supondría identificarse con una línea de pensamiento y espiritualidad que conducía , por caminos indirectos, a Calvino y a su odiado puritanismo. Algo con lo que nunca consentiría transigir, llevado por un orgullo hispano irreductible a cualquier originalidad de pensamiento -por nocivo que fuese- que no proviniera de la cultura grecolatina.

A MODO DE RESUMEN : _SANTAYANA, UN PERSONAJE CONTRADICTORIO

Las cuatro décadas de vida americana de Santayana , que equivalen a algo menos de la mitad del total de su existencia , están llenas de contradicciones, muchas de las cuales hemos intentado reflejar en las pasadas páginas. Las contradicciones de nuestro filósofo tienen tanto un origen cultural, como vital, es decir, proceden a partes iguales de su condición de extranjero latino habitando en un entorno anglosajón , como de su propia experiencia vital en el seno de una familia desestructurada . Para completar el cuadro, tendríamos incluso que añadir el factor biológico, fruto de su aparente homosexualidad, en una época y un país donde estos comportamientos enfrentaban un fuerte rechazo. A este respecto es relevante la opinión que merecía a su fiel asistente Cory la homosexualidad del filósofo:

(Santayana) fue un hombre con sentimientos de mujer , sin que él fuera consciente hasta bien entrada la mediana edad [...] Cuando él finalmente sospechó algo no convencional en su psique , estoy seguro que esto sólo confirmó su predilección a renunciar al mundo, tanto como fuera compatible con una vida racional entregada al trabajo. Creo que Santayana resultaría aún más admirable si él se sintió alguna vez compelido a superar o bien un truco de la naturaleza o bien una complicación de la educación temprana. Por mi parte estoy inclinado a creer que simplemente consideró el sexo como un fastidio; él nunca habría soñado en fanfarronear –como André Gide– sobre una idiosincrasia en desarrollo . Un filósofo, “un amante de la sabiduría”, podría acercarse al mandato de la naturaleza absorbiendo las latentes energías del amor , transmutadas en una más amplia armonía que abrazara una no enturbiada amistad , una devoción a la Verdad, y un profundo respeto por lo que él llamó “la fundamental autoridad de las cosas”.

(Cory , *Santayana :The later years, posc. 606-607*)

Las contradicciones o paradojas de Santayana eran por otra parte una más de las particularidades de un carácter algo exaltado, del tipo agresivo-contenido, es decir el estilo “provocador” consciente de sus líneas rojas , al que habría que añadir facetas caprichosas , arrogantes y narcisistas en su discurso. Todo ello hizo que sus actuaciones académicas y públicas, en general, no pasaran desapercibidas y que se ganara una cierta fama de “snob” en el grave ambiente de Cambridge y Boston.

¿Verdadero patriota español?

Presumir de español y escribir toda su obra en inglés, no fue una de sus menores contradicciones. Fijar su residencia en Roma, después de salir de Harvard, renunciando a vivir en su patria, resulta también significativo por mucho que quiera justificar con argumentos la nada favorable coyuntura político-cultural española: «Ávila no habría sido un mal lugar para retirarme del mundo pero la sociedad y la vida pública española eran lo menos atractivo para mí, una verdadera barrera. No se trataba solamente de que yo fuera demasiado extranjero, sino también de que España no era bastante española.» (Santayana, 2011: 241). Sin querer hacer juicios de intenciones, tal vez se pueda aventurar que su amor a la patria, siendo cierto, era de menor intensidad a lo esperable en él, a tenor de sus reiteradas manifestaciones de españolidad. Habría que pensar más bien que su españolismo era entendido por Santayana como “un deber”, aunque lo presentará como mitad deber moral y mitad orgullo: «En cuanto a España, mi patria, nunca pasó por mi mente la idea de renunciar a mi fidelidad formal hacia ella. Esto habría sido como cambiar de padres, y España es un gran país para la imaginación con un gran poder sobre el espíritu.» (Santayana, 2011 : 241). Recordemos aquí, no obstante, que patria y religión habían sido para el naturalista Santayana dos referencias fundamentales en la vida del individuo, pues atan a la tierra nativa, exigen lealtad, y definen su total ser.

A pesar de todo, a Santayana no terminaba de gustarle el carácter insolidario del español: «El español es individualista, pero en lo social desconfía de todo y de todos.» (Santayana, 2002 : 58) Además, ya hemos visto oportunamente que en su época de postgraduado le dije a William James que EE.UU. «le parecía personalmente mejor país para vivir que España». Así que, si pasamos de la “obligación” o “exigencia de lealtad” a la “devoción”, entonces se podría decir que sus devociones –que obviamente no estaban con EEUU- eran más afines a la cultura inglesa que a la española: «Inglaterra me gustaba muchísimo», escribirá en sus memorias; aunque encontraba algún inconveniente: «Viviendo allí corría el peligro de perder mi crueldad e independencia filosóficas». (Santayana, 2002 : 535) No sabemos si hablaba en serio sobre la crueldad, pero Savater lo pondrá en duda, (Savater, 2012: 96-97) aunque tal vez la frase era una metáfora sobre lo que entendía Nietzsche por conciencia, es decir, *crueldad reprimida*, en cuyo caso estaba

sugiriendo la idea de que ante las educadas gentes inglesas debía renunciar a expresar su rencor contenido, su misantropía visceral, *porque no tenía cuentas pendientes con ellos*, lo que le llevaría a perder su filosofía, como el poeta que pierde la vocación cuando supera los problemas que le atormentan. En cualquier caso, es indudable que un espíritu culto, delicado y elitista como el suyo se encontraba más a gusto en Oxford, Cambridge o Londres, que en cualquier otro lugar del mundo. Además, en Inglaterra estuvo estudiando y trabajando un tiempo y vendía bien sus libros en inglés, sin olvidar que hizo buenos amigos entre la élite nobiliaria e intelectual, como los hermanos Russell: «La aristocracia inglesa (es) tímida y apartada de los extraños, pero inmensamente sencilla y amable una vez que estás dentro» (Santayana, 2002: 120), escribirá un Santayana agradecido ¿Que por qué entonces no se fue a vivir allí al retirarse de Harvard? Pues, retóricas aparte, por algo tan “material” como su necesidad del disfrutar del sol («Tienen ustedes sangre dentro y sol arriba», dirá el profesor Santayana a Mario, el personaje italiano de su novela) y algo tan “prosaico” como el alto coste de la vida, aspectos ambos que Santayana valoraba sobremanera y en los que Inglaterra no resultaba “competitiva” con respecto a Italia, y mucho menos comparada con España, lo que evidencia, una vez más, su escaso interés por regresar a sus raíces.

