

LA HERENCIA AMERICANA COMO FUENTE DE VALORES*

Krzysztof Piotr Skowronski

INTRODUCCIÓN

Con frecuencia, George Santayana criticó duramente a América; tenía sus reservas sobre la democracia americana, libró disputas con el pragmatismo americano, lanzó algunas advertencias contra la comercialización y la tendencia a la uniformidad de la vida social en los Estados Unidos, y sobre otras cuestiones. Muchas de sus opiniones han sido apreciadas por algunos comentaristas; sus oponentes filosóficos han rechazado otras¹. Sin embargo, suele considerarse que el tono de su producción es el de la negatividad y la oposición. En ese sentido, resulta característico que Robert Dawidoff, en su interesante obra, *The Genteel Tradition and the Sacred Rage. High Culture vs. Democracy in Adams, James, and Santayana*, exponga que “la propia escritura de Santayana adolece de su incapacidad para la aserción gloriosa”.² Sin entrar en esa polémica, me gustaría referirme en el presente artículo a la América de Santayana desde un punto de vista a la vez positivo y constructivo; es decir, con la perspectiva de la aceptación, más que de la refutación, desde el punto de vista de su fecundidad intelectual, y no de sus limitaciones, de su diversidad axiológica, en lugar de la estandarización, y de su recurrencia, más que de su esterilidad. Quisiera mostrar que, además de su crítica a América —tan copiosamente comentada por sus estudiosos en varias ocasiones—, Santayana supo apreciar la variedad de conceptos de valores que de alguna manera se materializaron, o cobraron forma, en el curso de la historia americana.

En este artículo me he esforzado por reparar en la fertilidad de la herencia americana, tal como aparece en las obras y artículos de Santayana, y según un método de aproximación basado en una tipología de que él mismo considera válida. Para empezar, propondré una tipología de valores que, a mi juicio, puede ser útil en las investigaciones sobre el valor en general y, después, usaré esta tipología como mapa o pauta teórica para diferenciar los pilares, axiológicamente distintivos y específicos, sobre los que se levanta la herencia americana³. Para ello, haré referencia a los textos de Santayana sobre América por varias razones: en primer lugar, fue un americanista

sutil e influyente (“la tradición gentil”, término acuñado por él, se ha introducido en la conciencia cultural de los americanos); en segundo lugar, prestó especial atención a la importancia del conflicto de valores que tuvo lugar en el proceso de formación de la historia intelectual americana; en tercer lugar, Santayana entendió el gran papel que tiene la tradición como fuente de valores, normas y modelos, en la vida de cada americano en particular, así como en la de todo ser humano en general; en cuarto lugar, de acuerdo con su filosofía, aunque sólo hay espacio para actualizar y estudiar algunas jerarquías de valores en el reino de la materia, la gran mayoría de ellas, consideradas idealmente, con sus bellezas y verdades morales, merecen al menos cierta atención y apreciación.

A veces podemos desear que todas las bellezas no tengan sino una única forma, para poder contemplarlas todas juntas. Pero en la naturaleza de las cosas las bellezas son incompatibles entre sí. La primavera no puede coexistir con el otoño, ni el día con la noche; lo que es bello en un niño es odioso en un adulto, y viceversa; cada edad, cada país, cada sexo, tienen su peculiar belleza, finita e incommunicable; cuanto más lograda una belleza, más completamente excluye a todas las demás. Lo mismo puede decirse de las escuelas de arte, de estilos y lenguajes, y de cualquier efecto. Existe por su finitud y es grande en proporción a su determinación.⁴

Quisiera dejar claro que no pretendo generar una discusión sobre la propia filosofía de valores de Santayana, y que tampoco es mi intención compararlo con otros pensadores; tal discusión es importante, pero merece un artículo aparte, dedicado exclusivamente a sus específicas distinciones y categorías de valores, así como a las elocuentes elaboraciones al respecto.⁵ Prefiero centrarme en la idea de la herencia americana que puede hallarse en las páginas de sus trabajos sobre América, con su riqueza, pluralismo y recurrencia en lo referente a los valores.

LA PERSPECTIVA AXIOLÓGICA

Para simplificar mi exposición, esbozaré ahora el marco teórico o perspectiva axiológica en la que sitúo y clasifico los valo-

res. Puesto que existen muchas maneras de entender qué son los valores, según el concepto dado, debo definir, dado el propósito del presente artículo y de manera aproximada, la noción de valor como un objeto o estado de cosas que es exigido, deseado, y/o apreciado por un agente o grupo de agentes. Algunas de estas relaciones —i.e., entre el objeto (o estado de las cosas) por una parte, y el agente, por la otra— pueden tener un carácter constante y objetivo, como en el caso del amor, que no se valora de manera absoluta, i.e., considerado en sí mismo, sino más bien de manera objetiva, i.e., constante, y con independencia de la voluntad u opiniones de cualquiera. Además, entiendo que el bien y la belleza son formas de valor y que el significado del término “valor” incluye tanto el significado del término “bueno” como el de “belleza”. Conociendo la existencia de muchas tipologías de valores, me gustaría proponer otra⁶, por las razones expuestas más abajo, y sin pretensión, por lo demás, de que sea omnicompreensiva, definitiva y final.

Los filósofos *teocéntricos* (como Dionisio Areopagita, Agustín de Hipona, los tomistas, los puritanos, Nicolai Berdiaev, Edgar Brightman, Thomas Merton y Juan Pablo II) conciben a Dios como fuente y medida de los grandes valores; algo es bueno o malo de acuerdo con su criterio absoluto, legado a nosotros a través de las Sagradas Escrituras. Agustín de Hipona, quizá el principal representante de esta posición en el pensamiento occidental, sostiene, por ejemplo, que “en este mundo la amistad conlleva el adulterio contra Dios” (*Las confesiones*, I, 1.3), con lo que quiere decir que todos los actos y pensamientos deben dirigirse hacia Dios y que cualquier desviación de este camino equivale a darle la espalda al Señor. La devoción total a los principios religiosos no es, por tanto, fanatismo, sino la realización exhaustiva de las exigencias divinas. Axiológicamente, Dios es la encarnación de todas las perfecciones y no existe nada más valioso que él; por tanto, deontológicamente, todo el mundo debería, si fuera posible, recorrer el camino mostrado por él y seguir sus preceptos. Se podría supo-

ner que la *santidad* es el estadio ideal al que se aspira y que el *peregrinaje* es la metáfora de una manera atractiva de vivir la vida terrenal.

Los pensadores *antropocéntricos* (como los sofistas, los epicúreos, los humanistas del Renacimiento, los enciclopedistas, los utilitaristas, los positivistas y los pragmatistas) sitúan al ser humano en el centro del reino de los valores y consideran al conjunto de seres humanos como el eje del curso de la historia.⁷ El bien del hombre —considerado de manera colectiva (como comunidad, nación o estado) o individual (como ciudadano o persona)— es la justificación última de toda acción, así como la base para cualquier tipo de jerarquía de valores. De acuerdo con Protágoras, primer exponente de esta posición, “el hombre es la medida de todas las cosas” y es el hombre quien decide lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto, y qué se debe hacer o no. Según John Dewey, uno de los últimos representantes de esta tendencia, lo que realmente cuenta es el mundo de la experiencia humana y el propósito de las enmiendas morales, la mejora social y los avances técnicos no es otro que el bienestar de la comunidad de los seres humanos. Se debe añadir, además, que los modelos más explícitos de ejemplo moral que propone el antropocentrismo son el *pionero* y el *experto*; el primero representa la dedicación a descubrir nuevas tierras e inventos y el segundo al profesionalismo y a la habilidad para hacer del mundo un lugar donde los seres humanos vivan mejor.

Dado que John Dewey es una figura central en la cultura americana,⁸ me gustaría aclarar mi intención al colocarlo en el antropocentrismo, aunque entiendo que puedan surgir dudas acerca de esta taxonomía, especialmente en los Estados Unidos. Sin embargo, si intentamos aproximar la *Teoría de la valoración* de Dewey al *Bhagavad-Gita* hindú, por ejemplo, nos encontraremos con que las dos pueden ilustrar distintamente el enfoque antropocéntrico y no-antropocéntrico. La primera sostiene claramente que el problema de la valoración alude a “las actividades y relaciones humanas”, que las expresiones de valor tienen que ver con las “relaciones entre personas”, y que los fenómenos de valoración “son sociales o interpersonales”.⁹ Naturalmente, esto no significa que el material axiológico, la sensibilidad hacia los valores y la idea de hacer de la vida algo noble estén ausentes aquí; significa, sin embargo, que Dewey rechaza situar al hombre en un segundo plano del cosmos moral, se niega a tratar los problemas de la comunidad humana como accesorios en relación con algo más, y repudia la pretensión de que la sociedad sea inferior, en su sentido, a algo que esté fuera de ella. En el segundo caso ocurre precisamente lo

contrario. En los sistemas no antropocéntricos de la filosofía hindú, inspirados también en él *Bhagavad-Gita*, el hombre es parte de una cadena de la existencia (*karmamarga*) en pie de igualdad con otros animales, y a veces incluso con plantas y demonios, lo que se conoce en Occidente como la reencarnación o trasmigración de las almas (*karmasansara*)¹⁰; el hombre es un mero trasfondo del ser no-personal (*Atman-Brahman*). Las acciones que tienen por objeto el propio interés, o incluso la mejora de la vida social, son consideradas como algo casi deplorable (*swadharma*)¹¹ y, de hecho, las tentativas del hombre deben ir encaminadas, primero, a apartarse de la vida social, mediante el ascetismo, la soledad y la meditación (*yoga*), y luego, a la propia *disolución* ontológica en el ser, para alcanzar así la aniquilación (*Nirvana*), lo cual se justifica por la miseria axiológica del hombre y su derivación ontológica. En otras palabras, la existencia y el destino humano se observan a través de la armonía cósmica y no de la vida social. Podría interpretarse que los hindúes son antropocéntricos en un sentido único o tosco, pero se trataría, en ese caso, de un tipo de interpretación externa que no deseo tener en cuenta ahora mismo.

Además, si comparamos a Dewey con otras posiciones, *i.e.*, occidentales, no-antropocéntricas, como las descritas más abajo, el criterio principal podría ser el juicio de la vida humana; no creo que Dewey fuera capaz de seguir a los estoicos tardíos o a Elzenberg en sus reiteraciones de que la vida humana, como tal, no tiene sentido moral o es axiológicamente neutral, es decir, no es buena ni es mala *a menos que* sean satisfechas o realizadas ciertas exigencias adicionales o condiciones positivas¹². Diré algo más al respecto.

