

La filosofía militante de George Santayana*

Antonio Lastra

Man, who has long walked in the path of reconsideration

GEORGE SANTAYANA

ABSTRACT

This essay deals with the tentamina of George Santayana to ubicate his political or *militans* philosophy, expressed in *Dominations and Powers*, in the context of his work, as a last word or an answer to scepticism, in the tradition of the conduct of life of her spiritual teacher, Ralph Waldo Emerson.

RESUMEN

Este ensayo trata de situar la filosofía política o militante de George Santayana en el conjunto de su obra y concederle todo el valor que el autor de *Dominaciones y poderes* quiso darle como última palabra de su filosofía y como respuesta al escepticismo, en deuda con la conducta de la vida aprendida de su maestro Emerson.

Medio siglo después de su aparición, en 1951, *Dominaciones y poderes* sigue siendo, como afirma John McCormick en su biografía, el menos leído y entendido de los libros de George Santayana, una afirmación que podría extenderse hasta el conjunto de una filosofía política que, inútil como procedimiento ideológico, ofrece, sin embargo, un inestimable valor de lectura en la actualidad al compararla con los motivos de los libros más leídos, aunque sean tan difíciles de entender como éste, del autor de *La vida de la razón*.¹ Ese valor de lectura no depende sólo de la índole autobiográfica, o casi testamentaria, de *Dominaciones y poderes*, que fue el último de los libros publicados en vida por Santayana (fallecido en 1952) y cuya peculiar “psicología literaria” lo habría reducido, a los ojos de sus escasos lectores, a ser una “descripción circunstancial o una reconstrucción dramática de mi propia experiencia”. La conciencia que se expresaba de este modo era, sin embargo, una conciencia realista, que nos permitiría reconocer ahora el carácter literario de la escritura de la filosofía además de dejarnos conocer al escritor.² Con esta perspectiva, el carácter literario de la escritura filosófica de Santayana se mostraría en *Dominaciones y poderes* como una reconsideración de toda su obra o como una corroboración de una sola filosofía: “En el pasado o en el futuro —había escrito Santayana—, mi lenguaje y mi conocimiento prestados

serían distintos, pero cualquiera que fuera el cielo bajo el que hubiera nacido, puesto que el cielo es el mismo, mi filosofía habría sido la misma”³. El lenguaje o el conocimiento de la política podrían ser, en efecto, prestados (o simbólicos), como lo habrían sido el lenguaje y el conocimiento de la estética o de la metafísica e incluso el lenguaje y el conocimiento de la autobiografía; pero la escritura filosófica tendría como cometido, precisamente, cancelar esa deuda contraída por la necesidad o la dependencia de las respuestas humanas, por las exigencias de la inteligencia o la vehemencia de la comunicación —que el escepticismo de Santayana resumiría en una serie de condiciones desfavorables para cualquier ensayo de trascendencia o intuición de las esencias—, y restablecer la naturalidad de las acciones del hombre y la unidad de la filosofía. Las esferas de la estética, de la metafísica o de la política no serían en sí mismas originales y tendrían que asumir, por el contrario, la existencia de círculos interiores que girarían lentamente y ejercerían su fuerza de gravedad sobre cada uno de sus movimientos. La estética, la metafísica y la política delimitarían, en realidad, provincias tan lejanas de los reinos del ser que el filósofo, como escritor, podría adoptar en ellas las figuras del extranjero, el exiliado o el huésped del mundo.⁴

La elección del título del último libro de Santayana ya constituía un aviso respecto a la verdadera importancia de sus argumentos. “Dominaciones y poderes” era, a su vez, un préstamo de la Biblia: en concreto de la *Carta a los Colosenses*, donde la frase se repite, con la variante de “principados” por “dominaciones”, en tres ocasiones (1: 16, 2: 10 y 2: 15). Sin embargo, el interés del préstamo aumentaría, y se extendería más allá de la sutileza de la distinción o compensación entre dominaciones y poderes, si reparásemos en las advertencias que el apóstol hacía a sus seguidores: “Que nadie os conwenza con falsos argumentos” (2: 4) y “Que nadie os despoje con la filosofía y el engaño, según la tradición de los hombres y los elementos del mundo, en lugar de seguir a Cristo” (2: 8). Sólo a Cristo, exhortaba el apóstol, pertenecía la plenitud o realidad (2: 9, 17). La realidad de Cristo tendría que sobreponerse a las tradiciones humanas, que los colosenses seguían de un modo muy semejante al que emplearía el puritanismo o muy semejante, al menos, a la disciplina de los puritanos que Santayana había retratado y que rechazaban los elementos del mundo o creían que los dominaban: “No cojas, no gustes, no toques. Todos éstos, ¿no son preceptos y enseñanzas humanas de cosas que con el uso se consumen?” (2: 21, 22). Así, *Dominaciones y poderes* dirimiría, por una parte, la antigua discusión de Santayana con la “tradición gentil” que los colosenses habrían prefigurado: la última responsabilidad de la religión consistiría, para Santayana, en reconocer las fuerzas que verdaderamente ejercen su dominación y poder en el mundo y en aprender a usar, consumir o disfrutar de los dones de la tierra.

