

## El viaje como filosofía poética en el ensayo vital de Santayana

VICENTE CERVERA SALINAS

### RESUMEN

El núcleo central de este artículo es la revisión del ensayo “La filosofía del viaje” que escribió George Santayana en 1912 y que fue publicado póstumamente, tras la revisión que Daniel Cory realizó de los escritos dispersos de su amigo y maestro. Esta obra representa la síntesis de su filosofía materialista y poética aplicada al concepto de la vida como viaje, desprendida de su experiencia humana e intelectual. Una lectura transversal de sus memorias, *Personas y lugares*, permite confirmar la hipótesis de que el ensayo está vivamente incardinado a la biografía del autor, que se caracterizó por la comprensión del mundo como un anfitrión permanente, y el concepto del viajero como aquel sujeto que necesariamente parte de unas raíces y contrasta las experiencias de su itinerario con su estirpe, su formación y cuanto lleva aparejada la poética del lugar de origen.

La primera parte del ensayo se refiere a la filosofía del movimiento y se centra en la evolución psicomotriz de las especies vivas. La segunda, que nos va conduciendo hacia su conclusión, plantea a modo de tipología de cuño diacrónico y conceptual las modalidades del viaje humano en una perspicaz historia mínima de los viajes como expresión señera de la naturaleza de las culturas y como capítulo fundamental en la antropología de los pueblos.

### ABSTRACT

This piece of work is to revisit the essay “Philosophy of the Journey” written by George Santayana in 1912 and posthumously published after Daniel Cory’s revision of the disperse work of his friend and maestro. This work is a synthesis of his poetic and materialist philosophy applied to the idea of life as a journey, which stems from his own human and intellectual experience. A transversal reading of his memoirs *Persons and Places* enables us to confirm the hypothesis that this essay is lively ingrained in the author’s biography, a biography characterized by an understanding of the world as a permanent host, and the idea of the traveler as a subject who necessarily has roots, and contrasts the experiences of his itinerary with his lineage, the knowledge he has acquired while living and everything else involved in the poetics of the place of origin.

The first part of the essay focuses on the psychomotor evolution of living species. The second one, that leads us to the conclusion, sketches, as a sort of diachronic and conceptual typology, the different modalities of the human journey. In so doing, Santayana produces a sharp history of the journey as both an outstanding expression of the nature of cultures and as a fundamental chapter in the anthropology of nationalities.

La existencia de George Santayana (1863-1952) fue longeva y estuvo marcada por el sino del viajero. La historia de su nacimiento es la de una suma de coincidencias de viajeros —sus progenitores— que procedían del mismo país (España), pero que se conocieron en la lejana capital de Manila y que luego separaron sus trayectorias, provocando con ello la escisión geográfica y vital de su hijo: nacido en Madrid, criado en Ávila y educado académicamente en Boston, donde desarrollaría su trayectoria profesional como profesor universitario, tras cuyo abandono acometería viajes transoceánicos, recalando continuamente en Europa y dando con sus huesos en Italia, concretamente en Roma, durante los últimos años de su vida.<sup>1</sup>

Recurrió por tanto Santayana a otorgar a la propia temporalidad el sentido profundo de un cambio y una mutación permanentes, infiriendo al cabo una visión genérica del mundo como un “anfitrión” que habría de acogerlo en todo país, hemisferio o latitud (*Mi anfitrión, el mundo* titula el autor la tercera entrega de su historia personal).<sup>2</sup> Su autobiografía, los “fragmentos” de la misma que dio Santayana a la imprenta, se refiere no sólo a las personas sino también a los lugares que recorrió física o imaginariamente. “Es, más específicamente” —señala Richard C. Lyon— “la historia de una mente trasatlántica haciendo su camino entre Ávila, por un lado, y, por el otro, Harvard y Boston, en los Estados Unidos”<sup>3</sup> [Lyon (2002), p. 31]. En sus páginas no duda el autobiógrafo en intercalar estampas y digresiones relativas a las meditaciones, intuiciones o destellos

<sup>1</sup> Aunque Ávila no fue su ciudad natal, las “raíces abulenses” de su vida y obra son abundantes, como muy bien demostró el investigador Pedro García Martín, confirmando que la ciudad castellana “fue el centro indiscutible de referencia y hasta de residencia en que pensó antes de venirse a Europa definitivamente”. Cita asimismo documentos del escritor donde corrobora esa afición abulense, como la siguiente nota autobiográfica de Santayana fechada durante un invierno anterior a la Primera Guerra Mundial, traducida por el propio García Martín: “Me di cuenta [de] que Ávila era el único lugar en España donde podría vivir felizmente” [García (1989) p. 28].