Los representantes del *axiocentrismo*¹³ —iniciado por los filósofos hindúes en Oriente y por los estoicos tardíos en Occidente, y desarrollado teóricamente, de forma distinta, por Lord Shaftesbury, Rudolf Hermann Lotze, los neokantianos de Baden, Nicolai Hartmann y, especialmente, Henryk Elzenberg— ven los grandes valores como los pivotes de la orientación moral. Lo más relevante en la acción moral no son, entonces, las consecuencias extramundanas (el cielo o el infierno) o los intereses terrenales (sociales o políticos), sino el conocimiento de las cosas y/o las situaciones valiosas. Como dice Séneca en sus *Cartas* (LXXI, 33), existen valores preciados y valores *dignos*, y la vida humana se llena de una sustancia noble mediante la consecución de los últimos, no de los primeros. La vida humana, repito, sin ningún valor especial por sí misma, resulta una tarea por cumplir y, según la delicadeza de los objetivos logrados (o al menos de la buena volun-

tad para lograrlos), puede resultar valiosa, decente y significativa, o todo lo contrario: exigua, insignificante y trivial. El *status* que un seguidor del axiocentrismo desea alcanzar es el de *sabio*, no el de *santo* o *pionero* y, si hay algo que quiera poseer, es la *sabiduría*.

A mi juicio, esta tipología de valores, aunque no completamente satisfactoria para todos, puede ayudar, al menos, a entender el tipo de reivindicaciones primordiales que se han hecho en ocasiones dentro y fuera de la filosofía. Una estricta división de tales posiciones no es posible ni necesaria. No es posible porque se trata de tipos ideales —con un gran margen de variación tanto en cada uno de los tipos como entre ellos— que pueden verse más o menos plenamente plasmados en cualquier filosofía actual. Y no es necesaria porque esta división, como muchas otras, debería ser útil como orientación en el área de la filosofía de los valores, antes que como una estricta clasificación de los sistemas de pensamiento. Esto no significa que un tipo dado deba encajar perfectamente con un sistema de pensamiento particular. Por ejemplo, si nos fijamos con más detenimiento en los escritos de Ralph Waldo Emerson, podemos llegar a la conclusión de que allí podrían hallarse los tres pilares; unos estudiosos pondrían énfasis en sus debates teológicos (unitarios), otros en su antropocentrismo (con su concepto de “confianza en sí mismo”), y otros en los elementos axiocéntricos (presentes, especialmente, en su *Naturaleza*). De igual modo, George Santayana puede ser, y es leído, como un pensador católico (*La idea de Cristo en los Evangelios*), como un humanista pragmático (*La vida de la razón*), y como un neoplatónico espiritualista dedicado a los valores supremos: el bien, la belleza, y la verdad (*Los reinos del ser*). Incluso, el protagonista de *El último puritano*, Oliver, a solas, puede ser leído como un personaje que abarca, lucha, o trata —en diferentes intensidades— con esas tres tendencias¹⁴.

En mi opinión, los escritos de Santayana sobre América reconocen la taxonomía propuesta, aunque no de manera formal, teórica, sistemática o totalmente desarrollada. Voy a centrarme, en primer lugar, en los dos pilares de la tipología mencionada. Santayana reconoce la tajante división entre el enfoque teocéntrico y el antropocéntrico (también usa el término humanístico), el cual aun parafrasea sucintamente:

En el Viejo Testamento, e incluso en el Nuevo, aparecían máximas humanísticas, como la que reza que el Sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el Sábado¹⁵.

Según parece, Santayana entiende a la perfección que mientras que el antropocentrismo sitúa a los humanos (con

sus necesidades y deseos) en lo alto de la jerarquía de valores, los pensadores teocráticos ponen algo más por encima del hombre; algo a lo que la gente *debería* consagrar sus actos morales y aspiraciones simplemente por su prioridad. Para una persona religiosa, cualquier norma, estándar u obligación proveniente de los preceptos del Señor debe ser obedecida sin salvedad alguna, con independencia de los prejuicios de la opinión pública, o a pesar de ellos, y aun cuando haya de afrontarse “una condenación en nombre de la Gloria de Dios”. El Antiguo Testamento recoge cómo Dios pide a Abraham que mate a su hijo. Es una trágica pero muy clara ilustración del choque entre estos dos enfoques; Abraham estaba a punto de sacrificar la vida de su hijo no porque fuese una persona esencialmente cruel, moralmente nefasta o inhumana, sino sólo porque Dios se lo pidió: ésa era la justificación moral primordial. Según el Nuevo Testamento, el hombre rico debía deshacerse de sus riquezas para seguir a Jesús y conseguir, así, la perfección moral en la tierra y la salvación en el cielo. En ningún caso se trata de la comodidad personal, felicidad o prosperidad, sino del hecho de que algo ha sido exigido por Dios, aun cuando la razón humana no lo entienda o aunque no resulte apetecible para los sentidos humanos. Santayana escribe lo siguiente a propósito de los seguidores del pensamiento teocéntrico¹⁶:

La riqueza, el aprendizaje, el deporte y el beneficio, incluso a gran escala, deben dejarlos fríos, o alarmarlos positivamente, cuando no están fuertemente controlados y repartidos según un estándar absoluto. La cultura no lo hará, dicen, a menos que haya una sola cultura correcta: el saber no lo hará, a menos que almente la única filosofía verdadera (GTB, p. 16).

Santayana nunca usó el término axiocentrismo. Sin embargo, al hacer referencia a algunas nociones como el “idealismo natural” (como en “Materialism and Idealism in American Life”), el “supernaturalismo filosófico” (como en “The Genteel Tradition at Bay”) y el “naturalismo no-humanístico”¹⁷ —todas, obviamente, diferentes del axiocentrismo—, también aludió a las claves del axiocentrismo. Antes que nada, existe su rechazo de ambas perspectivas, teocéntrica y antropocéntrica, de búsqueda de los valores en el mundo, donde ni la deidad ni la especie humana ocupan una posición central o privilegiada, y en un mundo, sin embargo, que abarca tanto el bien como la belleza. Esta posición resulta incompatible con la teocrática porque no tiene en cuenta a ningún dios (personal) ni a dogma escrito alguno en un libro sagrado. Además, existe un espacio insalvable entre las opciones axiocéntrica y antropocéntrica, porque en el axiocentrismo el criterio del bien *humano* (la felicidad, la comodidad, la seguridad, la

prosperidad) ya no resulta obligatorio, primario o exclusivo. Santayana se refiere en un caso a los naturalistas griegos, quienes “esbozaron sistemas del universo naturalistas (y por lo tanto inhumanos)”¹⁸ y, en el otro, a las tradiciones indias, (neo)platónicas y cristianas, las cuales conciben el cosmos como el lugar más digno en el que “las inexplicables cargas y las tentadoras glorias de esta vida encuentran su origen y satisfacción” (GTB, p.21). En un mundo así, los objetos eternos, las formas, las esencias o las cualidades no tienen otra servidumbre, es decir, no son usados por agente alguno para nada. Aquí, la esfera de acción del agente tiene dos aspectos: el primero es la contemplación de los objetos eternos por sí mismos:

Nuestras almas son originarias de un mundo espiritual, la forma a la que llevamos nuestros modelos de verdad y belleza, y la única en la que podemos ser felices. (GTB, p. 21)

George Santayana puede ser,
y es leído como, un
pensador católico (*La idea
de Cristo en los Evangelios*),
como un humanista
pragmático (*La vida de la
razón*), y como un
neoplatónico espiritualista
dedicado a los valores
supremos: el bien,
la belleza, y la verdad
(*Los reinos del ser*)

El segundo consiste en realizar desinteresadamente el bien (cargado de valor) y alcanzar la excelencia, la perfección, la nobleza y la plenitud:

La perfección de la acción, dominar la materia, comprende lo bueno y lo bello en cada etapa.¹⁹

Me detendré un poco más en estos tres pilares y en su funcionamiento práctico en la herencia americana, tal como lo muestra Santayana en sus obras sobre temas americanos.

LA TRADICIÓN GENTIL COMO FUENTE DE VALORES

Ahora quisiera seguir el rastro de la opinión de Santayana cuando utiliza la tradición gentil como un término descriptivo más que abusivo²⁰, y alude a su ingenio más que a su insuficiencia o a sus limitaciones. De acuerdo con lo dicho anteriormente en la introducción, me gustaría omitir los lugares donde se evoca lo absurdo de las imágenes gentiles²¹ y donde se concentra la falsedad de los principios de la gentileza²²; en su lugar,

prestaré atención a sus ambiciones espirituales, su pasión metafísica, así como a su visión del destino humano y a la visión global del universo.²³ Doy por supuesto que la tradición gentil, comentada por Santayana principalmente en “The Genteel Tradition in American Philosophy” (1911) y “The Genteel Tradition at Bay” (1931), puede considerarse la representación del teocentrismo en América. Con ello me refiero a los pilares de la tradición americana que fue importada desde Europa por los puritanos y que se expandió y prevaleció, especialmente en Nueva Inglaterra, en los siglos XVIII y XIX. Aunque recién sembrada en suelo nuevo, había surgido y se había fortalecido en otro lugar. En este sentido, la América intelectual y espiritual, para entonces, no era recién nacida ni inocente, aunque se tratara de “un país joven con una mentalidad arcaica” (WD, p. 187). A pesar de que la tradición gentil “no era esencialmente humanística, sino teocrática” (GTB, p. 16), su impacto no tuvo un carácter estricta o predominantemente religioso; ni tampoco estuvo constreñida a la teología, a una denominación definida (especialmente al calvinismo) o al trabajo en concreto de ciertos pensadores (como Jonathan Edwards). En cambio, la tradición gentil se extendió en un área mucho más amplia, en la que ejerció su inmensa fuerza e imprimió “una visión distinta del universo y unas convicciones definitivas sobre el destino humano” (WD, p. 187) entre los americanos en general. Lo que allí surgió fue un espíritu o una atmósfera intelectual, más que una serie de principios a seguir o estudiar. Su esencia, sin embargo, consistió en dos cosas: en primer lugar, en el profundo sentido del pecado y la conciencia atormentada que infundió a sus seguidores; en segundo lugar, en una convicción sistemática y subjetiva sobre la rectitud moral de la persona, especialmente en referencia a su hipersensibilidad al mal y a su lucha contra él. Ambas cosas le confirieron sentido de la autonomía, autoconfianza y rigor moral. En pocas palabras, esta esencia dio forma a los principios éticos, en particular, y tuvo un enorme papel en la creación del clima moral de los Estados Unidos, en general:

La integridad moral y su sombra, el absolutismo moral, fueron siempre una pieza clave de la tradición gentil en América. (GTB, p. 18).