La tradición humana y los elementos del mundo formarían, entonces, una filosofía o “persuasión” (πιθανολογία, *in subtilitate sermo*, 2: 4) opuesta a Cristo si la realidad de Cristo no equivaliera a “la idea de Cristo” que Santayana había desarrollado —durante la Segunda Guerra Mundial en su celda de Roma— antes de revisar la composición definitiva de *Dominaciones y poderes*, una idea que excluía la austeridad de los colosenses o puritanos, y se apartaba también de la severa admonición paulina de la que procedía la concernencia protestante por el pecado, al negar la doctrina de un alma sobrenatural o preternatural que impusiera “el sacrificio de casi todo aquello por lo que los hombres se interesan ordinariamente”⁵. Por el contrario, en Cristo aparecía, para Santayana, un espíritu voluntariamente encarnado: la realidad o plenitud de Cristo dependería, entonces, del “cuerpo” al que el texto apostólico se refería expresamente (το δε σωμα του Χριστου, *corpus autem Christi*) o —con el lenguaje de Santayana— de la materia de los elementos del mundo en la que arraigarían la vida o la historia e incluso las tradiciones humanas que, por ser organizaciones o desarrollos de la naturaleza, serían contingentes, y de las cuales el espíritu heredaría su propia sensibilidad, o sus preferencias, y el impulso hacia la trascendencia o los ejemplos, si no la esencia, de su vocación racional. De este impulso hacia la trascendencia, moderado por la relatividad de la euforia que suscita y de la armonía a la que aspira —por todo aquello por lo que los hombres se interesan ordinariamente—, nacería la *phylosophia militans* de Santayana, que buscaba la salvación por las obras, incluida la escritura o “poesía”, y la justificación por la fe animal. La lucha de Santayana no sería contra “la sangre y la carne”, sino “contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso”. Si de algo podía despojar o disuadir esta filosofía era de cualquier derecho o garantía que resultaran dudosos: Santayana invertiría por completo la equiparación del apóstol y opondría la filosofía al engaño y al paralogismo, el realismo al nominalismo. En la filosofía había que estar donde se estuviera cada día, contra “la perversidad espiritual de los lugares eminentes”.⁶

La filosofía militante de la que *Dominaciones y poderes* sería la última expresión habría sido la misma durante sesenta años de escritura, y no es una casualidad que le correspondiera a la escritura provincial de la filosofía política corroborar la unidad racional de esa filosofía: Santayana terminaría de escribir *Dominaciones y poderes* poco antes de volver a escribir en un solo volumen (publicado póstumamente en 1954) *La vida de la razón*, cuya edición original, en cinco volúmenes, había aparecido a principios de siglo y le había franqueado a su autor las puertas de la consideración académica.⁷ El propósito de *La vida de la razón* consistía en descubrir el ideal que la naturaleza podía engendrar y en dirigir los diversos impulsos racionales del hombre hacia una vida social coherente. La modificación del capítulo sobre ‘La razón

en la sociedad' de *La vida de la razón* transcurriría, entonces, en paralelo a la organización de la filosofía política en *Dominaciones y poderes* —hasta terminar de configurar “el orden racional de la sociedad”—, cuya disposición era, en sí misma, mucho más compleja, aunque estaba basada en “una continua reducción intuitiva de las máximas y de las instituciones políticas a los íntimos frutos espirituales que fueran capaces de aportar”, y dependía —en un sentido emersoniano— del valor de cada hombre para ser lo que es o conservar su filosofía bajo el mismo cielo.⁸ Por el contrario, en las dos versiones de ‘La razón en la sociedad’, Santayana confirmaría la alienación moderna en los términos de “la falacia de Lucifer”, que habría consistido en tomar por artificiales o producidos los recursos desiguales de la naturaleza (y de la propia naturaleza humana), en lugar de considerarlos una manifestación de la diversidad y autoridad de las cosas. La perversión de Lucifer —escribió Santayana— residiría “en haberse rebelado contra sí mismo y haber rechazado la felicidad más adecuada a su naturaleza”⁹, la misma perversión en la que el puritanismo habría incurrido al reaccionar, aunque de un modo natural, contra la naturaleza y sacrificarse hasta el extremo de debilitar el carácter del hombre. La falacia de Lucifer, o la depravación de Nathaniel Alden en *El último puritano*, equivaldría a la “tentación doméstica” con la que, en *Dominaciones y poderes*, se designaría a la conversión de la idealización o emancipación del hombre en idolatría, que tiene lugar al considerar falsamente el orden del mundo un resultado del orden moral. La verdadera domesticación sólo podría ocurrir —como Santayana había descrito, en *Escepticismo y fe animal*, con un lenguaje o un conocimiento prestados o eminentemente simbólicos— cuando se reconociera la crueldad o la indiferencia del mundo y la primacía de la materia sobre el espíritu.