Santayana y los judíos.

Otro aspecto contradictorio de su vida, es la relación con el judaísmo. En términos de religión, se le nota respetuoso con la teocracia que emana del Antiguo Testamento, con ese Dios firme, belicoso y un punto racista, que nos presenta el Deuteronomio. Además, a través de sus enseñanzas filosóficas siempre mostró preocupación e interés por respaldar a las razas minoritarias u oprimidas, como vimos en el capítulo dedicado al *pluralismo cultural*. Entre sus amigos hay judíos y, en especial, el profesor Kallen, primero estudiante, luego asistente y después amigo y confidente. Pero dicho esto, Santayana, en cuanto tiene ocasión, arremete contra los judíos como raza. Los críticos americanos lo achacan a su temprana educación en Ávila, con *catecismo antisemítico* incluido. Después vendría el ambiente de Boston que no sólo era anti-irlandés y anti-italiano, sino también antisemítico. (McCormick, 2008: 359) lo que también debió dejar su huella. Su biógrafo dirá que en su correspondencia mencionaba a los judíos «sin caridad alguna» (McCormick, 2008:

363). En algunas frases hace referencia a que *el crisol americano* no produce efecto en ellos (Santayana, 2010 : 836) . En otras parece quejarse de la omnipresencia social judía en toda época y lugar, a modo de un superviviente del Pleistoceno que se resistiera a morir : “ Estoy reconciliado con la transitoriedad de las cosas , incluso de las naciones . Los judíos no pueden ser una excepción «dejad a la era tener su aire». Parece detestar no sólo su afición a amasar dinero , sino su influencia en los ambientes cultos : « desempeñan uno de los principales papeles entre los intelectuales y los artistas , hasta el punto de que a veces parece como si ellos fueran en esas esferas , los verdaderos dirigentes americanos» (Santayana, 2010 : 855) .Llevado, también, de un integrismo inusitado justificará históricamente *la expulsión de moros y judíos en el siglo XV* e incluso la Inquisición (McCormick, 2008: 367). Su entusiasmo por el triunfo del fascismo en España , tampoco ayudaría a suavizar las cosas con el mundo hebreo, a pesar de que Franco no fuera un racista beligerante. Qué imagen, en fin, no transmitiría nuestro filósofo sobre el tema judío que ,sin ser rubio ni tener los ojos azules, hasta *los arios ingleses* le quisieron hacer presidente de su club (afortunadamente, rehusó aceptar). (McCormick, 2008: 363)

Su relación con el idioma inglés.

Volviendo al tema del idioma inglés en que escribiera su obra , nos asalta la duda de si Santayana se consideraba así mismo un escritor norteamericano o español. Según parece, él no se consideraba norteamericano “en nada” , porque rechazaba este adjetivo para todo lo que tuviera que ver con su persona, pero tampoco se soliviantaba si alguien lo encasillaba como autor americano por el hecho de haber escrito en inglés. Aunque sintiéndose español, tampoco dijo ser un escritor español. Pero Manuel Garrido, titular de la cátedra Jorge Santayana en la Universidad Complutense de Madrid, afirmará en su introducción al libro *Interpretaciones de Filosofía y Religión* que para valorar la ubicación de Santayana no debemos olvidar casos como el Luis Vives, que vivió y murió en Brujas y escribió en latín o el de Severo Ochoa , que investigó y se nacionalizó en EEUU y escribió sus trabajos científicos en inglés. (Garrido,2008: 45) .Bertrand Russell por su parte dijo que si bien el entorno de Santayana había sido principalmente americano, sin embargo sus gustos y preferencias fueron predominantemente españoles. Flower y Murphey escribirán en su *Historia de las tendencias filosóficas* , que Santayana *no pertenece*

a la tradición norteamericana. (Garrido,2008: 46). Opiniones, pues, para todos los gustos que el propio Santayana no tuvo interés en aclarar definitivamente.

Su posicionamiento anti-americano

Otra de sus principales contradicciones tiene que ver con su odio visceral a un país como Norteamérica que en términos generales le trató bien , con una consideración que no era la que dispensaban normalmente los bostonianos a los inmigrantes latinos e irlandeses , las dos colonias emigrantes más abundantes en la zona. Una muestra de consideración es la que ofrece, por ejemplo, Richard Lyon el prologuista de su autobiografía *Personas y Lugares* quien admite que «como americanos pueden sentirse censurados en su provincianismo, pero que difícilmente pueden negarle la lección» (Santayana, 2002 : 33). O también Rorty quien por su parte diría que Santayana «se había reído de los americanos , sin despreciarlos», al parecer todo un detalle por su parte.