La tradición gentil se convirtió, en su sentido más profundo, en fuente para los modelos morales porque estableció las convicciones fundamentales sobre la jerarquía de valores y sobre cómo justificarlos; el cosmos moral, así como un lugar determinado para la vida humana, fueron claramente articulados y energicamente defendidos. De esta manera, la tradición gentil se convirtió en un punto de referencia clave, el indicador más elo-

cuente que revelaba dónde se hallaba el bien absoluto y cómo el mal debía ser erradicado; fue considerada el fundamento original desde el que surgieron las distinciones morales, las cuales, indudablemente, aspiraban a él. Proporcionó, para la vida moral, la sustancia básica sobre la que no había discusión posible ni cabía esperar un debate más profundo, porque sus principios eran obvios; la seriedad moral y la rectitud fueron difundidas entre los americanos y, desde entonces, la gentileza se convirtió en el más sólido factor de su mentalidad y en un indeleble ingrediente del americanismo. América fue vista como la tierra elegida para el pueblo elegido, cuya excepcionalidad religiosa y superioridad moral era evidente por sí misma; todo ello fue justificado por medio de la especulación y confirmado incesantemente en la práctica cotidiana.

La gentileza podía conferir más sentido a la vida humana y hacer de ella un camino estrictamente definido con un final previsto. Contenia ascetismo, simplicidad, sentido de la vida elevado y un sentido de la misión, así como una “hermosa austeridad”, fortaleza melancólica, lealtad exclusiva a los principios dados en contra de toda predicción, distinción como forma de existencia moral y reservas acerca de la repercusión de los logros de la civilización tecnológica. Aunque ahora, generalmente, se asocia esa postura al fanatismo y a la hipocresía, se debe aclarar que, en primer lugar, se la juzga en sentido peyorativo y de acuerdo con modelos externos (*i.e.*, no-religiosos, no-teológicos y no-gentiles); y que, en segundo lugar, tales juicios ignoran la esencia de la propia gentileza y se centran en sus extremos, de idéntica manera a como algunos occidentales reducen hoy el Islam al fanatismo o al terrorismo. Sin embargo, a quienes deseaban consagrarse a las ideas de la gentileza, les aguardaba la visión de un enfoque metafísico serio acerca de la vida, que incluía el abandono de ciertas bagatelas innecesarias e imitaciones baratas, que resultan tan inevitables para los que se encuentran sumidos en una tradición bastante diferente, como la del consumidor que se precipita hacia una loca existencia monetaria.

La *peregrinación* podría considerarse una metáfora para representar la actitud hacia la vida terrenal en el teocentrismo. Un peregrino asume *a priori* la cualidad sagrada de algunos lugares y la santidad de sus patrones; consagra su vida a adorarlos y a seguir el camino moral delimitado, que otros han pisado durante siglos. El peregrino no es, ni desea ser, un innovador, porque se atiene a lo que durante años se ha visto como la verdad evidente, la cual llena su mente y constituye su sentido de la vida. Tampoco hay aquí razones mercantiles, expectativas de negocio y motivos políticos que resulten

decisivos. Los sucesivos santuarios a los que el peregrino está destinado, en la realidad o en su imaginación, son las estaciones consagradas que marcan el progreso interior del hombre y que ratifican los lazos de la herencia a los que el peregrino está firmemente sujeto. Los penosos esfuerzos que implica el aspecto físico de la peregrinación devienen el sacrificio que el peregrino soporta felizmente en nombre de la nobleza del camino que le conduce a un destino glorioso, por lo que, mientras pueda seguir adelante, todo lo concerniente a la comodidad debe dejarse de lado.

En un principio, la tradición gentil poseía un sesgo exclusivo, no-democrático y absolutista; la convicción sobre la rectitud y su consagración divina dificultaron que la misma rectitud pudiese conferirse a otros inconmensurables tipos de pensamiento o a visiones del destino rivales. La solidez moral de la gentileza, como la de todo teocentrismo, radica en la creencia, si no certeza, de sus seguidores en su exclusividad religiosa y moral, así como en el hecho de reconocerse a sí mismos como los especialmente elegidos y divinamente designados para llevar a cabo la misión única. La integridad surge de la convicción de que la vocación divina es absolutamente correcta y está consagrada por un Dios vivo. Una relajación de esta firmeza moral o la aceptación de que existen otras formas de conducta igualmente correctas, justificadas y nobles, minaría este sentido de exclusividad y de superioridad y convertiría su severidad en algo superfluo. Como máximo, cabría tener una especie de tolerancia hacia otras ortodoxias y denominaciones que compartiera la idea principal de una completa devoción a Dios, aunque fuera en un sentido ligeramente distinto. El ateísmo o el antropocentrismo —que apenas resultan objetivamente distinguibles para los teocentristas— están en el extremo opuesto y no merecen, al menos según algunos de ellos, ninguna compasión, sino sólo pena.

La tradición gentil fue profundamente asimilada por la América académica de la época, donde, además, constituyó una fuerte resistencia. Por ejemplo, en Harvard, donde Santayana pasó dos décadas —primero como alumno y luego como profesor— el clima de la tradición gentil resultaba todavía omnipresente. Uno de los miembros del Departamento de Filosofía de Harvard, George Herbert Palmer, admitía abiertamente sus predilecciones intelectuales.²⁴ Incluso la influencia del pensamiento gentil parecía aún más fuerte y penetrante entre quienes declaraban tener reservas acerca de la gentileza. William James, por ejemplo, parece haber mantenido una cesura de tipo gentil entre los salvados y los condenados mediante una oposición inversa que establece en su propia filosofía entre

el espiritualmente “saludable” y el “mórbido”, división esencial en *Las variedades de la experiencia religiosa* y otras obras.²⁵ Josiah Royce se preocupó del problema de la teodicea o la justificación de la existencia de mal en un mundo creado por un Dios omnisciente y bondadoso.²⁶ Aunque ni James ni Royce pueden ser clasificados como representantes del teocentrismo, los elementos de la gentileza están profundamente arraigados en ambos, e influyeron en sus respectivos modos de abordar las cuestiones del bien y el mal. Si tenemos en cuenta el hecho de que la edad dorada de la filosofía de Harvard consistió en “los cinco grandes” (*i.e.*, William James, Josiah Royce, George Herbert Palmer, George Santayana, y Hugo Münsterberg) y que dos de ellos no eran americanos (Santayana y Münsterberg), parece totalmente justificado lo que sugiere Santayana sobre la influencia que tuvo la gentileza en los filósofos americanos, al menos en esta universidad pionera en los Estados Unidos:

La opinión filosófica en América está muy claramente arraigada en la tradición gentil. Bien inspirada por la fe religiosa, y concebida para defenderla, o bien creada, algo artificialmente, en las grandes universidades, proponiendo deliberadamente problemas que, sin resultar demasiado apremiantes para la mayoría de los americanos, se supone que son problemas clave del pensamiento. (*COUS*, p. 142)

Apremiante o no, el problema de la confrontación entre la gentileza teocéntrica y la vida profana ha sido ilustrado en el libro más vendido de Santayana, *El último puritano* (1935). El autor construyó a los personajes para presentar la situación de la América de esa época, aunque el retrato destaca más por su relevancia filosófica que por sus cualidades históricas o sociológicas, las cuales sólo están esbozadas. El protagonista, Oliver —construido de forma muy parecida a un auténtico joven puritano²⁷—, no es el último puritano cronológicamente, sino lógicamente y dinámicamente²⁸; no se trata del último descendiente sin hijos de una vieja tradición, sino que es alguien cuyo objetivo es utilizar su ingenio y espíritu moral para labrarse a sí mismo una vida noble. La pureza moral²⁹, y un auténtico sentido del deber de hacer el “bien” en el mundo, resultan indiscutibles en él; su fe constituye una verdadera, profunda y genuina convicción de su mente y una necesidad de su alma, no una preocupación más de la que ocuparse los fines de semana. Él mismo busca, en su fe viva, un modo de vivir con un verdadero significado, lejos de toda devoción a dogmas abstractos o al árido cultivo de rituales mortales; no le interesa imitar los modelos del pasado ni tampoco resucitar una doctrina más allá de sus cenizas: su deseo es dar forma a una vida noble para sí mismo según su fe. Oliver “era un hom-

bre espiritual, con una vocación divina (IV, p. 8)", e incluso se le compara con Jesucristo en tres ocasiones; era ese tipo de persona que, "de ser Católico, habría sido un monje" (IV, p. 15) en vida, y al que después habrían santificado.

Sin embargo, a pesar de su integridad moral, sensibilidad e inteligencia, Oliver no es capaz de resolver los problemas de la vida diaria relacionados con la comodidad personal y los placeres, así como los que tienen que ver con la sociabilidad, el liderazgo y los negocios. No estaba preparado para todo eso, aunque no por una imperfección subyacente en el puritanismo, o un defecto inherente a él, como se podría presumir, sino porque el puritanismo, en su esencia, no estaba hecho para solventar ese tipo de contrariedades, al menos en un mundo moderno y secular: procurar una vida mejor y más feliz no era su objetivo primario. Según el puritanismo, al igual que, seguramente, todo teocentrismo, había que seguir el camino de la salvación sin dar respuesta a los problemas terrenales. Ahora bien, tal como yo lo interpreto, se trata de dos esferas inconmensurables que no pueden ser juzgadas una conforme a la otra. Trágicos, sin embargo, resultan los intentos de reconciliar, en la vida práctica, esos órdenes incompatibles; trágicos porque parecen como condenados a fracasar *a priori*. Los esfuerzos serios para conseguir esa reconciliación imposible supondrían una hendidura interna y un intento esquizofrénico por identificarse con ambas concepciones. Como dice Irving Singer en la introducción al libro, "Oliver quiere vivir de acuerdo con los impulsos naturales y a la vez anhela sentir una vocación espiritual que le aparte de las vicisitudes de la mera existencia. No pudo procurarse lo mejor de ambos mundos, y acabó por no vivir en ninguno de los dos" (IV, p. xxvi). En vano le recordaron a Oliver que "Cristo no fue un soldado, ni un atleta, o un amante de las mujeres, ni un mercader, ni un estadista, ni tan siquiera (...) un profesor de filosofía o un cristiano creyente" (IV, p. 9). Sin embargo, el hecho de que Oliver no pueda sobrellevar esa situación no significa que toda su vida haya sido un error; "no encajar en el mundo diario", insisto, es un juicio que responde a modelos ajenos o a criterios externos, es decir, antropocéntricos, sociales, humanísticos, utilitarios y comerciales, que no concuerdan con sus propios modelos: teocéntricos, gentiles, espirituales, místicos y/o teológicos. De acuerdo con estos últimos, la muerte, la comodidad material, el reconocimiento social, la satisfacción sexual, etc., son marginados a la hora de seguir resueltamente el camino de la salvación, así como de un conocimiento severo de la tradición moral y espiritual que abarca ese destino glorioso. Desde este punto de vista, tal como el mismo autor enfatiza, los fracasos de