El temor de la sustancia podría ser el comienzo de la sabiduría y, una vez acostumbrado a las continuas dispensaciones de ese poder, el espíritu crecería devoto y modesto, feliz de haberse encarnado... Cuando se acepten estas lecciones de la experiencia, y el mundo domestique al espíritu, la creencia en la sustancia lo explicará todo.¹⁰

Que el mundo domesticara al espíritu sería una de las condiciones favorables para que el mundo se convirtiera “en un hogar” y el propio Santayana pudiera ser en él un filósofo: la domesticación sería, entonces, el requisito de la filosofía —una compensación del escepticismo y la metafísica— y la condición para que el espíritu pudiera, en su reino particular, reunir la experiencia suficiente con la que dominar la existencia o encontrar el camino de vuelta a casa o evitar la ilusión y la duplicidad. Con esta perspectiva, *Dominaciones y poderes* no sería sólo, como reza el subtítulo, un conjunto de “reflexiones —en apariencia heterogéneas— sobre la libertad, la sociedad y el

gobierno”, sino el epílogo a una sola filosofía que, en algún momento de su desarrollo, habría querido ser sistemática y que, al final, reobraría literariamente sobre sí misma con más poder o libertad que capacidad de dominación y descubriría menos eficiencia en sus intuiciones de la que podría esperarse de cualquier otra filosofía. No era casual que, en el corazón del libro, donde describía “el orden militante de la sociedad”, Santayana reconsiderase el arte como un fenómeno de la dominación, más que como una manifestación de poder —en clara referencia a la “estética de la democracia” con la que había puesto de relieve “los cimientos comunes de la sensibilidad y la imaginación humana” en *El sentido de la belleza*—, y describiera al artista, de nuevo con una acusación emersoniana, como uno de “los señores de la vida”, ante los cuales la filosofía nunca protestaría en vano su inocencia. Por el contrario, la apreciación del sentido de la belleza emularía en las páginas de *Dominaciones y poderes* la orientación doméstica que Emerson le había otorgado al “trabajo del arte”, entendido como un poder opuesto a la voluntad romántica de dominación. El arte exigiría escrupulosamente educación y sinceridad. Como Santayana había previsto, el mundo estético era limitado en su alcance y no lograría nunca constituir un mundo por entero o darle un sentido completo a la experiencia, sino que estaría restringido a darle, cuando fuera posible, un sentido a la belleza de la experiencia. La estética sólo servía de paso, pero también podría adquirirse sabiduría al pasar de lo familiar a lo extraño o —como escribió Santayana— de lo olvidado a lo imprevisto. (Ese paso explicaría también la naturaleza representativa de la prosa, o su progreso respecto a la poesía, en ‘La razón en el arte’, que en muchos aspectos era una revisión de *El sentido de la belleza*.)¹¹

La estética había supuesto un lenguaje y un conocimiento prestados, sobre todo, al principio. La escritura provincial o prosaica de la filosofía política tendría la ventaja de contar con otra escritura poética —o interpretación de la poesía y la religión— que le había precedido en el mismo reino del espíritu y que había rebajado las expectativas de la crítica artística al no considerarlas preferibles a la experiencia estética, una experiencia circunstancial de “la belleza de la forma”. Al depositar el sentido de la belleza en las posibilidades formales de la expresión, Santayana desplazaría el fundamento de la vida estética hacia el reino de la materia y promovería —incluso desde un punto de vista pragmático— la reconstrucción del mundo y la acción creativa de la imaginación que preceden a toda tradición racional. Esta acción creativa de la imaginación o del espíritu impediría que ningún valor estético se fundara en la experiencia del mal (o de la ausencia de forma, o de la nada) y se convertiría en un ejercicio de afirmación del hombre o en una expresión de “emancipación”¹².

La expresión de la emancipación humana no podía esperar, sin embargo, que la realidad fuera más sencilla que la experiencia. Poblar de esencias

el “desierto del ser” (como Santayana llamaría, con otra metáfora emersoniana, al mismo desierto de esencias de su teoría) podía ser un modo más familiar, aunque no más seguro, de leer el libro del mundo que aceptar las categorías ajenas de lo sublime estoico y epicúreo que habían entorpecido la expresión del joven poeta y profesor. La transición del lenguaje o el conocimiento prestados de la estética al lenguaje o el conocimiento prestados de la metafísica que culminaría en *Los reinos del ser* habría tenido lugar, entonces, sobre un “mundo inferior” donde el escepticismo habría arraigado para siempre. La necesidad de encontrar consuelo ante la “frecuente imposibilidad de una belleza real y perfecta” le obligaría a Santayana a elaborar una teoría de las esencias que explicara —si podía explicarse de algún modo— el mundo y sus conjuntos de fenómenos como un sistema de símbolos: el lenguaje y el conocimiento humanos serían, efectivamente, prestados y expresarían algo más que las necesidades de la conciencia, pero la experiencia de estar en deuda sería positiva, a pesar del íntimo convencimiento de la imposibilidad de saldar esa deuda. La “fe animal” de Santayana sabría, sobre todo, cómo hay que reaccionar ante la ausencia de valores metafísicos que haría de la filosofía una interpelación perpetua. La esencia significaría, entonces, una tarea infinita y minuciosa de distinción de los poderes intrínsecos de la existencia humana, algo que resultaría extremadamente difícil para una criatura natural, como el hombre, que está rodeada de un “pequeño círculo de intereses” y aprensiones, más allá del cual el universo tendería a borrarse, hasta cubrir todo el espectro de la dominación, si no fuera por las creencias alimentadas pragmáticamente por la fe animal: la confianza en la naturaleza o la fe en la sustancia “restaurarían” la sensación de permanencia o —como escribió Santayana al final de *Escepticismo y fe animal*— de estar siguiendo el rastro del mundo.