Santayana , con su actitud disidente, no supuso, en ningún caso, *un palo en el engranaje* de la joven nación americana, de la misma categoría que el proporcionado por los filósofos alemanes de la Escuela de Frankfurt y , en especial, los franceses del Postestructuralismo en épocas posteriores , pero , no obstante, fue una de las primeras voces discordantes que hicieron dudar a más de un intelectual propio sobre si el camino que había elegido la nación era el correcto . Porque los beneficios indudables de la filosofía del sabio español, presentaban ,bajo la óptica norteamericana, algún que otro inconveniente práctico : su rechazo, por ejemplo, del trabajo *fanático* y del consumo compulsivo, en beneficio de una vida más espiritual, es loable, pero puede influir negativamente en el creciente bienestar del pueblo llano y en el poderío industrial y militar como nación ; su defensa del pluralismo cultural y racial , es una actitud digna que puede contribuir a la paz social , pero también crea problemas de asimilación cultural que a veces conducen a la vida apartada del *gueto* , como ha ocurrido históricamente con italianos, asiáticos, negros y , más recientemente, con los emigrantes latinos. Su animosidad contra los aspectos calvinistas de la religión y el trascendentalismo filosófico inherente , pretende conseguir una visión más racional de la vida por parte de los americanos , pero de paso actúa contra las creencias consustanciales a la raza – la de los primeros peregrinos- , lo cual contradice el sistema moral de raíz natural del propio Santayana.

Finalmente, su preferido sistema de gobierno aristocrático (Santayana, 2005 : 179) hace posible la intervención de los mejores en la cosa pública ,de forma congruente con su materialismo, pero tal sistema se considera incompatible con la democracia partidista recogida en una Constitución inspirada por el británico Locke con la que el pueblo americano se siente tan identificado por establecer *la igualdad entre todos los ciudadanos* .

Una filosofía contradictoria.

Santayana hizo un gran esfuerzo por aportar “su” sistema filosófico a la cultura anglosajona , y para ello realizó sesudas obras en un inglés perfecto , algunas especialmente amplias y densas, pero sus resultados no fueron los esperados. El prologuista de su obra *La tradición gentil en la filosofía americana*, el profesor José Beltrán Llavador, bucea en la obra de John Lachs – crítico y editor americano de alguna de sus obras - para encontrar las objeciones de la filosofía *oficial* al trabajo de Santayana :para los llamados *filósofos oficiales* el trabajo filosófico de Santayana queda lejos de ser satisfactorio, tendiendo a pensar que su estilo es *demasiado literario* y que su pensamiento *carece de refinamiento técnico*. Las acusaciones principales se centran en el uso de categorías desfasadas, en la carencia de argumentos para mantener sus puntos de vista y en la frecuente sustitución de análisis adecuados por imágenes y frases sugerentes. A estas críticas se añade la percepción de que su obra es excesivamente interdisciplinar y dispersa como para poder aportar alguna contribución firme, (Beltran,1993: 63). Siendo estas apreciaciones bastante ajustadas a la realidad, lo cierto es que , a pesar de todo, Santayana recibió desde el comienzo de su carrera abundante atención, mucha admiración y no siempre la misma dosis de comprensión. A todo esto probablemente coadyuvó su natural brillantez intelectual y verbal - «desde mis tiempos de estudiante en Harvard, se me reconocía tener bastante labia» (Santayana, 2002 : 272) - , así como el factor diferencial que suponía en él , según la Enciclopedia de Filosofía de Stanford, «..su herencia española, educación católica y la natural prevención europea sobre la industria americana» , (Saatkamp &Coleman,2014) .Resumiendo sus tres grandes facetas, *se dice que como poeta fue tolerado, como prosista fue exaltado y como filósofo provocó reacciones de distinto signo* . En conjunto, y a pesar de encontrarse su filosofía en

poca sintonía con su propia época , y con su país de adopción, se admite que llegó a alcanzar una consideración privilegiada, (Beltrán,1993: 64-65) .

El profesor Izuzquiza, al final de su obra *Santayana o la ironía de la materia* , trata de sintetizar el trabajo intelectual de nuestro filósofo . Entre los aspectos negativos encuentra, -tal vez siendo demasiado severo en su análisis - que su filosofía no sea sino una descripción que se agota en sí misma , al igual que ocurre con su concepto de esencia. También halla una característica fundamental que interpreta como «pensamiento radicalmente paradójico» (Izuzquiza, 1989: 252) Entre las paradojas incluye su *vocación solitaria* , que termina siendo una soledad «sonora», en la medida que está atento a los acontecimientos del mundo , a los novedades en su propio mundo filosófico y no tiene reparos en pronunciarse periódicamente sobre ellos. En la referente a su obra , encuentra paradójica «la concepción del espíritu como materia que se observa a sí misma» , aunque desde un punto de vista evolucionista no existe tal paradoja, asumiendo , como hizo Santayana, que *el espíritu nace de la psique natural*, (Moreno, 2006: 009) pero logra una cierta independencia de aquélla que le lleva a sentir el materialismo a través del propio cuerpo. También encuentra paradójica «la relación independiente y libre a un tiempo de materia y espíritu» , argumento también discutible porque , basándose en su declarada separación de esencia y existencia, Santayana sostendrá, por ejemplo, que la naturaleza oprime al espíritu hasta cierto punto, pues hay momentos en que el espíritu se rebela o se abstrae de la vida material para hacer posible la alegría y el festejo , bajo circunstancias desfavorables (Saatkamp & Coleman,2014) . «El sentido trágico de toda afirmación positiva de existencia» , sería la siguiente incoherencia aparente , aunque aquí es el propio crítico el que traerá la solución por la vía de una mayor libertad en la vida reflexiva y en la contemplación de las esencias . «La extrema nostalgia de un tipo de sociedad superada» , que sería la siguiente cuestión, no es paradójica sino fruto de su desarraigo, y no es tan inusual en la filosofía como se pudo observar en la vida de Nietzsche. En cuanto a la última de las contradicciones, «la valoración exigente del individualismo unido al anonimato de la materia» , es algo normal en un pensador que valora la contingencia de la materia y el carácter único de cada una de sus creaciones . Su rechazo a la uniformidad, que ya expresara como uno de los errores de la promesa religiosa de una vida mejor, (y otro de los motivos por los que rechazaba la filosofía de Hegel) supone creencia en los valores diferenciales

de cada uno como afirmación del valor de progreso de la pluralidad, que también defendiera con énfasis filósofos como Popper.