Oliver resultan de su superioridad moral, y no de su inferioridad, de su exclusividad espiritual nada común, de la pureza de su carácter y no de su contaminación. Visto así, él es un hombre significativo, no un perdedor y, en una de sus cartas, Santayana admite abiertamente su simpatía hacia la actitud en la vida del último puritano:

Yo también admiro, y casi envidio, a Oliver, a pesar de todos los que lo conciben como un fracasado. (...) Creo que era superior a este mundo, pero no por encima de su propio modelo. Para ser perfecto y heroico, debería haber sido más independiente. Pero estaba atado, y no tenía la fuerza o el coraje para liberarse por completo. No era lo bastante inteligente para saber de qué debía liberarse.³⁰

Sin embargo, debido a la duplicidad de su orientación moral, Oliver deja de actualizar sus potencialidades espirituales. También comete el error de consagrarse completa y exclusivamente a su vocación genuina, al margen de sus aspiraciones espirituales, de su fibra moral y su potencial intelectual. Al final del libro, afronta una reflexión trágicamente triste y el autor lanza una indirecta, al menos en mi opinión, hacia el lector sobre la inconmensurabilidad de las dos posturas y una lección sobre la tolerancia. El espíritu, encanto, belleza, y atracción de las tradiciones teocráticas —ya sean refinadas, místicas, monásticas o eclesiásticas— son inaccesibles para los ajenos a ellas, incapaces de penetrar en sus intrincaciones, en su historia, sutilezas, reglas, y en el desarrollo que han experimentado. En la novela, el que fuera primo de Oliver y también su amigo del alma, Mario Van de Weyer —un "hombre natural" y un seguidor, tal como lo veo, del enfoque antropocéntrico y utilitario— no puede entender a Oliver ni comprende lo profundo de su herencia. Por otra parte, la facilidad de Mario para abordar las cuestiones sociales, su rápida toma de decisiones, su hedonismo y su extraordinaria movilidad apenas son entendidas por Oliver, el cual tiene que enfrentarse al mundo de Mario y a los valores que en él funcionan: "Si eres un hombre, debes estar preparado para luchar contra el resto de hombres y para amar a toda mujer bella" (IV, p. 501). La separación entre estas dos órdenes los hace esencialmente ajenos e inaccesibles el uno al otro, y éste es, a mi juicio, uno de los mensajes más profundos del libro.

De acuerdo con Santayana, la tradición gentil sufrió un retroceso en los Estados Unidos no por su debilidad intelectual, su rigidez y su falsedad sustancial, sino por la falta de profundidad especulativa entre sus seguidores. En su opinión, resulta propio del panorama moderno americano que las ideas se abandonen en virtud de un mero cambio del sentir y sin que existan pruebas o argumen-

tos nuevos: "Hoy en día no se refuta a nuestros predecesores, simplemente se les brinda un amable adiós (COUS, p. 9)³¹". Hubo resurgimientos efímeros de la tradición gentil, afirma Santayana, tales como el movimiento del Nuevo Humanismo, en las décadas de 1920 y 1930³², pero la emergencia de masas más dinámicas con una nueva mentalidad y objetivos nuevos provocó el sumergimiento de la tradición gentil; el enfrentamiento entre estas dos formas de ser, sin embargo, fue evidente y muy duradero. Sus caracteres distintos y, a la vez, la gran importancia que ambos tenían en la vida han sido reflejados por Santayana en uno de sus símiles más citados:

Esta división tal vez se encuentra simbolizada en la arquitectura americana: una reproducción exacta de la mansión colonial —con algunos lujos modernos introducidos de forma subrepticia— se alza junto al rascacielos. La voluntad americana habita en el rascacielos; la inteligencia americana habita en la mansión colonial. Uno representa la esfera del hombre americano; la otra, al menos de manera predominante, la de la mujer americana. Uno es todo empresa agresiva; la otra es toda tradición gentil. (WD, p. 188)

"UNA PRIMITIVA, PERO VITAL AMÉRICA" COMO FUENTE DE VALORES

Cuando Santayana llegó a los Estados Unidos en 1872 fue testigo de la transformación de un Boston antiguo y gentil en otro nuevo e industrial, a la que acompañó una metamorfosis en el reino de los valores; ahora, la "clave, el camino aristocrático hacia el éxito y el poder, era el negocio" (I, p. 67). Surgió un nuevo tipo de americano con un nuevo tipo de mentalidad —"el huérfano inculto, ofensivo, cosmopolita, engreído, pero no seguro de su moralidad, para el que el viejo yanqui, con su agria integridad, es casi un extranjero" (COUS, p. 14). El espíritu de individualidad libre, de prosperidad y de cooperación gratuita para maximizar la prosperidad traído por los primeros colonos, y la lucha contra las nuevas fronteras, así como las nuevas circunstancias sociales y económicas, hicieron posible una nueva realidad. Además, la llegada de millones de inmigrantes que buscaban dinero, más que salvación, ayudó a que surgiese y se extendiese una nueva visión del mundo con una nueva interpretación de lo natural y lo sobrenatural:

¿No era el "aumento", en la Biblia, sinónimo de beneficio? No era la "abundancia" lo mismo, o casi lo mismo, que la felicidad? (COUS, p. 14)

La mentalidad americana se volvió completamente antropocéntrica y utilitaria; el ser humano fue considerado el centro del reino de los valores, y los intereses humanos el pivote de la orientación moral. Todo se veía desde el punto de vista del uso, y su utilidad en los asuntos

humanos se convirtió desde entonces en el criterio último para valorar las cosas. Esta interpretación del reino de los valores dio paso a la justificación moral de la expansión desenfrenada de las tendencias que buscan maximizar los lujos terrenales del hombre y la prosperidad, en las que América está a la cabeza (como el liberalismo comercial, el consumismo y la protección del consumidor, el utilitarismo, etc.). Aunque Santayana critica estos dos fenómenos y el propio antropocentrismo³³, en sus escritos podemos encontrar muchos elementos descriptivos, así como componentes positivos de “una primitiva, pero vital América” (COUS, p. 140), y en estos componentes me centraré en breve. Sólo añadiré que, puesto que Santayana no propone aquí ningún nombre concreto, he escogido uno de sus términos, *i.e.*, “una primitiva, pero vital América”, por su precisión (a mi juicio) y generalidad. Esto supone dejar de lado otros términos como, por ejemplo, “el Gran Negocio” (‘Análisis de la modernidad’), “la democracia mecanizada” (‘Americanismo’), “el liberalismo industrial” (*Dominaciones y poderes*) y “la América loca por el dinero”, los cuales, sin embargo, tienen que ver con la visión antropocéntrica del mundo, ya que en ellos el hombre y su destino son el punto de referencia central y último.

Es esta América primitiva, pero vital, la que “ha surgido de la tierra, minando, alimentando y transformando la América tradicional” (COUS, p. 140). En las nuevas circunstancias de expansión del capitalismo, las cuestiones morales cambiaron dramáticamente de sustancia; se tornaron abiertamente antropocéntricas en su esencia y visiblemente comerciales, mercantiles, y liberales en sus formas. La religión —en lugar de ser un manantial original de sabiduría personal, la columna vertebral de todas las normas sociales y la fuente absoluta de obligaciones para sus creyentes, incluso a costa de sus bienes materiales— pasó a ser algo ornamental, accidental, superficial, de lo que uno sólo se acordaba en momentos de crisis y cuando se requería una justificación moral para el nuevo camino. El sentido del pecado y la depravación, antes tan extendidos y arraigados, se evaporaron completamente y “si a un americano moderno se le dice que está totalmente depravado, probablemente pensará que se trata de una broma, como las que él mismo a menudo gasta. Está convencido de que él siempre ha sido y será victorioso e inocente” (WD, p. 191). Difícilmente podían convivir estos dos argumentos distintos, *i.e.*, la gentileza, por un lado y, por otro, la crudeza y la vitalidad, junto con sus distintos valores, prioridades, objetivos y expectativas.³⁴ Ahora, en la nueva realidad social, casi todo el mundo tenía la libertad de escoger su propia religión y construir sobre la marcha su propia filo-

sofía, como si se tratara de elegir esposa, o del lugar deseado para vivir o del tipo de trabajo que se quisiera llevar a cabo. Resultaba muy notable tanto la diversidad de opciones dentro del nuevo orden social establecido como el grado de tolerancia del recién surgido sistema político:

Cada sistema fue observado con una mirada franca. “Vamos”, parecía que la gente le dijera, “muéstranos para qué sirves. No se aceptan quejas; no pedimos credenciales, sólo te ofrecemos una oportunidad. Platón, el Papa y la Sra. Eddy tendrán un voto cada uno.” (COUS, p. 145)

Algo evidente por sí mismo, desde entonces, fue que aquel Dios —o, tal como se lo llamaba, el poder supremo— creó el mundo para el beneficio del hombre; ahora, la veracidad y amabilidad de la religión se determinaba en función de cuánto consuelo espiritual y apoyo moral se podía obtener de ella, y no de cuán grande sacrificio exigiera. El Cristo bondadoso, y no el Cristo crucificado que sufría, se convirtió en un símbolo vivo. La estrechez de la religión pasó a ser señal de morbosidad, cosa que resultaba incompatible con una mentalidad sana y con el sentido común, y por la misma razón otros de sus elementos fueron rechazados como falsos o desequilibrados. En poco tiempo, por lo tanto, la noción de Dios sufrió una metamorfosis en su significado y pasó a tener una nueva finalidad: la de corroborar y justificar el lugar que ocupan las acciones humanas y las ambiciones en el reino de la materia. Aquí, la “irreligión, la disolución y el pesimismo —concebidos naturalmente como inseparables— no podían prosperar: resultaban incompatibles con la eficacia. Ésa era prueba definitiva” (COUS, p. 15). Los nuevos grupos religiosos (el revivalismo, Unitarismo, espiritismo, la Ciencia Cristiana o el Nuevo Pensamiento) parecían la consecuencia de meros esfuerzos en un lavado de cabeza esencialmente antropocéntrico, es decir, todos confirieron a Dios un rango más humano que propiamente divino. Por ejemplo, de acuerdo con William Ellery Channing, quizá el teólogo de Nueva Inglaterra más influyente por aquel entonces, la divinidad de la naturaleza humana fue confirmada por el intelecto liberal, la rectitud, el afecto, la filantropía y los logros en la ciencia y el arte.³⁵ La religión, por tanto, ya no fue nunca más un obstáculo o una molestia para el culto a lo que ahora se concebía como éxito, es decir, el progreso industrial y el desarrollo tecnológico, cuyo objetivo último es hacer más fácil y cómoda la vida terrenal. Lo apremiante ahora era la carrera que se disputaba en este mundo, y no el destino glorioso que se podía alcanzar en el otro; preocupaba lo inmediato, no lo trascendental. La religión (con sus obligaciones) había sido degradada a la función de sier-

va en el reino de la acción material, y la acción material se hacía libre para prosperar y alimentarse de la convicción sobre su propio sentido, del optimismo de los buenos momentos que estaban por venir y de la esperanza de estar camino de la felicidad.