“Restauración” es el término que verdaderamente convendría aplicar a las relaciones entre la estética y la política en Santayana: *Dominaciones y poderes* trataría de restaurar, más que lograría reconstruir, el sentido de la belleza perdida en el mundo. Como toda restauración, la vida de la razón sería un compromiso, y cierta “ética” o actitud de compromiso resultaría indispensable para explicar cómo es posible la transición de la estética de la democracia a un efectivo “gobierno por el pueblo”. Que el compromiso o la “aquiescencia” fueran considerados por Santayana, en la última parte de *Dominaciones y poderes*, expresiones del orden racional de la sociedad equivaldría, en la esfera de la política, a la postergación del romanticismo en la esfera estética o del puritanismo en la esfera religiosa. La “tragedia del espíritu que no se contenta con comprender, sino que intenta gobernar” había sido, de hecho, la tragedia común del romanticismo y del puritanismo, cuya autoridad, en cualquiera de las esferas donde hubiera querido instaurarse, no habría podido descansar nunca en la realidad contra la que ambos movimientos combatían.

La militancia de Santayana, por el contrario, sólo sería filosófica y la realidad le ofrecería más de un punto de apoyo cuando, como Oliver Alden, tuviera que apartarse de lo que le rodeaba para encontrar su sitio.

Dominaciones y poderes es, de hecho, un libro de filosofía militante o política, pero “política” es, en todas y cada una de las argumentaciones, algo adjetivo; lo sustantivo es siempre la filosofía. El orden que habría que asumir en la esfera de la política sería, por tanto, el orden que la filosofía tendría que haber asumido desde el nacimiento de la razón: el orden o la eminencia física de la naturaleza. El principio de la política consistiría en aceptar el carácter generado de la naturaleza humana. La materia señalaría al espíritu cómo tiene que estar en el mundo.¹³ Estar en el mundo supondría alcanzar una compensación de dominaciones y poderes: analizar los poderes propios de una civilización hasta encontrar cuál de ellos ejerce o trata de ejercer su dominación sobre los demás sería el cometido de la filosofía política de Santayana. Esa compensación no podría anular ninguno de los poderes establecidos, en aras de una libertad revolucionaria, ni instaurar una supuesta dominación racional. La vida del espíritu comenzaría, por el contrario, con el descubrimiento de la necesidad y la dependencia de la conciencia humana o con la evocación de la “voluntad primordial” en el individuo. La primera lección de la experiencia sería, entonces, la conformidad con la naturaleza de las cosas, aunque no sería la última, a pesar de ser un aleccionamiento recurrente. El espíritu incapaz de aceptar el compromiso hasta el final tendría que trascender idealmente la crueldad del mundo; la trascendencia, de hecho, indicaría la única voluntad de dominación de los poderes del hombre capaz de enfrentarse a la voluntad primordial, aunque no fuera susceptible de expresarse de otro modo que como voluntad o no tuviera otro poder que el de expresarse. El escepticismo no surgiría donde la fe animal se mantuviera constante.

A la fe animal le correspondería, entonces, en “el orden generativo de la sociedad” con el que comienza *Dominaciones y poderes*, una libertad fundada en el equilibrio de los poderes del espíritu; al escepticismo, por el contrario, le incumbiría explicar o aceptar la servidumbre humana y la aparición del gobierno, la tendencia a concentrar todos los poderes en una sola instancia de dominación que el gobierno mismo no habría creado ni podría destruir. El escepticismo acompañaría necesariamente a esta “imaginación directiva” y podría confundirse, de hecho, con la filosofía.

Cuando el lenguaje y la moralidad ortodoxas de una religión o de una tendencia política se imponen por medio de la costumbre o de la ley pierden su relieve para la mayoría del público, y sólo una escuela particular de arte y de literatura sigue expresando esa ortodoxia, mientras que el cínico lego y jovial se manifestará siempre que pueda de un modo popular. Los espíritus instruidos y escogidos que sólo estudian los grandes hitos de la historia podrán ser engaña-

dos por las trágicas máscaras con las que la imaginación dramática sustituye los rostros enloquecidos.¹⁴

La psicología de la imaginación directiva o dramática sería un caso especial de la psicología literaria: su objeto de estudio no señalaría ninguno de los poderes capaces de convertirse en dominación, sino sólo su pasajera vigencia y las manifestaciones —mediante el lenguaje o la moralidad— de ortodoxia, que obligarían a la filosofía a emplear un lenguaje o una moralidad que no le pertenecerían en exclusiva —en su forma popular o heterodoxa o escéptica—, aunque fueran preferibles al intento de “dominación mítica de las ideas” que se produciría en la esfera de la política cuando el lenguaje y la moralidad se apartaran de la verdad dramática, pero convencional, que les corresponde por naturaleza, y quisieran suplir a la naturaleza misma. Una idea sería el símbolo de cualquiera de los poderes que obran en manos del hombre mientras pudiera apreciarse la profundidad de sus raíces en la materia. Esa profundidad sería proporcional al deseo de “florecer sin el sentimiento de dominación alguna” que, para Santayana, resumiría la vida del espíritu: la ausencia de dominación permitiría el desarrollo de los poderes más desinteresados del hombre o de la libertad vital.