<sup>2</sup> “Toda la vida de Santayana se asemeja a una constante peregrinación por diferentes países, naciones y situaciones ambientales. España, EEUU, Gran Bretaña e Italia son las estaciones fundamentales de su incesante viajar. Pero ninguna de ellos es asumido como definitivo, lugar de residencia, porque Santayana pretende tener el mundo mismo como residencia propia (...). Sólo el deseo de unirse a las raíces mediterráneas y clásicas de la cultura europea detendrá su constante peregrinación” [Izuzquiza (1989), p. 31].

<sup>3</sup> Santayana —añade— “no renunció a ninguno de los dos. ¿Cómo iba a hacerlo? Le habían formado, le habían proporcionado los términos inevitables de su conciencia, habían sido los contextos predestinados en los que había de alcanzar la claridad. *Mi verdadero núcleo era esta combinación, nada fácil de unificar*”. [Lyon (2002), p. 31].

espirituales surgidos a raíz de alguna escapada o excursión, por más circunstancial que pudiera parecerle al lector. Y así, viajando en Italia con su condiscípulo universitario, el joven judío Charles Alexander Loeser, tras alcanzar la cima de un puerto montañoso de los Apeninos, reflexiona el joven escritor acerca de la religión y de cómo su amigo despreció a unos frailes que celebraban una procesión en el claustro de su monasterio. Los juicios de Loeser se graban en la sensibilidad de su amigo, el aprendiz de filósofo viajero, fundamentando un contraste de pareceres sobre un mismo tema, de felices conclusiones racionales. Para Santayana no hay conflicto entre la dimensión “bestial” y la “espiritual” en el seno del alma humana, antes bien considera “necesario ser bestia si uno quiere llegar a ser espíritu” [Santayana (2002), p. 252].<sup>4</sup> Además, la contraposición de pensamientos entre los dos individuos favorece un breve ensayo acerca del alma judía, y de cómo —a partir de su concepción de Dios como “potestad”— los judíos rastrean las pistas de lo divino “en la ciencia, el comercio y la literatura” [Santayana (2002) p. 253].

Los viajes de Santayana estuvieron siempre presididos por un estímulo de conocimiento novedoso, o de culminación necesaria de una relación personal, como sucedió con los regresos a Alemania, que no sólo significaron peregrinaciones intelectuales —como la realizada en los parajes más significativos de la vida de Goethe— sino también amistosas y afectivas, como la amistad con el barón Albert von Westenholz, a quien visitó en Hamburgo repetidamente, fruto de una comunicación intelectual muy fecunda que se forjó en los años en que Santayana era profesor en Cambridge (Massachusetts), hacia 1905. De su primer viaje a Londres destaca, a su vez, la expectación y la curiosidad intelectual que adornó su imaginación durante la temporada que precedió al viaje, a punto de abrir los ojos “ante un escenario, en cierto sentido, familiar, por haber oído y leído tanto sobre él” [Santayana (2002), p. 299]. De su viaje por Grecia saca asimismo sesudas conclusiones tanto sobre el espacio visitado como sobre su no demasiado afortunada disposición vital como turista, sintiéndose “decepcionado, no con Grecia sino conmigo mismo”, entristecido porque “debería haber sido joven y aventurero, haberme dedicado a conocer bien el idioma, el antiguo y el moderno, y a viajar solo, sin tiempo definido por delante”. Su visión final de la cuna de la civilización occidental destila una comprensión cabal, pero también amarga y desalentadora en lo que respecta al arquetipo de perfectibilidad humana, puesto que el viaje le muestra los despojos de la utopía, frente a una Grecia real “muerta, pulverizada, irreconocible”, donde “sólo quedan unas cuantas palabras y unas cuantas reliquias que pueden servir para sugerirnos un ideal racional de la vida humana” [Santayana (2002), p. 496].