Además, la actitud se liberó de las pesadas restricciones del pasado, aunque esto no significa que la noción de herencia se volviera del todo obsoleta y no influyera en absoluto. Las tradiciones fueron dejadas de lado, “excepto, precisamente, la de la libertad experimental, la de ganar dinero y perderlo, la de conseguir cosas para luego deshacerse de ellas y la de ser feliz sin avergonzarse de tener que comenzar de nuevo constantemente” (I, p. 131). El pasado resultaba ahora irrelevante e inferior, a menos que fuera útil para un futuro mejor en la tierra o que alentara el progreso material. La atmósfera empresarial aludía a la glorificación del proceso vertical más que a la contemplación de una situación dada, al éxito de la acción inmediata más que a la meditación serena, al consumo más que a la renuncia, a la autoconfianza más que a la expectativa de la ayuda divina, al realismo más que a la especulación filosófica, a la alegría más que a la tristeza y a las bromas más que a la solemnidad. De acuerdo con las propias observaciones de Santayana, el americano moderno medio era entusiasta e inquisitivo, pero estos rasgos se restringen al área del progreso calculable, pues otras áreas han sido, según parece, descuidadas o ignoradas. El idealismo en América bendice el ánimo, la curiosidad y la energía; sin embargo, estas cualidades “no sirven de nada si no son útiles para las transformaciones prácticas” (COUS, p. 178). El individualismo americano, aunque apreciado y conservado, tiende a ser cooperativo, pero sólo en el sentido más mercantil del término; el modelo de vida de las comunas al que hace referencia no tiene nada que ver, por ejemplo, con la simplicidad de la vida monástica, sino que se aproxima más a un supermercado ostentoso, donde destacan, sobre todo, la comodidad y el bienestar.

Si aceptamos que el *peregrino* es una metáfora adecuada para representar la línea de vida expuesta dentro de la tradición gentil, la metáfora para la vida en la primitiva, pero vital América, tendría que ver más con el modelo del *pionero*. El pionero no es el tipo de persona que se guía por el camino prefijado, sino que impone sus propias reglas siguiendo su propio curso y asume sus propios riesgos. No existe aquí la previsión de que, habiendo llevado a cabo cierto objetivo, una dicha duradera esté garantizada, o de que se pueda alcanzar la salvación. El pionero postula sus propias excelencias y obedece a sus propios modelos sin buscar consuelo en el cielo ni temer al calor de las llamas del infierno.

Sus heroicos esfuerzos tienen que ver con elementos provisionales del reino de lo empírico, más que con sutilezas espirituales o dogmas teológicos. Siempre mira horizontalmente y hacia el frente, no verticalmente y hacia arriba (hacia el cielo), como hace el peregrino. Su deseo es convertir la tierra salvaje en un lugar más cómodo para vivir y favorecer la prosperidad. Busca sumergirse en la experiencia de enfrentarse a la realidad primitiva y explorar sus recursos en su propio beneficio, no meditar sobre la grandeza de Dios o contemplar la belleza del universo.

Rasgos similares están representados en el otro protagonista de *El último puritano* de Santayana, es decir, en Mario Van Der Weyer, el mejor amigo de Oliver y su adversario filosófico. La vitalidad de Mario, su alegría, su espíritu práctico, optimismo, mundanería y su manera de mirar hacia el futuro antes que al pasado, vienen acompañados de una profunda falta de autorreflexión, de su indiferencia y despreocupación y de su prácticamente nula sensibilidad hacia la grandeza de las obligaciones que tradicionalmente debían cumplirse. Todo esto condiciona y propicia sus juicios sin escrúpulos, su ignorancia respecto a las intrincaciones de la alta cultura y, para el asombro de Oliver, provoca que Mario resulte mucho más atractivo que él a las demás personas. Mario, en la "vida real", triunfa tanto en el amor como en los negocios, sin prestar atención a los distintos tipos de principios morales que a Oliver le resultan indispensables. Esto no quiere decir en absoluto que Mario sea repulsivo o esté cegado por el dinero; es honesto, encantador y bienhablado, mientras que Oliver siempre está reflexionando sobre las complejidades y misterios de la vida social. El autor de *El último puritano* contrasta la jerarquía de valores y el tipo de conducta vital en ambos personajes:

La gente como Mario andaba en busca de la verdad o de la vida óptima: para ellos se trataba simplemente de un juego. En ese sentido, Mario era más americano, más moderno, que el propio Oliver o, mejor dicho, era lo que todos los hombres siempre habían sido, perfectos esclavos de sus circunstancias. (IV, p. 487)

Tal como aparece en el "Epílogo" (cf. IV, p. 570), el futuro debería confiarse, sin embargo, a personas como Mario, ya que, con suerte, desarrollarán su misión con éxito y en beneficio de la humanidad.

Así como en épocas anteriores la ciencia y la filosofía habían estado al servicio de la teología, ahora, los científicos y filósofos, especialmente en América, asumían —a pesar de sus confesiones de imparcialidad y objetividad— el modo de pensamiento antropocéntrico. Ahora, muchos profesores de filosofía "ya no son el tipo de persona que puede llegar a ser un clérigo o un profesor; ahora tienen la mente de un doctor, de un ingeniero o

de un reformador social" (*COUS*, p. 142-143). Los ideales se conciben como instrumentos necesarios para una constante modificación y reorganización de las condiciones materiales en las comunidades humanas. Un ilustre ejemplo de estas tendencias fue el pragmatismo americano, el cual proporcionó la justificación teórica y contundencia intelectual que necesitaban una versión humana del universo y el culto a la experiencia humana; Santayana va aún más lejos, adhiriéndose a los que mantienen que el pragmatismo americano fue una filosofía "calculada para justificar todos los supuestos de la sociedad americana".³⁶ Tal opinión estaba justificada para él, ya que, de acuerdo con el pragmatismo que mejor conocía (*i.e.*, el de la versión jamesiana):

La naturaleza debe ser concebida de manera antropomórfica y en términos psicológicos. Su misión no es constituir armonías estáticas, revelando destinos, la lógica del espíritu, el espíritu de la lógica, o cualquier otro método formal y ley abstracta; su misión es suponer esfuerzos concretos y finitos para las almas que viven en un medio que transforman y que ejerce también su influencia. Un espíritu, el espíritu divino, tal como este nuevo animismo lo concibe, es tan romántico y aventurero como el ser humano. Su futuro es indeterminado. Su alcance, duración y la calidad de su vida son inseguros. Este espíritu crece; echa brotes y tantea continuamente el terreno, explorando las profundidades donde otros núcleos de fuerza o de vida pueden existir. Posee un ímpetu vital, pero ningún objetivo prefijado. Utiliza su paso a modo de escalón o, más exactamente, como un trampolín, aunque en todo momento tiene la capacidad de enterrar su pasado en el olvido. El universo es un experimento; no está acabado. (*WD*, p. 207-208)

Expresado más enérgicamente, el pragmatista americano se convirtió en "una célula de ese abundante cuerpo democrático; obtiene de sus cálidas y contagiosas actividades las sanciones de su propia vida y, de manera menos consciente, el espíritu de su filosofía" (*COUS*, p. 144). El hombre, con su experiencia, se convirtió en un punto de referencia absoluto en la percepción y evaluación del cosmos, de las necesidades, deseos e intereses de la comunidad humana; en la justificación última de cualquier acción. Así, el conocimiento del mundo sólo cobró importancia cuando sus objetos y relaciones estuvieron al servicio de la autoridad humana.

En 1911, Santayana escribió que América era "un país con dos mentalidades, una es la superviviente de las creencias y modelos de los padres, la otra una expresión de los instintos, la práctica y los descubrimientos de las nuevas generaciones" (*WD*, p. 187-188). En la década de 1930, en un artículo titulado "Americanismo", Santayana parecía percibir ya en el país el predominio de una de las dos mentalidades; se trataba, obviamente, de aquella en la que el libe-

ralismo humanístico, el utilitarismo comercial y la democracia extendida habían desplazado a los valores de la tradición gentil. Tal como Paul Nagy ha observado, "no fue la tradición gentil, sino la primitiva y vital América (...) lo que engendró la democracia de la experiencia y la concomitante experiencia de la democracia".³⁷ Sin embargo, el americanismo era tolerante y democrático —así lo ha subrayado constantemente Santayana— con cuanto no implicara una mala influencia o freno al desarrollo de la sociedad de consumo. Palabras, ideas, religiones, opiniones, protestas, etc., aunque relegadas a ser la mera expresión de las convicciones de la gente, incluso aquéllas extremadamente críticas con la civilización utilitaria y comercial, gozaron de libertad para ser pronunciadas, ya que habían sido desinfectadas de sus venenos y agudeza, así como del peligro potencial que suponían para la estabilidad de los principios predominantes del sistema político, y de la instigación del caos en el orden social.

Hay muchos sectarios en los Estados Unidos, muchos fanáticos, propagandistas y dogmáticos; pero la absorción que produce el trabajo en América —un trabajo controlado y dirigido por el ímpetu y el equilibrio de su total movimiento— provoca que estas pasiones teóricas se queden en algo esporádico, privado, inocuo e impotente. Sus efectos sociales se anulan y desinfectan mutuamente; cuentan en el balance de la acción y lo modifican, puesto que son formas de negocio; tan pronto se constituyen como ideas definidas, se evaporan. (...) A todo lo que no es negocio se le da libertad, porque resulta indiferente, una válvula de escape y un capricho vacacional para quienes les gusta. En América, donde todo lo demás es precisión y prisa, el mismo discurso de la gente se hace lánguido y vacío cuando trata sobre algo más que un código de acción coordinada de negocios. (*W*, p. 36-37)

Esto, sin embargo, ayudó a que la movilidad, la vitalidad y el dinamismo se expandiesen en América, en su esfera económica y social, como nunca antes había ocurrido. Las claves fueron la energía para controlar las circunstancias, así como cierta inventiva para explorar el medio material y para darle forma de acuerdo con la visión humana del mundo; todo ello sitúa hoy en día a América en la posición principal, por no decir imperial, de la arena global.