Sin embargo, si la “tierra” era la esfera apropiada de la política, la situación del hombre sobre la tierra no estaría libre de la amenaza de dominación, y la dominación efectiva se advertiría, en primer lugar, como una sensación de desorientación que recordaría la pregunta de Emerson al principio de su ensayo sobre la ‘Experiencia’. ¿Dónde nos encontramos? “La situación actual en la que nos encontramos —respondería Santayana— es una situación que la experiencia vulgar es incapaz de descubrir, pero que, de hecho, domina nuestro destino en la tierra y nuestro posible destino más allá de la tierra.”¹⁵

La urgencia de responder a la pregunta emersoniana o la adquisición paulatina de experiencia o el reconocimiento de la inexperiencia característica del hombre o de su vulgaridad señalarían la transición del orden generativo de la sociedad al “orden militante”. Es significativo que el análisis del orden militante de la sociedad ocupe el centro del libro, como si su propia ubicación fuera una respuesta implícita a la pregunta por la situación del hombre. En cierto modo lo es, pues Santayana describiría la composición del orden militante con la mirada puesta en los acontecimientos de su propia época, y no es sencillo distinguir en la lectura el lenguaje y la moralidad ortodoxas de la expresión filosófica, notoriamente ensombrecida en estas páginas, a pesar de algunos destellos de jovialidad. El drama de la historia tendría que ser capaz —en opinión de Santayana— de representar una sociedad más noble que la actual. Esa capacidad dramática de representación sería propia de la “filosofía política”, en una de las raras ocasiones (el capítulo dedicado a ‘El espejismo de la política’) en que Santayana usa explícitamente el término. La filosofía política de Santayana

se opondría a cualquier intento romántico de reconstrucción histórica o de salvación del alma a costa de la pérdida del mundo, y — pese a su realismo político — a la misma *Realpolitik*, que ganaría un mundo lamentable a costa de la pérdida del alma.

La pérdida del alma fijaría la condición de posibilidad de la tiranía. La tiranía ocupa, en la primera parte del análisis del orden militante de la sociedad, un lugar simétrico al que ocupa el arte entendido como dominación — o como pérdida del mundo — en la segunda parte: también la tiranía sería uno de los señores de la vida. Desvelar, en consecuencia, el secreto de la tiranía sería una tarea complementaria a la tarea de devolverle al arte su verdadera función doméstica. El secreto de la tiranía consistiría en haber sabido aprovecharse de la ceguera de la sociedad en sus propias transiciones: la tiranía no podría constituir un régimen político por sí misma, sino que estaría condenada a perpetuarse, y a debilitarse, por las debilidades inherentes a las instituciones sociales, sin alcanzar la armonía prometida — por las mismas fuerzas caóticas que a la larga desestabilizan cualquier sociedad — a la vida de la razón. El contraste entre la tiranía y la vida de la razón pondría de relieve la diferencia fundamental entre la filosofía y la sociedad, entre la libertad del espíritu o la voz de la razón y “el paraíso de la anarquía”, que la tiranía cultivaría al destruir la confianza en los poderes que se requieren para gozar de la vida. “El filósofo, escribió Santayana, descubre que el orden de la sociedad es inestable y, al estudiar las diversas formas de orden y comparar sus frutos, se absuelve a sí mismo de mostrar una ciega adhesión a ninguna de ellas.”¹⁶

La vida de la razón no podría mostrar, en efecto, una ciega adhesión a ninguna forma de orden social. La vida de la razón, como la libertad inglesa — según la comparación de Santayana —, sería un compromiso, y seguramente en la ética del compromiso se fundaba el afecto parcial de Santayana a la forma anglicana del orden o “restauración” en la época de “la decadencia de los grandes poderes”, a la que dedicaría uno de los últimos capítulos de ‘El orden militante de la sociedad’.¹⁷ El anglicanismo de Santayana sería tan superficial como cualquiera de las representaciones políticas que quisiéramos atribuirle a un filósofo militante, pero, en la superficie de los afectos humanos, el orden de la restauración cumpliría una función sensible y refinada, que trataría de preservar el espíritu del tumulto de las pasiones o facciones de la vida política. El anglicanismo, de hecho, que habría desaparecido como orden militante, reaparecería en la última parte de *Dominaciones y poderes*, consagrada al “orden racional de la sociedad”, como el compromiso final entre las tradiciones humanas y los elementos del mundo.¹⁸

El orden racional de la sociedad no podría basarse, por tanto, en la dominación de la razón: el orden generativo (o los elementos del mundo) y el orden militante (o las tradiciones humanas) lo impedirían si la propia vida de la razón no estuviera suficientemente sometida por sí misma al olvido. El

propósito de Santayana es, a este respecto, ilustrado. La Ilustración —en el sentido más kantiano que pudiéramos darle al término— reformaría cualquier ilusión opuesta a la filosofía si las ilusiones no fueran, socialmente, “demasiado tenaces”; la sabiduría práctica, por el contrario, sería más modesta o doméstica y comenzaría por reconocer la rivalidad de las autoridades, el juego de dominaciones y poderes, en lugar de rechazar la autoridad en absoluto. Es significativo que Santayana se apoyara en Kant, con la intención de despejar la política de idealismo, en dos pasajes de extraordinaria importancia para entender el sentido último de su filosofía militante.