Hay en nuestra opinión una paradoja más llamativa y que, sin embargo, Izuzquiza pasa por alto, y es el *carácter animal* en sentido amplio que Santayana confiere a su binomio psique-espíritu, el cual convierte en una prerrogativa no exclusiva de los humanos: un pensamiento éste con el que parece ir demasiado lejos, aun admitiendo que este espíritu santayanesco *limitado* sea sólo *un rudo instrumento de análisis y decisión*; porque los animales tienen –aunque en menor grado que los humanos- la inteligencia y recuerdo que él exige como condición del espíritu, pero ¿pueden tener los animales conciencia? Obviamente no - al menos en el sentido humano del término- , porque es precisamente esta ausencia de conciencia animal el instrumento de que se vale la naturaleza para no convertir en un infierno definitivo la vida de los animales sobre la tierra. Así que hemos de considerar que la siguiente frase excede la paradoja y cae de lleno en la *boutade*:

El espíritu es **conciencia, inteligencia y recuerdo**. No necesita dogmas como sí los necesita la fe animal o el arte de vivir. La moralidad humana es, para el espíritu, solo el higiénico prejuicio de una especie de animales. *El espíritu mismo no es humano, puede brotar en cualquier vida, puede desasirse de cualquier provincianismo; del mismo modo que existe en todas las naciones y religiones, puede existir también en todos los animales y ¿quién sabe en cuántos seres no soñados, en medio de qué mundos? Podía surgir incluso como pensaron los estoicos, en presencia del caos, salvo que el caso no pudiera sustentar la vida animal, la psique, que el espíritu necesita como su órgano.*

(Santayana, *Platonismo y vida animal*, pág. 54)

Un espíritu que –aparente nueva paradoja– tiene por objeto la perfección moral, *pero no la búsqueda de Dios*, ya que para esta última misión estará mejor dotada *la inteligencia animal*: «El espíritu se diferencia de la inteligencia animal menos en alcance material que en calidad intrínseca, su objeto característico no es el Ser puro en su infinitud, sino el ser finito en su pureza» (Santayana, 2006-b: 68-69). Aquí, obviamente, y en beneficio de la lógica, hay que restringir el alcance de esa inteligencia animal exclusivamente al género humano, y denominarla no tanto inteligencia como *intuición humana*, dado el sentido antropológico que parece tener la

frase en cuestión, relativa a la tradicional búsqueda de Dios en todas las civilizaciones.

Hay otras contradicciones destacables –fuera del materialismo- en la figura de Santayana , como su odio a la aristocracia puritana de Nueva Inglaterra, mientras que él, al igual que Tocqueville, adoraba los modos aristocráticos en general y particularmente en política . O su fijación anti-romántica , siendo sus maneras de hacer filosofía, y especialmente poesía, esencialmente románticas . O sus odios hegelianos cuando por otra parte mostraba admiración hacia ciertos aspectos de su filosofía y lamentaba no haberla estudiado mejor. Y hay bastantes más paradojas, contradicciones e incoherencias en la vida y obra de Santayana , muchas de las cuales ya se han citado a lo largo de nuestro escrito, así que lo dejaremos aquí para evitar redundancias.

Conclusiones.

De todo lo visto hasta ahora, - en este capítulo y los anteriores- Santayana emerge como un ser contradictorio, impulsivo y genial : presume de español pero sólo escribe en inglés y termina residiendo en Roma ; dice apreciar al norteamericano medio pero fustiga sus instituciones sin piedad, como si no estuvieran conformados por ellas; es un materialista convencido, que parece olvidarse fácilmente de su condición para identificarse de vez en cuando con el Dios vengativo y cruel del Deuteronomio, (quizás por una mera cuestión de *jerarquías*) ; es un relativista moral que parece simpatizar con las ideas de los creyentes de que hay valores absolutos y que unos valores son mejores que otros ; es un elitista de pensamiento y vestimenta que fustiga a los judíos, mientras con sus teorías morales abre el camino para que las razas y culturas menos privilegiadas adquieran fe en sus posibilidades de supervivencia ante la cultura dominante. Un filósofo, en fin, con un punto de vanidad que , sin embargo, rechazaba el protagonismo cuando se presenta la oportunidad, como cuando quisieron proponerle para el premio Nobel de literatura (McCormick, 2008: 396;474) o le animaron a visitar al Papa romano (McCormick, 2008: 455) negándose en ambos casos por una cuestión de *modestia*.

Con los temas religiosos en especial, uno casi se convence de que no hay contradicción profunda, sino que el ateísmo de Santayana es meramente estético y que en todo caso estaríamos ante una creencia real más próxima al agnosticismo que