LA AMÉRICA DE BELLEZAS NO-HUMANAS Y BIENES ESPIRITUALES

Santayana es conocido por mencionar la falta de libre ánimo intelectual y agitación espiritual en la América que conoció. Según afirma, el suelo americano resultaba árido o poco amable respecto a valores que no concordasen con los del antropocentrismo y utilitarismo predominantes, aunque no explica el porqué;

El espíritu, y la vida moral en su totalidad, serían esencialmente ociosos, aristocráticos, y contemplativos; en una palabra, completamente no-americanos. (*IW*, p. 33)

Sin embargo, si miramos sus escritos más detenidamente, podemos llegar a la conclusión de que el suelo americano no estaba tan seco como para necesitar otra fuente de valores, además de los ya citados. Existían algunos oasis o zonas donde las bellezas no-humanas y los bienes espirituales eran elevadas a la llanura de primaveras inspiradoras, de esperanza y de indicaciones para una vida noble. Se pueden encontrar, por lo tanto, palabras de aprecio referidas a algunas ideas que Ralph Waldo Emerson presentó, “al Emerson de *Naturaleza*, antes de que cayera en el trascendentalismo, el moralismo y la complacencia mediocre, a fin de adular a sus campesinos e, indirectamente, a sí mismo” (*I*, p. 178), y a otras ideas de Walt Whitman, excepto cuando su “barbarie se exacerbó”.³⁸ En medio de todos ellos, surgió un fresco, expresivo y marcadamente perfilado núcleo de la vida moral y espiritual en América, el cual podría haber sido considerado por muchos americanos una fuente de valores fértil, ni peor ni menos noble que otras.

Es posible aprehender la esencia del axiocentrismo, en primer lugar, por la *vía negativa*, es decir, haciendo hincapié en el hecho de que se aparta del camino teocéntrico, por una parte, y, por otra, de que también se aleja del antropocéntrico, centrándose en alcanzar una vida decente que los supera. De esta manera, resulta más evidente que el axiocentrismo constituye un tipo de orientación moral que no se basa primordialmente en la noción de Dios (con sus mandamientos), ni tampoco en el supuesto de que el hombre (con sus necesidades humanas y sus valores) ocupa una posición central en el universo. Santayana escribe, por ejemplo, que para Emerson la vida humana “se concebía generalmente como otro efluvio e ilustración de las leyes universales, y rara vez desde el punto de vista de los intereses humanos positivos”.³⁹ Este doble rechazo viene acompañado, por una parte, de una negativa a tomar en consideración las insolubles controversias sobre los dogmas religiosos, las interminables discusiones sobre la prioridad de unas denominaciones respecto a otras, los inacabables debates sobre la autenticidad de unas escrituras y las pruebas no concluyentes sobre la ingenuidad de otras. Por otra parte, el axiocentrismo rechaza la participación exclusiva de la sociedad humana en el progreso⁴⁰ y trata al antropocentrismo como una forma de egotismo⁴¹ de una especie que, como resultado, se eleva (moralmente) a sí misma sobre las demás.

Si tomamos una *vía positiva* de acercamiento al axiocentrismo, veremos que

no es la vida humana como tal, sino los valores, lo que se convierte en una especie de criterio de la dignidad humana; en otras palabras, la búsqueda de la perfección o plenitud adquiere aquí un carácter obligatorio. Aclararé esto. La perfección es un estado de la finitud, la total realización de algo potencial, un paso primordial en su desarrollo, la mayor “cantidad de validez”, el punto álgido del crecimiento axiológico. De acuerdo con el concepto aristotélico de *entelequia* (*Metafísica*, 1056b-1066a; 1050-1051), lo que aquí se afirma es que el potencial interior de cada organismo vivo lo llena de actitudes vitales y bellezas específicas que se desarrollan si las circunstancias lo permiten. Esto no se limita a una versión humana de qué es lo mejor de todo; por lo demás, la capacidad de superar el antropocentrismo puede aportar equilibrio en la selección de los hechos dados por la ciencia y un sentido de la proporción que pone su punto de mira en el motivo principal de la creación, que es, en otras palabras, la búsqueda de la verdad. Apreciar el bien y las bellezas no se reduce a una serie limitada de cosas y de situaciones prescritas por una especie en función de sus objetivos y a costa de las demás especies. Por ejemplo, si admitimos que la inteligencia humana es un producto de la evolución, “debería ser tan admirada como lo fueran los ojos de los moluscos o las antenas de las hormigas” (*WD*, p. 18). Tal como se ha dicho más arriba, asumimos que los valores están relacionados con las distintas necesidades y deseos de los distintos organismos; sin embargo, todos estos organismos tienen sus propias potencialidades latentes, como las semillas de las plantas, que, en circunstancias favorables, pueden prosperar y alcanzar la finitud, cada una a su manera. El catálogo de estas virtudes vitales⁴² es infinito, ya que el abigarramiento de las formas de la vida natural es demasiado complejo como para ser abarcado por cualquier clase de tipología. Así, todo proceso de reducirlas a categorías definidas del bien implica una inevitable ignorancia de otras que, por distintas razones, no se incluyeron en la lista. Dado que cada organismo vivo tiene en sus genes una transcripción del potencial que puede ser sofocado, así como de su capacidad de prosperar en un determinado medio, lo que debería constituir su propia guía y modelo es su vocación natural para obedecer a su propia naturaleza, y no cualquier otro deber externo u obligación impuesta.

Esta posición filosófica no tiene por qué estar relacionada, lógicamente, con las formas del absolutismo; se puede ser tolerante en cuanto a las clases de valores que se pueden desarrollar y, al mismo tiempo, no hay por qué abogar necesariamente por esa categoría del bien más que por otra, ni por este tipo de belleza antes

que por otro. En cuanto a la ética y la antropología, se trata de una posición que aboga por la búsqueda de una perfección dada y, así, al menos implícitamente, abarca un elemento de la deontología; esta posición entiende que la finalidad de algo es alcanzar la excelencia con independencia de su clase. Uno puede hablar de obligaciones naturales o de imperativos biológicos más fácilmente que de imposiciones sociales o prescripciones extramundanas. Simultáneamente, no hay espacio aquí para una doctrina defendible o para otorgar a otras personas leyes que los dominen espiritual, moral, religiosa y tal vez políticamente. A la *obligación* se le supone aquí el mismo significado que cuando decimos que es deber de uno estar sano, equilibrado y alegre; existe una disposición natural que ha de ser reconocida, respetada y reforzada, o un *deber*, arraigado biológicamente, que ha de ser perfeccionado y no suprimido, restringido o distorsionado en modo alguno. Si la vida sin esfuerzos para conseguir algún grado en alguna categoría de perfección vital resulta imposible por doquier, vivir sin perseguir cierta nobleza no tiene sentido. Como dijo Santayana, “la integridad o la autodefinición es y perdura como lo primero y fundamental en las moralidades: el derecho de otras criaturas a perseguir sus propios objetivos nunca puede abolir nuestro derecho a hacer lo propio” (*I*, p. 170). Por consiguiente, optar por algún tipo de perfección específica, intentar actualizar la energía creativa interior de uno mismo, y la lealtad al propio código interior están moralmente justificados y axiológicamente vindicados.

Tal era también, según la interpreta Santayana, la actitud de Emerson hacia la naturaleza; a saber, su rechazo de la “sumisión de la naturaleza a las categorías humanas” (*GSA*, p. 88) y la aceptación de su “perfección indomable e inhumana” (*GSA*, p. 88-89). A diferencia de otros naturalistas activos en ese momento, Emerson estaba “sediento de algún bien sobrehumano y absoluto” (*GSA*, p. 90), de manera que sus escritos se orientaban hacia el mundo de los valores sin asumir cada impulso espontáneo o accidental que aparecía en la realidad tanto humana como no-humana. Una mirada profunda y atenta a sus escritos puede adquirir la forma de la perspicacia espiritual y el reconocimiento desinteresado. Santayana encuentra actitudes similares en Whitman. En uno de los textos, en parte literarios y en parte filosóficos, de Santayana (“Walt Whitman: A Dialogue”), uno de sus protagonistas lo indica claramente:

Cada cosa tiene un valor distinto, así como una estrella difiere de otra en cuanto a su resplandor. Me refiero a que la luz sólo puede ser percibida con los ojos abiertos. Whitman sólo puede mostrar sus enseñanzas si es leído, para percibir así la vida y la naturaleza intrínsecas a las cosas, más que su utilidad. Éste

es su gran mérito, su justicia sublime. Una especie de piedad profunda que reconoce la vida de cada cosa en la naturaleza, la respeta y adora su valor intrínseco. Hay algo cruel y fatuo en el hábito común de estudiar las partes de la naturaleza y enjuiciarlas como buenas o malas de acuerdo con el efecto que tienen en nuestra vida. ¿Acaso no son tan reales como nosotros? En la vida práctica tenemos que anularlas, ya que, si aguardáramos a que la justicia y el bien primordial nos dijeran qué tenemos que hacer, moriríamos sin haber hecho nada. Por eso, el privilegio de la contemplación es precisamente ser justo. Escuchemos lo que Whitman dice aquí:

"No llamo indigna a la tortuga porque no pueda ser algo más,

Y aunque el arrendajo de los bosques nunca pudo estudiar la escala, tiene, a mi juicio, un hermoso trino.