En el primero de estos pasajes, situado entre el análisis de la autoridad y el análisis del “egoísmo”, se trataría de encontrar las raíces materiales de la obediencia a la autoridad:

La cuestión consiste en saber si el *sentimiento* ciego de la autoridad de una regla o deber está justificado por las circunstancias y por las capacidades del espíritu al que concierne. Son los hechos reales, a los que Kant llamó heteronomía, los que ejercen la autoridad, pero la ejercen porque un espíritu en particular desea un bien que sólo ellos pueden proporcionarle. Sólo un corazón vitalmente autónomo podría prestar su adhesión racional.¹⁹

Las raíces materiales de la dominación entendida como “autoridad de las cosas” o heteronomía impediría que hubiera una sola pauta moral o una sola tradición de progreso (que Santayana llamaría “ortodoxa” o “esotérica”). El progreso de los afectos políticos sería, por el contrario, dramático o espontáneo, y precisamente en la espontaneidad o autonomía de la democracia en América encontraría Santayana la línea argumental del orden racional de la sociedad. (No es del todo extraña la referencia a Whitman en el capítulo sobre la ‘Democracia espontánea’: Santayana habría seguido aquí el camino de la reconsideración de lo que, con las claves insuficientes de la estética, había denominado en su juventud “poesía de la barbarie”.)

La espontaneidad o autonomía de la democracia impediría la unanimidad moral o económica que el liberalismo (como el puritanismo, el fascismo o el comunismo) habría pretendido instaurar. La crítica de Santayana al liberalismo sólo sería comprensible como un ejercicio de compensación, y perpetraríamos un error si viéramos en sus alternativas o en su ironía una adhesión a cualquiera de los órdenes militantes de la sociedad: ése fue el error de Ezra Pound (un error que no cometieron, sin salir de las interpretaciones poéticas de la filosofía de Santayana, Wallace Stevens o Robert Lowell). La espontaneidad o autonomía de la democracia tendría sus raíces, por el contrario, en la originalidad o la diferencia de la vida individual, a las que la sociedad opondría sus propias metáforas o analogías con la organización del mundo natural. La democracia espontánea sería —en el último de los préstamos emersonianos— la provincia de los hombres representativos. La democracia en América constituía, de hecho, el

mundo de lectores al que Santayana se dirigía con su escritura, y su propia preferencia por la época previa a la Guerra Civil —a la que había puesto fin espiritualmente la oración de Lincoln en Gettysburg que Santayana parafrasearía minuciosamente en *Dominaciones y poderes*— sería un modo de situarse en el presente, tras la Segunda Guerra Mundial, cuando de nuevo un orden generativo comenzaba a insinuarse en medio de las ruinas. Cómo es posible que un pueblo se gobierne a sí mismo no sería, entonces, una cuestión distinta a la de saber a quién se dirige un escritor o quién compone su público, y la “diversidad de pueblos civilizados” que marcaría los límites racionales del gobierno se correspondería con las condiciones de posibilidad de la propia escritura filosófica al servicio de la expresión del espíritu. En este contexto tendría sentido la última mención de Kant:

El orden generativo de la sociedad no camina hacia la consecución de un bien último, sino mediante el concurso de varias tentativas, cada una de las cuales expresa más o menos una necesidad particular, una pasión o propósito, y cuyo resultado es una composición de esfuerzos encontrados y fortunas adversas. En el individuo, sin embargo, hay, al menos potencialmente, un testigo natural de estos dramas de la conciencia, esa mirada sintética que Kant llamó la unidad trascendental de apercepción y que yo llamo espíritu.²⁰

El espíritu tendría que aprender a vivir en un mundo desagradecido, donde ningún gobierno podría servir a todos los intereses ni un filósofo podría convencer a las multitudes. Las adhesiones a cualquiera de los órdenes militantes que la sociedad moderna había tolerado —desde el liberalismo al comunismo— sólo supondrían una falsa salida de la dominación, como lo sería la propia dominación de los Estados Unidos que Santayana veía aparecer en el horizonte y que, como cualquier otra dominación, tendería a eliminar los poderes rivales. La eliminación de las innumerables encarnaciones del espíritu equivaldría a la anulación de las condiciones de la experiencia favorables a la filosofía: en un mundo dominado por un nuevo orden militante —por la democracia que habría perdido su espontaneidad o autonomía—, la filosofía tendría que recurrir al escepticismo. El escepticismo no sería, entonces, como escribió Santayana, sino la castidad de la inteligencia. ¿No habría de ser casta una filosofía militante en un mundo que aún no ha sido domesticado? ¿Quién podría hacer algo mejor que comprender un mundo salvaje y, si fuera preciso, rechazarlo hasta que se transformase por sí mismo? Éstas serían, tal vez, las últimas preguntas del último puritano, George Santayana.