al ateísmo, todo ello deducible del pensamiento global del filósofo: porque, desgraciadamente para un materialista, *la naturaleza no tiende a hacer individuos felices*, como él mismo reconocería (Santayana, 1966 : 246) ni siquiera entre los naturalistas más fieles . Además la ideas asociadas al materialismo como son *la decadencia, contingencia y finitud* , contribuyen por sus pasos lógicos a conformar un sentido *trágico* de la vida (Izuzquiza, 1989: 126) que se resume en la idea expresada por Santayana sobre «la irracionalidad de la existencia» (Izuzquiza, 1989: 127) Para Izuzquiza, sin embargo, la desilusión espiritual que no se satisface con la existencia material concreta «le conducirá a la verdadera libertad, consistente en contemplar mejor que en actuar, en preferir las esencias a las cosas o a la gente». (Izuzquiza, 1989: 16) Pero la libertad a menudo es condición necesaria pero no suficiente de la felicidad, y las esencias pueden ser sólo un mero sustitutivo de otras aspiraciones espirituales más trascendentes . En este contexto, no debe escandalizar que muchos seres humanos sensibles y cultos necesiten una fe siquiera lejana en las cuestiones sobrenaturales para hacer llevadera la existencia con un mínimo de esperanza . Sólo las *almas rudas* , como diría William James, no lo necesitan y Santayana , a pesar de sus esfuerzos en sentido contrario, no parece representativo de esta clase de almas, sino más bien un alma *convaleciente* de algunas circunstancias vitales desgraciadas , que no le permitieron saborear las etapas más valiosas de la vida como son la niñez y la juventud. Santayana fue explícito cuando dijo que como materialista creía en los beneficios para el espíritu de la religión , pero no en su verdad (Suances, 2010: 277) .Pero también escribió: «... quizá sea útil observar que “generación” y “procesión” –nociones que figuran en el dogma de la Trinidad – equivalen a lo que nosotros llamamos ahora “evolución” o “ desarrollo dialéctico” con la sola diferencia de que en el mundo natural lo implícito lleva tiempo para convertirse en explícito ...» (Santayana, 1966 : 201), añadiendo poco después que «se esparcieron por doquier las semillas de todas las cosas...la materia está llena de potencialidad y todo parece brotar o amagar con brotar- lo que bien puede ocurrir- por lo que todo lo que las circunstancias permiten se hace real allí (en el mundo)» (Santayana, 1966 : 202) Esto es lo que Santayana denominará *esencia sin intuición* que, según sus aclaraciones, « no es objeto de ninguna contemplación , ni meta de ningún esfuerzo, ni ideal secreto o implícito de ninguna vida». (Santayana, 2011-b: 157) pero que puede imprevistamente darse en la naturaleza siempre que se cumpla el *principio de razón suficiente* leibniziano. Esta concepción abierta de la naturaleza

como un proceso en marcha de imprevisibles resultados , que mezcla religión y materia , - «my naturalism does not exclude religión», confesaría a su ayudante Cory, Santayana (Cory, 1963: pos. 5594)- que parece ir más allá del mero panteísmo, quizás permita que los materialistas menos rudos puedan vivir sin contradicciones bajo la expectativa de un *Dios posible* , porque en la concepción de la materia como algo contingente , sujeto a probabilidades, cualquier *milagro* de la naturaleza se puede dar , inclusive que surja la divinidad en alguna forma imprevista. Si , por ejemplo, las teorías físico-matemáticas de Poincaré contenidas en su *Teorema de recurrencia* se confirmaran , ello nos permitiría experimentar algún que otro “milagro” práctico cuando se dé una rara -pero no imposible - configuración de moléculas. Algo que las teorías de Charles Peirce darán por hecho , pues al considerar el tiempo como una variable virtualmente infinita, «todo lo que puede suceder por azar , en una oportunidad u otra sucederá» (Menand, 2002: 284). A partir de ahí, cualquier cosa , trivial o trascendente, puede haber sucedido en el pasado , como la posible aparición hace 2.000 años , allá en la antigua Judea, de un ser humano dotado de las facultades de un demiurgo , o podrían suceder en un futuro considerado a larguísimo plazo . Algo así parece insinuar de forma enigmática la frase de Santayana siguiente :

Por tanto, la unión con Él (Dios) , no debe servir de meta a ninguna aspiración moral o espiritual, *sino que se realizará materialmente , quiérase o no, y sea cual fuere la criatura que ha de unirse* : lo que puede ser ampliado idealmente no mediante la purificación de la naturaleza creada , sino ampliando su participación en cada una de las direcciones de la vida.

(Santayana, La idea de Cristo en los Evangelios, pág. 202).

Una de estas posibles «direcciones de la vida» puede ser *la profundización en el conocimiento de la naturaleza* por una doble vía : a través de la ciencia y mediante la adecuada reorientación de la vida moderna hacia la reflexión y la belleza, postulados ambos expresados por Santayana de manera recurrente. Nuestro filósofo parece confiar en que , o bien la naturaleza nos sorprenda con su dinámica imprevisible, o bien que la humanidad, al profundizar en la vida de la naturaleza de manera sistemática, encuentre el “milagro” que explique nuestra existencia y de paso nos aclare de golpe todos los enigmas de la religión. Lo que sería un imprevisto

sincretismo religioso-científico ,es decir, todo un regalo *a fortiori* para un filósofo que tanto respeto tuvo por estas dos grandes facetas culturales de la humanidad.

Sin embargo, y de acuerdo al actual discurrir de la ciencia, la “criatura” que probablemente *se unirá* a Dios será una extensión ideal del hombre más completo: *el Dios-máquina, dotado de una fantástica inteligencia artificial a la altura de su poderío*. El resultado probable de la extraordinaria creatividad humana, sería, pues, una criatura creada a imagen del hombre, pero con un potencial mental y físico capaz de exceder cualquier dote humana natural heredada. Así se produciría una síntesis alucinante en la que el hombre , supuestamente creado por Dios, es capaz a su vez de recrear una deidad en la que se concreten todas las capacidades humanas sublimadas , y donde la Idea hegeliana pueda reconocerse a sí misma, al final de la historia. Una expresión, en fin, totalmente desconcertante de la llamada *ironía de la materia*, que en principio puede sonarnos a ciencia ficción pero que no podemos descartar de plano, y que, en cualquier caso, habría dejado sin aliento a un Santayana especialmente adverso a las máquinas y a todo lo que éstas representaban en su época.

Fin de la tesis.