Y el aspecto de la bahía avergüenza a la estupefacción que me rodea". (GSA, p. 102)

Santayana parece acoger bien estas ideas en sus reflexiones sobre América, aunque sugeriría que por inspiración de los antiguos griegos, antes que por influencia de los trascendentalistas.⁴³ En su viaje a San Francisco con motivo de su famosa conferencia "The Genteel Tradition in American Philosophy", que pronunció en la Universidad de Berkeley, en 1911, Santayana tuvo la oportunidad de reflexionar sobre el Oeste Americano y sus valores. Uno de los mensajes resultantes de estas reflexiones, según se puede apreciar hoy, es el que considera las Sierras de California exclusivamente como fuente inagotable de materiales necesarios para la ingeniería civil, para la química industrial, un lugar perfecto para complejos militares, tierras de caza de animales o turismo, es decir, el terreno para explorar ahora o en el futuro. Existe, sin embargo, una manera diferente de entender esto:

Cuando os escapáis, tal como lo deseáis, a sus bosques y sus sierras, estoy seguro de que no sentís haberlos creado ni tampoco que hayan sido creados para vosotros. Han crecido, igual que vosotros, sólo que más ampliamente y a ritmo más lento. Con sus bellezas no humanas y su paz, agitan las profundidades subhumanas y las posibilidades sobrehumanas de vuestro espíritu. No os enseñan ninguna lógica trascendental; ni muestran signo alguno de una deliberada moralidad asentada en el mundo. Más bien, ponen de relieve la vanidad y superficialidad de toda lógica, lo inútil del argumento, la relatividad de las moralidades, la fuerza del tiempo, la fertilidad de la materia, la variedad, la indescriptible variedad, de la vida posible. (...) En todas partes hay belleza y en ninguna permanencia, en todas una armonía incipiente, en ninguna intención ni responsabilidad ni plan. Confío en que la irresistible persuasión de este espectáculo diario, la disciplina diaria del contacto con las cosas, tan diferente de la disciplina verbal de las escuelas, inspirarán la filosofía de vuestros hijos. Un californiano al que tuve el gusto de conocer recientemente, observó que, si los filósofos hubieran vivido entre vuestras montañas, sus sistemas habrían sido diferentes. Seguramente, diría yo, muy diferentes de los

sistemas que desde Sócrates nos han llegado a través de la tradición gentil europea; ya que estos sistemas son egoístas; directa o indirectamente antropocéntricos, e inspirados en una noción vanidosa que considera al hombre, a la razón humana y a la distinción humana entre el bien y el mal, el centro o pivote del universo. De eso es de lo que las montañas y los bosques deberían hacer que os avergonzarais. (WD, p. 213-214)

El pragmatista americano
se convirtió en
"una célula de ese
abundante cuerpo
democrático; obtiene
de sus cálidas y contagiosas
actividades las sanciones
de su propia vida y,
de manera menos
consciente, el espíritu
de su filosofía"

La esencia de la postura que se persigue no es la exploración ilimitada de los recursos naturales en beneficio del hombre, sino la *sabiduría* respecto al mundo y el papel que uno tiene en él. Como se puede leer en la última frase del último libro que Santayana publicó en vida, la *sabiduría* no es la promoción de unos bienes escogidos, sino que consiste en la comprensión de las cosas buenas de las que pueden gozar diversas formas de vida.⁴⁴ Un *sabio* es feliz percibiendo, contemplando y comprendiendo los fenómenos a su alrededor, y éstos constituyen el combustible que necesita para meditar y sentirse feliz. Al mismo tiempo, aquí no se busca una sumisión personal al poder arrollador ni tampoco una conquista de la materialidad pasiva; apreciar las innumerables formas de vida, así como la intención de comprender sus virtudes, puede conferir algo de entendimiento y el sentido de la piedad hacia sus leyes. Lo que está en juego aquí es esa especie de sagacidad estoica.

Por último, pero no menos importante, el axiocentrismo no restringe las perfecciones a los organismos vivos. También se refiere a cosas completas y situaciones enteramente comprendidas. El concepto antiguo de *kalokagatia* veía el bien y la belleza también en los sistemas filosóficos, en las ecuaciones matemáticas, en constelaciones estelares, leyes cósmicas y figuras armónicas, y nos recomendaba estas cosas por nuestro bien. En cuanto al mundo humano, el mundo de las artes y las tradiciones, el *kalokagatia* no es sólo una reflexión desinteresada al respecto; además el conocimiento y dominio de estos aspectos a modo de desafío y dignidad por cumplir; aquí emerge otro tipo de deber, a saber, lo que *debería*

hacerse y no lo que *yo debería hacer*. La filosofía americana no ha olvidado este concepto. Por ejemplo, en *Personas y lugares*, Santayana dice que "sólo los profanos esperan que el arte y la religión sean útiles a sus pasiones privadas" y que "para ellos, la función del arte y la religión es precisamente la de transfigurar esas pasiones privadas, a fin de que, lejos de serles útiles, las mismas pasiones sirvan al arte y la religión" (I, 112). Esto mismo se refiere a la filosofía, la cual "me parece que es su propia recompensa, cuya justificación se encuentra en el goce y la dignidad del arte en sí"⁴⁵; lo que no significa que perseguir tales perfecciones impida pensar en la mejora social, es decir, en el aumento del valor de la vida en general. Las perfecciones pueden contribuir a este tipo de objetivos —aquí y ahora o, quizá, en el futuro y en otros lugares— en nombre de una convicción, según la cual, cuanto más completas las personas y las cosas que pueblan el mundo, mejor; sin embargo, esto no es prioritario aquí, y ésa es la mayor diferencia con respecto al enfoque antropocéntrico. Además, la distancia entre las múltiples clases de excelencias parece insalvable en el reino de la materia y su coexistencia pacífica debe limitarse al reino de la esencia, tal como sostengo en la introducción del presente artículo. Esto no implica, sin embargo, que las cosas o situaciones distintas y opuestas, completas y perfectas, no merezcan justicia, reconocimiento, respeto y escrutinio, y que no se las deba rescatar del olvido, como a numerosas lenguas que se extinguieron, con sus gramáticas, literaturas, historias, filosofías, mitos y esperanzas que estas lenguas un día expresaron.

Quisiera añadir que no pretendo dar la impresión de que dedicarse a la cuestión de los valores o de la perfección de la manera que he presentado signifique que el universo deba ser visto con una perspectiva ventajosa y fijada definitivamente. Si así fuera, esta posición sería vulnerable frente al mismo tipo de crítica emitida por Santayana (en "Naturalistic Metaphysics") contra el pragmatismo de John Dewey, a saber, que una nueva metafísica ha surgido de la creación de "un primer plano" y de haber elevado este primer plano hasta un más o menos arbitrario, pero privilegiado, lugar de referencia en los juicios filosóficos. No estoy sugiriendo que los términos "valor" o "perfección" o "axiología" sean las claves para comprender la vida y diagnosticar sus problemas con mayor precisión; ni tampoco que a los valores se les deba conferir una suerte de poder causativo, un lugar distinguido o unas funciones inmateriales. Me refiero a que este pluralismo axiológico tiene que ver con el interés por el pleno conocimiento de los organismos vivos, en varios sentidos, y con los frutos de tal conocimiento, independientemente de su utilidad en asuntos humanos o de su pureza teológica.

CONCLUSIÓN

George Santayana no olvidó reconocer la riqueza moral y axiológica de la herencia americana; por medio de sus trabajos entendemos que esta herencia es lo suficientemente diversa como para ofrecer un amplio panorama de múltiples visiones y como para considerarla el origen de numerosas inspiraciones. Esta pluralidad no fue para él objeto de crítica, sino de admiración y aprecio. Lo que él condenó fuertemente, sin embargo, fue el enorme empobrecimiento y la limitación de esta fecundidad en la dimensión práctica, en el plano social y en la vida diaria en los Estados Unidos. El antropocentrismo se ha convertido en el pensamiento modélico y en el patrón predominante de vida moral, intelectual y espiritual para gente corriente, filósofos, investigadores e incluso teólogos. Por lo tanto, en vez de constituir una opción más, se ha convertido en un modo casi obligatorio de entender el universo. En mi opinión, las perspicaces observaciones de George Santayana, así como sus sucintos comentarios sobre América, revelan que su herencia puede constituir una fuente fértil de valores distintos para gente de hoy que sienta la necesidad de fijarse en las cosas más detenidamente.



TRADUCCIÓN DE AMPARO GALBÍS VICO

* "American Heritage as a Source of Values", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XLI, n° 2, pp. 367-394. Con permiso.