*C/ Sierra Nevada, 56
Montepinar (El Esparragal)
Murcia, C.P. 30163
E-mail: oppidum@eresmas.com*

NOTAS

* El presente artículo fue publicado con el título ‘*Phylosophia militans*. Un ensayo sobre la filosofía política de George Santayana’ en *Los Reinos de Santayana*, de V. Cervera Salinas y A. Lastra, eds., Valencia, Universitat de València [Biblioteca Javier Coy d’estudis nord-americans], 2002, pp. 169-180, y con el título que ahora tiene en A. Lastra, *La Constitución americana y el arte de escribir*, Valencia, Universitat de València [Biblioteca Javier Coy d’estudis nord-americans], 2002, pp. 119-129.

¹ G. Santayana, *Dominations and Powers. Reflections on Liberty, Society, and Government*, con una nueva introducción de J. McCormick, Transaction Publishers, New Brunswick y Londres, 1995. Véase J. McCormick, *George Santayana. A Biography*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1987, p. 443.

² G. Santayana, *Scepticism and Animal Faith. Introduction to a System of Philosophy* (1923), Dover, Nueva York, 1955, p. 193. La “psicología literaria” se corresponde con el rechazo de Santayana a considerarse un “filósofo literario” e imaginar que las armonías morales presuponen la razón, en lugar de ser un resultado de las condiciones naturales. Véase, sin embargo, I. Singer, *George Santayana, Literary Philosopher* (Yale University Press, New Haven y Londres, 2000), que ofrece algunas perspectivas útiles de la escritura de Santayana en relación con Emerson, “la poesía de la barbarie” de Browning y Whitman, *La educación de Henry Adams* o “el supuesto conflicto entre la primera y la última filosofía de Santayana” (o entre la estética y la política).

³ G. Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, p. x.

⁴ *My Host the World* es el título póstumo que los editores dieron al último de los volúmenes autobiográficos de Santayana y que refleja perfectamente la actitud del autor, que añadiría al verso de Wordsworth “El mundo es demasiado para nosotros” la conclusión de que “también nosotros somos demasiado para nosotros mismos”. Véanse ‘The Philosophy of Travel’ y ‘The Birth of Reason’ en *The Birth of Reason and Other Essays*, ed. por D. Cory, con una nueva introducción de H. J. Saatkamp, Columbia University Press, Nueva York, 1996, pp. 5, 10, 13, 15, 50-1.

⁵ G. Santayana, *La idea de Cristo en los Evangelios* (1946), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1947, pp. 15-21.

⁶ “Filosofía militante” es también un préstamo, esta vez de Friedrich Paulsen (*Phylosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus*, 1901), que fue profesor de Santayana en Berlín y a quien éste consideraría un “modelo de crítica sensata y condescendiente” (*Persons and Places: Fragments of Autobiography, The Works of George Santayana, Critical Edition*, coeditado por W. G. Holzberger y H. J. Saatkamp, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1986, vol. 1, p. 255).

En la Versión Autorizada de 1611 de la Biblia, que era la que Santayana leía (y de la que yo he traducido libremente los pasajes citados, entre los que figura el importante pasaje de *Efesios*, 6: 10-18), figura “dominions” en lugar de “dominations” (como el propio Santayana advierte). Schökel traduce κυριότητες y εξουσιαν (*Dominations... sive Potestates*, dominaciones y poderes) por “autoridades y potestades” (y της φιλοσοφίας por “especulaciones” en lugar de “filosofía”), y Nacar-Colunga por “dominaciones y potestades”, y *Dominaciones y potestades* es, de hecho, el título de la traducción española de la obra de Santayana (Aguilar, Madrid, 1953). He preferido, sin embargo, conservar el sentido de “powers” como “poderes”, aun a

riesgo de violentar la jerarquía celeste, del mismo modo que “dominaciones” me ha parecido preferible a “autoridades” (si bien “domination” equivale, en algunos pasajes de la obra, a “the authority of things” y conserva más de un sentido de los αρχαι o “principados”). La sutil distinción o compensación entre ambos términos (“...the play of dominations and powers”) devolvería a “poder” un sentido muy cercano a la perseverancia spinoziana y haría de la dominación una instancia inexorable o trascendente, aunque Santayana se refiera a “the will to dominate” de Nietzsche. (Sería interesante ver cómo el intento de “florecer sin el sentimiento de dominación alguna”, que para Santayana resumiría la vida del espíritu, se aproxima, en la esfera de la política, al ideal de no-dominación que Philip Pettit ha caracterizado recientemente como propio del republicanismo en *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford, 1997, capítulos 2 y 3). Es significativo que John Dewey—el gran rival pragmatista de Santayana—acudiera a la misma fuente bíblica en su ensayo sobre ‘Emerson, the Philosopher of Democracy’ (*The Middle Works*, ed. por J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1985, vol. 3, p. 3192: “Para quienes rechazan ser llamados *Maestro, maestro*, todas las magistraturas son delegadas, pues la suya es la causa común a cuyos pies quedan dominio, poder y principado”).