Bibliografía

- Abellán, José Luis .(1996). Santayana.Madrid: Ediciones del Orto.
- Abenjalduín.(1380). La Muqaddima. Amazon/Kindle-España (libro electrónico).
- Adler, Alfred. (2014). Comprender la Vida . Barcelona: Paidós Ibérica.
- Adorno, T.W.(1951). Mínima moralía. Madrid : Akal. (libro electrónico) Amazon/Kindle.
- Alonso Gamo, José M. (1966). Un español en el mundo: Santayana.Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Alvarez Caperochipi,J.A.(2017).Reforma protestante y estado moderno. Albolote, Granada. Comares
- Aranguren,J.L.L.(1998). Catolicismo y protestantismo como forma de existencia.Madrid: Bibilioteca Nueva
- Aristóteles.Obras Selectas. Metafísica, Amazon/Kindle-España (libro electrónico).
- Arribas Hernández, M.L., Carrasco Reija,L., &MorenoHernández,A.(2011). Cultura Grecolatina.Madrid: UNEI
- Asimov, I.(1998). La República romana. Madrid: Alianza.
- Babbitt, S.E., & Cambell,S. (1999). Racism and philosophy .Ithaca,N.Y: Cornell University Press.
- Balmes, J, (1941).El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización. Barna:Araluce
- Bathes, Roland.(2008) El placer del texto. Madrid: Siglo XXI.
- Bell, J.A. (1998).The pblem of difference :Phenomenology and poststructuralism.Toronto;Buffalo:UTP
- Beltrand, Antonio. (2006). Talento y poder. Pamplona: Editorial Laetoli.
- Beltran Llavador, J. (1993).Introducción a La tradición gentil en la filosofía americana. León: Univ.León.
- Beltran Ll., J: (2006). Celebrando el mundo:Introducción al pensar nómada de George Santayana.Valencia:UDV
- Bergson, Henri. (2007). La evolución creadora. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, Henri.(2012). la energía espiritual . Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, Henri.(1920). Mind-energie.New York: Henry Holt and Company.
- Berlin, Isaiah.(2017). El sentido de la realidad.Barcelona: Taurus.
- Bermúdez, Manuel. (2013). Un español en el mundo. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata.
- Bernabé, A.(Trad.).(1988) De Tales a Demócrito.Madrid: Alianza.
- Bloom, A. (2012). The Closing of The American Mind.New York: Simon and Shusters.
- Bloom, Harold.(2001). El canon occidental .Barcelona: Compactos Anagrama.
- Bubner, R.(1984).La filosofía alemana contemporánea. Madrid.:Cátedra.
- Burg, W.G. de . (1976).El legado del mundo antiguo. Madrid:Edit. Edersa/Pegaso .
- Cain,W.E.(1984).Philosophical approaches to literatura:New Essay of 19th & 20th-century texts.Lewisburg:Bucknell UP
- Cañizares-Esguerra,J.(2008).Católicos y puritanos en la colonización de América.Madrid:Marcial Pons Historia
- Cioran, E.M. (2014). Desgarradura. Madrid: Alianza editorial.
- Cipolla, Elliot, Villar y otros.(1999). La decadencia económica de los Imperios.Madrid:Alianza.
- Cohen,I.B. & others.(1990).Puritanism and the rise of modern science:The Merton thesis.N. Brunscick,Rutgerst Univers.
- Cory , Daniel.(1963) Santayana: The Later Years. New York: George Braziller Inc. (libro electrónico)
- Crespo, Angel.(2006). La vida plural de Fernando Pessoa.Barcelona : Seix Barral.
- Croce; B. (1950). Historia de Europa en el siglo XIX.Buenos Aires. Imán
- Cusset, F. (2005). French Theory, Barcelona: Editorial Melusina.
- Dahrendorf, R. (2009). La libertad a prueba : Los intelectuales frente a la tentación totalitaria. Madrid.Trotta.
- Del Castillo, Ramón. (2011) .Santayana entre pragmatistas. (Limbo: boletín N°. 31,págs. 97-117)
- Du Bois, W.E.B .(1903) . The souls of black folk. Amazon/kindle (libro electrónico)
- Edman, Irwin.(1942). The Philosophy of Santayana.New York: The Modern Library. (libro electrónico)
- Emerson, Ralph W. (2015). Diario íntimo.Madrid: Desván de Hanta.
- Estébanez,C.(2000). La obra literaria de George Santayana. Valladolid : Universidad
- Ferrater Mora, J.(2006) . Cuatro visiones de la historia universal. Madrid : Alianza.
- Fitzpatrick, S.& Geyer, M. (2009). Beyond totatlitarism : Stalism and nazism compared. Cambridge. N.Y.: CUI
- Fredman, S.(2001). Discrimination and human rigths : The case of racism.Oxford;N.Y: Oxford University Press