Notas

- ¹ Véase *Critical Essays on George Santayana*, Kenneth M. Price, Robert C. Leitz (eds.), G.K. Hall & Co., Boston, 1991, y HENRY S. LEVINSON, *Santayana, Pragmatism, and the Spiritual Life*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 1992.
- ² ROBERT DAWIDOFF, *The Genteel Tradition and the Sacred Rage. High Culture vs. Democracy in Adams, James, and Santayana*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 1992, p. 151.
- ³ Las incisivas críticas de la cultura americana de T.J. JACKSON LEAR, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920*, University of Chicago Press, 1994, y JEFFREY SKLANSKY, *The Soul's Economy: Market Society and Selfhood in American Thought, 1820-1920*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2002, carecen de una pauta de este tipo.
- ⁴ GEORGE SANTAYANA, *The Sense of Beauty. Being an Outline of Aesthetic Theory*, Dover, Nueva York, 1955, pp. 147-148. (El sentido de la belleza, trad. de C. García Trevijano, Tecnos, Madrid, 1999.)
- ⁵ Véanse STEPHEN C. PEPPER, "Santayana's Theory of Value", en *The Philosophy of George Santayana*, PAUL A. SCHLIPP (ed.), Library of Living Philosophers, Tudor, Nueva York, 1951, pp. 217-240; JOHN LACHS, "Santayana's Moral Philosophy", en *The Journal of Philosophy*, 61 (1964), pp. 44-61; MATTHEW C. ALTMAN, "Santayana's Troubled Distinction: Aesthetics and Ethics in The Sense of Beauty", oído en Sevilla, en *Bulletin of the Santayana Society*, 16, otoño de 1998, pp. 25-34.
- ⁶ Véase ULRICH SCHRADER, *Idea Humanizmu w swietle aksjologii Henryka Elzenberga*, PW, Varsovia, 1988. Véase también mi artículo "Axio-centrism in Santayana and Elzenberg", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy*, Primavera de 2003, Vol. XXXIX, 2, pp. 259-274.
- ⁷ No se debe confundir con el antropomorfismo, que interpreta el mundo en clave humana.
- ⁸ Santayana criticó su antropocentrismo y su americanismo en "Dewey's Naturalistic Metaphysics" (GEORGE SANTAYANA, *Obiter Scripta. Lectures, Essays, and Reviews*, ed. by Justus Buchler y Benjamin Schwartz, Scribner's, Nueva York y Londres, 1936, pp. 213-240.
- ⁹ JOHN DEWEY, *Theory of Valuation*. International Encyclopedia of Unified Science, The University of Chicago Press, Chicago 1939, pp. 3, 11, 12.
- ¹⁰ Se trata del respeto hacia todo tipo de animales (no sólo hacia las vacas), tan poco común en las culturas occidentales antropocéntricas; en algunas sectas hindúes al acto de caminar le acompaña el de esquivar, para no pisarlos, gusanos e insectos, organismos que tienen, en estas culturas, el mismo derecho a la vida que cualquier otra especie.
- ¹¹ "Por supuesto, tienes el derecho a llevar a cabo estas actividades prescritas, pero en ningún caso puedes influir sobre sus consecuencias. Nunca debes gularte por el resultado de una determinada acción, ni debe afectarte el no llevar a cabo las actividades prescritas" (*Bhagavad-Gita*, II, 47).
- ¹² De ahí, por ejemplo, la consideración del suicidio como forma de "buena evasión", y de la guerra como un buen campo de pruebas para las virtudes humanas, con cierta indiferencia hacia la suerte de otras personas.
- ¹³ La categoría filosófica *axios*, cuyo significado es "valor", fue articulada, por primera vez, en el pensamiento estoico (véanse SENECA, *Cartas morales a Lucilio*, 89, y DIOGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, VII, 105).
- ¹⁴ Otras aproximaciones al personaje principal son las de RICHARD C. LYON, "Oliver's Last Soliloquies", oído en Sevilla, *Bulletin of the Santayana Society*, 9, Otoño de 1991, pp. 8-21, y STEVEN VAITKUS, "Multiple Realities in Santayana's Last Puritan", en *Human Studies*, 14, Julio de 1991, pp. 159-179.
- ¹⁵ GEORGE SANTAYANA, *The Genteel Tradition at Bay*, The Adelphi, Londres, 1931, p. 26-27; en adelante, *GTB*.
- ¹⁶ En la frase que precede a la cita utiliza el término "teocrático" y no teocéntrico; a pesar de que no significan exactamente lo mismo, en Santayana se pueden leer indistintamente, sobre todo porque no utiliza el término "teocrático" —al menos aquí— en sentido político o refiriéndose a la forma teocrática de gobierno.
- ¹⁷ *The Letters of George Santayana*, DANIEL CORY (ed.), Scribner's, Nueva York, 1955, p. 408.
- ¹⁸ GEORGE SANTAYANA, *The Idler and his Work and Other Essays*, Braziller, Nueva York, 1957, p. 26. En adelante, *IW*.
- ¹⁹ GEORGE SANTAYANA, *Dominations and Powers. Reflections on Liberty, Society, and Government*, Scribner's Nueva York, 1951, p. 97. En adelante, *DP*. (*Dominaciones y Potestades*, trad. de G. F. Parpagnoli, Sudamericana, Buenos Aires, 1954.)
- ²⁰ Véase DANIEL AARON, "George Santayana and the Genteel Tradition", oído en Sevilla, *Bulletin of the Santayana Society*, 7, Otoño de 1989, p. 1.
- ²¹ "La ferocidad de los calvinistas no era algo espiritual y su noción del 'Dios airado' resultaba grotesca." (GEORGE SANTAYANA, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, Harper, Nueva York, 1957, p. 263. En adelante, *WD*.)
- ²² "Jonathan Edwards, por ejemplo, fue un calvinista de fuerza prístina y quizá el mayor maestro en falsa filosofía surgido hasta ahora en América". Véase GEORGE SANTAYANA, *Character and Opinion in the United States with Reminiscences of William James and Josiah Royce and Academic Life in America*, Scribner's, Nueva York, 1920, p. 9. En adelante, *COUS*. (*Carácter y Opinión en los Estados Unidos*, trad. de F. Lida García, Hobbs-Sudamericana, Buenos Aires, 1971.)
- ²³ "Resulta relevante cómo la pasión por la metafísica llevó a los puritanos hasta esas costas; marcharon con la esperanza de perfeccionar su espíritu. Y su progreso de peregrinos no acababa cuando hallaban sus iglesias en el desierto; frente a ellos aún había una migración interminable del espíritu, una huida de esos nuevos ídolos y servidumbres que implica la prosperidad, y el eterno atractivo de la verdad y la libertad espiritual" (*COUS*, p. 4).
- ²⁴ "La filosofía que más me influyó durante mi juventud y la que ha dejado honda huella en mi generación fue el puritanismo. Mi padre era diácono de una iglesia ortodoxa. Cuatro de mis tíos eran ministros ortodoxos. Esa religión tan positiva estaba presente en cada minuto en mi feliz hogar. En un artículo anterior he expuesto la realidad y las características del hogar puritano y he mostrado cuán lejos de la verdad se encuentran las caricaturas que de él se han hecho. Aunque profundamente serios —más románticamente serios de lo que otras naturalezas podrían soportar— no había nada de malhumorado ni agrio en ello. Si el pueblo tenía tales rasgos de manera independiente, éstos, sin duda, parecían peculiarmente ingratos en el entorno religioso. Pero para las almas robustas y alegres era una fe ennoblecedora, que preveía de espacio para poner en juego lo que resulta digno en el carácter humano". (GEORGE HERBERT PALMER, *The Autobiography of a Philosopher*, Mifflin, Boston, 1930, pp. 6-7.)
- ²⁵ "Sus pequeños sermones [los de James] sobre el hábito, la voluntad, la fe, y el que versa sobre la capacidades latentes de los hombres, resultaban agradables y conmovedores, y también los sermones que rezaban por los jóvenes soldados cristianos. James era mucho menos escéptico en el terreno moral que en el científico" (*COUS*, p. 84-85).
- ²⁶ "Royce heredó la tradición calvinista; la piedad, según él, consistía en confiar en la divina providencia y en la justicia y, a su vez, poner de relieve las más terribles verdades sobre la propia depravación y la siniestra santidad de Dios. En sus principales escritos, se refirió a sí mismo al aludir a que toda

vida es parte de una única vida divina, en la cual los problemas son resueltos y los males obtienen su justificación" (COUS, p. 100).

- ²⁷ A saber, el personaje se parece mucho a uno de los mejores amigos que Santayana tuvo durante su época escolar, Edward Baylay, el cual era fiel a su estricta tradición puritana y, a su vez, rebosaba integridad, caridad, hospitalidad, sin mostrar, por otra parte, estrechez de miras o fanatismo. Santayana admiraba su excelente tolerancia y reclamaba que Baylay sentía "afecto por lo que excluía de su propia esfera, justicia hacia lo que rechazaba, felicidad por las alegrías de otros y que para él no lo eran. (...) El joven Baylay fue mi primer, quizá mi principal modelo para *El último puritano*" (*The Works of George Santayana*, ed. by William G. Holzberger y Herman J. Saatkamp Jr., The MIT Press, Cambridge, Mass., y Londres, Vol. I, p. 178. Citado por el número del volumen.)
- ²⁸ Cf., George W. Howgate, *George Santayana*. Nueva York: A Perpetua Book, 1961, p. 264.
- ²⁹ La novela, no obstante, no puede ser considerada una apología del Puritanismo Americano — Santayana deja claro que, histórica y sociológicamente hablando, el Puritanismo "no tiene nada que ver con la pureza (IV, p. 16)."
- ³⁰ JOHN McCORMICK, *George Santayana, a biography*, Paragon House, Nueva York, 1987, pp. 329-330.
- ³¹ Aquí Santayana añade que Jonathan Edwards, por ejemplo, "pagó el precio de verse abandonado, incluso en vida, por su propia secta y el mundo hizo oídos sordos a

su lógica sin intentar siquiera refutarla" (COUS, p. 9).

- ³² "No pudo encontrar, en sus recomendaciones (de humanistas americanos) nada más que una cauta lealtad hacia la tradición gentil" (GTB, p. 40).
- ³³ "Frente a la verborrea mediante la cual el hombre se persuade de que es el objetivo primordial y la culminación del universo, la risa es la mejor defensa" (*Little Essays Drawn from the Writings of George Santayana*, LOGAN PEARHALL SMITH (ed.), Scribner's, Nueva York, 1924, p. 228). "Pero, ¿cómo podría cualquier filósofo imparcial creer que el universo en su totalidad, infinito tal vez, no es más que una edición ampliada, o expurgada, de la vida humana?" (GTB, p. 28).
- ³⁴ La opinión según la cual la religión misma es una forma de acercamiento utilitario a la vida no ha de ser tratada aquí.
- ³⁵ Véase H. M. KALLEN, "America and the Life of Reason", en *The Journal of Psychology and Scientific Methods*, Vol. XVIII, 20, 29 de Septiembre, 1921, p. 546.
- ³⁶ GEORGE SANTAYANA, *Obiter Scripta*, p. 216.
- ³⁷ PAUL NAGY, "Thoughts and Things: Pragmatism, Material Culture, and the Celebration of Ordinary Experience", en *The Southern Quarterly*, Vol. XV, 2, Enero de 1977, p. 154.
- ³⁸ GEORGE SANTAYANA, *Interpretations of Poetry and Religion*, Harper, Nueva York, 1957, p. 176. (*Interpretaciones de poesía y religión*, trad. de C. García Trevijano y S. Nuccetelli, Cátedra, Madrid, 1993.)

³⁹ *George Santayana's America. Essays on Literature and Culture*, JAMES BALLOWE (ed.), University of Illinois Press Urbana, Chicago, Londres, 1967, p. 87. En adelante, GSA.

- ⁴⁰ "Nada mejor que su libertad respecto a la superstición del progreso puede otorgar a Emerson el derecho a ser considerado un filósofo" (GSA, p. 75).
- ⁴¹ De acuerdo con Santayana, egotismo y egoísmo son diferentes. En el primer caso, se refiere a la búsqueda legítima de las propias preferencias, sabores, intereses y objetivos siguiendo al estímulo biológico de la naturaleza; la postura del egoísmo, por su parte, sostiene que no existen en el mundo otras especies o seres que merezcan respeto, ni otros modos valiosos de perseguir los objetivos vitales que deban respetarse.
- ⁴² Por virtud Santayana entiende "los espíritus que tienen únicamente una vida vegetativa o lírica, perfectos en sí mismos, y que no tratan de ejercer ningún tipo de influencia sobre otras especies" (DP, p. 2).
- ⁴³ Santayana proclama que extrae su "naturalismo cosmológico o materialismo" de Demócrito, Lucrecio y Spinoza (*The Philosophy of George Santayana*, PAUL ARTHUR SCHLIPP (ed.) The Library of Living Philosophers, Tudor, Nueva York, 1951, p. 600).
- ⁴⁴ "La sabiduría no radica en pronunciarse sobre qué tipo de bien es mejor, sino en comprender cada bien dentro de las vidas que lo disfrutan en su complejidad física y su esencia moral" (DP, p. 466).
- ⁴⁵ GEORGE W. HOWGATE, *George Santayana*, p. 33.