⁷ Véase el capítulo ‘The Academic Environment’ de *Character and Opinion in the United States* (1920, con una nueva introducción de J. W. Yolton, Transaction Publishers, New Brunswick y Londres, 1991, pp. 35-63), donde Santayana escribiría, a propósito de la mezcla de filosofía y pedagogía en Harvard que su prosa heredaría, que la época de William James y Josiah Royce había sido “una fresca mañana en la vida de la razón, nublada pero brillante”.

⁸ G. Santayana, *Dominations and Powers*, pp. xvi, xviii. “El coraje de ser lo que somos” forma parte de las ‘Considerations by the Way’ de Emerson en *The Conduct of Life* (1860), una disposición de ánimo que Santayana—como Nietzsche—reiteraría en numerosos pasajes de su obra y, especialmente, en ‘Locura normal’, uno de los *Diálogos en el Limbo*. Tendré más ocasiones de aludir a los préstamos de Emerson; como William James observó, *La vida de la razón* era, a la vez, un libro rival y deudor del sabio de Concord. (Véase R. W. Emerson, *La conducta de la vida*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2004.)

⁹ G. Santayana, *The Life of Reason*, prefacio de D. Cory (1954), Prometheus Books, Nueva York, 1998, p. 135.

¹⁰ G. Santayana, *Scepticism and Animal Faith*, p. 206; véanse también las páginas 89 y 201, donde Santayana confiesa su “desconfianza hacia la metafísica” (cuyo lenguaje o conocimiento prestados trataría de compensar con un “acento” y una “verdad” domésticos), 105 y 238, con cuyo argumento prosigo en el texto. “Domesticación”, en el sentido de compensación de la metafísica o del escepticismo, es una de las generalizaciones emersonianas más utilizadas por Santayana.

¹¹ En mi opinión, la última palabra de Santayana sobre la estética se encontraría en *Dominaciones y poderes*—más que en la revisión del capítulo sobre ‘La razón en el arte’ de *La vida de la razón*—, como una reconsideración emersoniana: “Al artista espontáneo, al joven poeta que vuelve a casa cantando, poseído por una inspiración que no puede reprimir y planeando obras maravillosas, no le concierne el arte sino él mismo. Trabaja en lo vernacular, acoge imágenes que no puede apartar porque son la sustancia de su vida. Lo que refinadamente llamamos hermoso le deja frío; lo verda-

deramente hermoso se oculta detrás de las visiones tristes, triviales u horribles que la existencia le impone, y su arte consiste en extraerlo y tejerlo para los ojos del espíritu. La historia del arte no le dice nada: su arte es una imagen renovada de lo inevitable” (*Dominations and Powers*, p. 278).

¹² G. Santayana, *The Sense of Beauty, being the Outlines of Aesthetic Theory* (1894), *The Works of George Santayana, Critical Edition*, coeditado por W. G. Holzberger y H. J. Saatkamp, con introducción de A. C. Danto, MIT Press, Cambridge, Mass., 1988, vol. 2, pp. 119-20.

¹³ Santayana había leído con atención —mientras escribía a la vez *El último puritano*, el *Reino de la verdad* y algunos pasajes de *Dominaciones y poderes*— el párrafo 26 de *El ser y el tiempo* de Heidegger, ‘La espacialidad del *ser en el mundo*’, donde tal vez pudo ratificar el profundo realismo de su filosofía, pese a que acabara considerando a Heidegger más teólogo que filósofo. Véase J. McCormick, *George Santayana*, pp. 319, 349.

¹⁴ G. Santayana, *Dominations and Powers*, p. 126.

¹⁵ G. Santayana, *Dominations and Powers*, p. 161.

¹⁶ G. Santayana, *Dominations and Powers*, p. 240.

¹⁷ Santayana había calificado sus *Soliloquios en Inglaterra*, que constituyen la expresión más hermosa de su anglicanismo, como “una elegía a una causa perdida”. Véase J. McCormick, *George Santayana*, p. 236.

¹⁸ G. Santayana, *Dominations and Powers*, pp. 204-208 (‘La desaparición de la caballería’) y 384: “El sacrificio del rey Carlos representó las profundas raíces que la Iglesia y la monarquía tenían en Inglaterra, tales que, si bien restauradas de manera insatisfactoria y transformadas con torpeza, han preservado desde entonces un refinamiento en la vida y el sentimiento ingleses que se habrían perdido si Inglaterra se hubiera desarrollado como Holanda y Alemania”. Poco después, Santayana elogia, en su discusión del gobierno representativo, a Burke, por haber “preservado su libertad en medio de la facción” (p. 389).

¹⁹ G. Santayana, *Dominations and Powers*, p. 325.

²⁰ G. Santayana, *Dominations and Powers*, pp. 427-8.