- Freud, Sigmund. (1984). *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza.
- Freud, Sigmund .(2007). *Totem y Tabú*.Madrid: Biblioteca Nueva.
- Friedan, B.(1963). *The Feminine Mystique*. New York: W.W.Norton.
- Fromm, Eric (2013). *Escape from freedom*. New York: Open Road Media.
- García Morente, M.(1967). *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Garrido, Manuel. (2008). *Introducción a Interpretaciones de poesía y religión de Santayana*.Oviedo: KKK.
- Gautier/Boeree.(2005). *Teorías de la personalidad*. Amazon/Kindle España(libro electrónico)
- Gibbon, Edward .(2001). *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*.Barcelona: Alba Editores.
- Gramsci, A.&Monereo Pérez,J.L.(2017). *Materialismo histórico, filosofía y política moderna*. Granada:Comare.
- Grant, Michael.(1988). *Historia de las Civilizaciones: Grecia y Roma*.Vol. III. Madrid :Alianza.
- Gurpegui,J.A. (2000).*Puritanos y liberales en la literatura norteamericana de los siglos XVII y XVIII*.Alcalá:Universidad
- Hegel, Georg.W.F.(1976). *Filosofía de la Historia*.Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Hegel, Georg.W.F.(1983). *Introducción a la Historia de la Filosofía* .Madrid: Sarpe.
- Hegel, Georg.W.F.(2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.Madrid: Alianza.
- Hegel, Georg.W.F. (2011.)*Principios de la filosofía del derecho* .Buenos Aires: Sudamericana. (libro electr)
- Heine, Heinrich.(2008).*Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*.Madrid: Alianza.
- Herder, J.G. (2007).*Filosofía de la Historia*. Sevilla: Espuela de Plata, Sevilla.
- Holmes, J.C., &Pastor,D. (1997). *Esta es la generación beat: La filosofía de la generación beat*.León: Universidad
- Horkheimer,M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid. Trotta.
- Horkheimer, M., & Adorno, T.W.(2016). *Dialéctica de la Ilustración :Fragmentos filosóficos*.Madrid:Trotta
- Huntington, Samuel P.(2004). *¿Quiénes somos?* .Barcelona:Paidós.
- Izuzquiza, Ignacio. (1989), *George Santayana o la ironía de la materia*.Barcelona. Antrophos.
- James, William .(1984). *Pragmatismo*. Madrid: Sarpe.
- James, William .(2009). *La voluntad de creer*. Barcelona. Marbor ediciones.
- Jameson, F., &Piña, C. (2016). *Marxismo y forma: Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*.Madrid:Akal.
- Kant, Immanuel.(1788). *Crítica de la razón práctica*. Amazon/Kindle (libro electrónico)
- Kant, Immanuel .(1787). *Crítica de la razón pura*. Amazon/Kindle (libro electrónico)
- Kazin, Alfred. (1993). *En tierra nativa*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Kennedy, Paul.(1989). *Auge y caída de las grandes potencias*.Barcelona: Plaza & Janés.
- King,R.H.,& Stone,D.(2007). *Hannah Arent and the uses of history:Imperialism,nation,race,and genocide*.N.Y:Berghahn
- Kitching, G.(2008).*The trouble with theory: The educational cost of postmodernism* .Pennsylvania: PSUP
- Kuhn, T.(2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F: FCE.
- Laercio, Diogenes.(2011). *Vidas de los filósofos ilustres*.Madrid : Alianza.
- Lane Fox, R.(2005). *La epopeya de Grecia y Roma*. Barcelona : Edit.Critica.
- Leibniz, G.W.(1710). *Teodicea y monadología* . Amazon/Kindle (libro electrónico).
- Liddell, Robert. (2004). *Kavafis: Una biografía*.Barcelona: Paidós.
- Lyotard, J.F.(2014). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Madsen,D.L.(1996).*Allegory in América: From puritanism to postmodernism*.Houndmills,Basingstocke:MacMillan.
- Mannheim, K. (2010). *Ideología y utopía*. Kindle-Amazon, (libro electrónico)
- Marcuse, Herbert (1964). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Marx / Engels .(1846). *La ideología alemana*. Kindle-Amazon. (libro electrónico)
- Marx, Karl. (2009). *Manuscritos de economía y filosofía* .Madrid: Alianza.
- Mc Cormick, John .(2008) . *George Santayana:A Biography*. New Jersey: Transaction
- Menand, Louis .(2002). *El Club de los Metafísicos* . Barcelona: Destino
- Merton, R. K.(1938). *Science , Technologic and Society in Seventeenth Century England ,Vol.4, pp. 360 y ss.* .Washington:Osiris

- Miles, James .(1996). Dios, una biografía .Barcelona: Planeta .
- Mill, John S. (2013). Bentham. Madrid: Tecnos.
- Montaigne. (1595). Ensayos I y II, Amazon /Kindle-España
- Moreno, Daniel. (2006) . Introducción a Platonismo y vida espiritual de Santayana.Madrid: Trotta.
- Moreno, Daniel. (2007).Santayana filósofo: La filosofía como forma de vida.Madrid: Trotta 108-109
- Muñoz, Jacobo .(2010). Filosofía de la Historia. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J. (2014). Meditaciones del Quijote y otros ensayos. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J.(1984) La Historia como sistema. Madrid : Sarpe .
- Ortega y Gasset, J. (1985). Las Atlántidas y del Imperio Romano. Madrid: Alianza .
- Ortega y Gasset, J. (1989). Una interpretación de la historia universal, Madrid: Alianza
- Pavese, C.(2009).La literatura norteamericana y otros ensayos.Barcelona. DeBolsillo.
- Petras, J. (1998). ¿Imperio o república?:Poderio mundial y decadencia nacional de Estados Unidos. México:Siglo XXI.
- Piper, J. (2008).John Calvin and his passion for the majesty of God. Wheaton:Crossway Books.
- Platón .(2011). La República (Spanish Edition) . Edición de Kindle.
- Platón.(2013). Antología, El fedón, Amazon/Kindle (libro electrónico)
- Platón, (1871) Las Leyes. Madrid: Medina Navarro Editores .Amazon/Kindle, (libro electrónico)
- Platón. (2013). Parménides . Centaur Editions . Kindle/Amazon (libro electrónico)
- Polibio de Megalópolis.Historia Universal bajo la República Romana. Amazon/Kindle (Libro electrónico)
- Popper, Karl R.(2010). La sociedad abierta y sus enemigos. Barcelona: Paidós.
- Quental, A. De & Cervantes,F.(1986).Causas de la decadencia de los pueblos peninsulares. México DF:FCE
- Reich, Wilhelm.(2014). Psicología de masas del fascismo. Bilbao: DTT.
- Rostovtset, Mijail. (1998) . Historia Social y Económica del Imperio Romano.Madrid: Espasa-Austral.
- Ruiz Zamora, M. (2014).El poeta filósofo y otros ensayos sobre George Santayana.Murcia:Universidad de Murcia
- Safranski, Rüdiger. (2006). Schiller o la invención del idealismo alemán.Barcelona: Tusquets.
- Safranski, Rüdiger. (2009) . Romanticismo, una odisea del espíritu alemán .Barcelona: Tusquets.
- Safranski, Rüdiger. (2010). Nietzsche.Barcelona: Tusquets.
- Safranski, Rüdiger (2011). Schopenhauer, los años salvajes de la Filosofía. Barcelona:Tusquets.
- Said, Edward W. (1999). Fuera de lugar.Madrid: Debate. (libro electrónico). Amazon/Kindle.
- Said, Edward W. (2000). Reflexiones sobre el exilio.Madrid: Debate.(libro electrónico)
- Salustio. La Guerra de Jugurta, Amazon/Kindle (libro electrónico)
- San Agustín.La ciudad de Dios, Kindle/Amazon (libro electrónico)
- San Agustín. (2010).Confesiones. Madrid: Editorial Gredos.
- Santayana, George & Haskel, Nathan (1897). Cervantes y Don Quijote. Edición Inglesa, Amazon/Kindle
- Santayana,G. (1913) , Wings of Doctrine Studies in Contemporary Opinion. Charles Scribner´s.Libro electrón.
- Santayana, George. (1921), Character and Opinion in the United States, New York: Charles Scribner´s Sons.
- Santayana, George. (1922). Soliloquies in England. London: Constable and Company.
- Santayana,G., &Cardiff,I.D. (1950). Atoms of tothought:An anthology of thoughts. New York: Philosophical Library.
- Santayana. George. (1966). La idea de Cristo en los evangelios. Buenos Aires: Sudamericana.
- Santayana, G., & Henfrey, N. (1968).Selected critical writings of George Santayana. Cambridge: Cambridge Univ.Press
- Santayana, George.(1981). El último puritano. Barcelona: Edhasa.
- Santayana, George. (1985). Los Reinos del Ser. Mexico D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Santayana, George. (1993). La tradición gentil en la filosofía americana. León : Universidad de León
- Santayana, G., & Cory, D. (1995). The birth of reason; & other essays. New York: Columbia University Press.
- Santayana, George. (1996). Diálogos en el limbo.Madrid: Editorial Tecnos.
- Santayana, George .(2002). Personas y lugares. Madrid: Trotta.
- Santayana, George .(2005). La vida de la razón. Madrid: Tecnos.

- Santayana, George. ((2005-b).The sense of beauty .Being the outline of aesthetic theory.New York:Dover 100-101.
- Santayana, George .(2006). Los reinos del Ser.México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Santayana, George .(2006-b) . Platonismo y vida espiritual .Madrid: Trotta.
- Santayana, George. (2006-c).La filosofía en América . Madrid: Biblioteca Nueva.
- Santayana, G., Lowell, R. and others.(2006-d).Fragmentos de correspondencia romana:Santayana a Lowell.Roma.Cervantes
- Santayana, George. (2008). Interpretaciones de poesía y religión .Oviedo: KRK.
- Santayana, G. Miguel , R. & Savater , F.(2008.b). La razón en el arte y otros escritos de estética.Madrid: Verbum.
- Santayana, George .(2009).Tres poetas filósofos. Madrid : Tecnos.
- Santayana, G.,Beltran Llavador, J. y otros. (2009-b). Congreso internacional sobre G.Santayana.Valencia.
- Santayana, George .(2010). Dominaciones y potestades. Oviedo: KRK
- Santayana George. (2011). Ejercicios de autobiografía intelectual. Salamanca: Espuela de Plata.
- Santayana, George. (2011-b). Escepticismo y fe animal. Madrid :Mínimo Tránsito.
- Santayana, George .(2014). El egotismo en la filosofía alemana .Madrid: Biblioteca Nueva. (Am./Kindle)
- Sartre, J. (2004). Crítica de la razón dialéctica. ; precedida de cuestiones de método. Buenos Aires: Losada.
- Savater, Fernando .(2012).Acerca de Santayana. Valencia: Universidad de Valencia
- Scharfstein, Ben-Ami. (1996).Los filósofos y sus vidas.Madrid: Edic.Cátedra.
- Schelling , F.W.J. (2005).Sistema del Idealismo Trascendental.Barcelona: Anthropos.
- Selden, R. (2010). Historia de la crítica literaria del siglo XX:del formalismo al postestructuralismo. Madrid: Akal.
- Sherratt, Ivonne .(2014). Los filósofos de Hitler.Madrid: Cátedra.
- Sokal, A.(2008). Imposturas intelectuales. Barcelona. Paidós.
- Spengler, Oswald.(1983). La Decadencia de Occidente. (Vol. I y II). Madrid: Espasa-Calpe.
- Saatkamp, Herman and Coleman, Martin,(2014) Entrada "George Santayana", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* .
- Strachey, John. (1962). El fin del Imperio.México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Strauss, Leo .(1980) Persecution and the Art of Writing. Chicago: The Chicago University Press. 1980 (electró)
- Suances, Manuel .(2010). Historia de la Filosofía Española Contemporánea.Madrid: Edit.Síntesis.
- Tocqueville, Alexis de .(1980). La democracia en América.Madrid: Alianza
- Toynbee, Arnold J.(1971) Estudio de la Historia . 3 Volúm.Madrid: Alianza Editorial.
- Troeltsch , E. (1967) . El protestantismo y el mundo moderno . México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Unamuno, Miguel de . (1983). Del sentimiento trágico de la vida.Madrid: Sarpe.
- Veblen, Thorstein .(1995). Teoría de la clase ociosa. México D.F: FCE.
- Vico, Giambattista. (2006). Ciencia Nueva. Madrid: Tecnos.
- Wapshott, Nicholas .(2013). Keynes Vs. Hayet. Bilbao: Deusto. (libro electrónico)
- Watson, Peter. (2014). Historia intelectual del siglo XX.Barcelona: Crítica.
- Weber, Max. (1979). La ética protestante y el espíritu del capitalismo.México: Premio Editora.
- Whitehead, Alfred N. (1978). Process and Reality .New York: The Free Press.
- Wiggershaus, R. (2009) . La Escuela de Frankfurt. México D.F: FCE.
- Wirth , Louises .(2010). Estudio preliminar de Ideología y utopía de Mannheim. Amazon/Kindle
- Witte, J.(2007).The reformation of rights: Law, religion and human rights in early modern calvinism. N.Y:Cambridge Univ.Press
- Zubiri, Xavier. (2008). Los problemas fundamentales de la Metafísica Occidental.Madrid: Alianza.
- Zubiri, Xavier.(2008-b) Sobre la Esencia. Madrid: Alianza.