En cualquier caso, nos hallamos ante un ser humano que convierte su “extranjería” circunstancial en la esencia de su vida. Extranjero por los condicionamientos que determinan su biografía. Una extranjería accidental que, como Santayana reconoce, favoreció

<sup>4</sup> “Los frailes eran evidentemente campesinos, algunos de ellos jóvenes patanes que acababan de dejar el arado, ignorantes y estúpidos sin duda; y los modernos principios judíos de Loeser se traicionaron a sí mismos en el absoluto desprecio que mostró por aquellas simples bestias, como él los llamó” [Santayana (2002), p. 52].

al cabo su libertad, su nunca bienpreciada y protegida “libertad espiritual”. Nuestro autor lo define en clave filosófica, corroborando la tesis precedente según la cual su “caso” vendría a ser particularmente representativo de una actitud universal que, por causa de los avatares personales de su biografía, él mismo encarnaría de modo concreto y preclaro:

Si el destino de todo espíritu es vivir en un cuerpo especial y en una época especial y, sin embargo, por su vocación, y vida, estar dirigido desde ese centro a toda la vida y a todo lo viviente, puedo entender por qué siempre he sido más sensible a esta condición y a esta misión de lo que lo era la mayoría de mis contemporáneos [Santayana (2002), p. 569].

La razón es clara para sí mismo, agudo observador, viajero de su interior. Un viaje a las cavernas del ser que no contiene el signo narcisista de la exhibición, sino la certeza especulativa de que el conocimiento del mundo principia por el conocimiento del ser que percibe ese mundo y en el que —como muy bien sabía Ralph Waldo Emerson, uno de los maestros espirituales de Santayana—<sup>5</sup> todo lo externo tiene cabida a modo de microcosmos. La “casualidad” —expresa agudamente Santayana— quiso hacerlo “extranjero” en el lugar donde lo educaron. Esa noción de inmigrante espiritual despierta una cualidad ontológica en Santayana y, de algún modo, explica lo más granado de su pensamiento, su literatura y su filosofía.

Sentirse extranjero en el lugar donde uno es educado implica una observación atenta pero también distanciada de cuanto acontece y, frente a la sensación de pertenencia al lugar en que nuestro raciocinio y nuestra sensibilidad al mundo se despliegan, queda instalada otra actitud intelectual y anímica: la de quien se sabe inmerso en un espacio pero al mismo tiempo se intuye ajeno, espectador continuo de la realidad que vive y en la que también se ve vivir, huésped de ese mundo concreto, de esas coordenadas específicas que le rodean pero, al mismo tiempo, como un convidado que será bien acogido en todo lugar, peregrino que hallará solaz y techo en cualquier espacio en que se encuentre, hospedado en todo rincón del ancho y dilatado mundo.<sup>6</sup> Por ello, su autoconsciencia como “extranjero” poco concierne con la del pensamiento existencialista, y no supone esa dimensión desarraigada y desvinculada de la realidad, que sería estimada como hostil y deshumanizada para autores de la filosofía de la existencia, como Albert Camus. Contrariamente, el sentimiento de extranjería

<sup>5</sup> “El interés de Santayana por Emerson lo muestran los varios ensayos que le dedicó, comenzando por el temprano ‘The Optimism of Ralph Waldo Emerson’, de 1886, en el que valora su naturalismo estético” [Estébanez (2000), p. 31].

<sup>6</sup> “El mundo era mi anfitrión; yo era un huésped transitorio en su concurrido y animado establecimiento. Nos conocimos como extraños; pero cada uno tenía sus ideas genéricas y bien fundadas de lo que podía esperarse del otro. Las primeras impresiones hicieron más precisas estas expectativas; la posada era habitable; el huésped era presumiblemente solvente. Pudiéramos resultarnos útiles mutuamente...” [Santayana (2002), p. 570].

vendría a confirmar una capacitación mayor para el viaje por el mundo, unas alforjas más livianas pero también más firmes y seguras, menos supeditadas a condicionantes limitadores de la amplitud imaginativa y también científica del alma humana:

Y al ir con el tiempo creciendo en mí el sentimiento de ser extranjero y exiliado por naturaleza, así como por casualidad, llegó a ser un motivo de orgullo; puede que a algunos les haya parecido afectación. No lo era; siempre he admirado al hijo normal de su época y su país. Mi caso fue humanamente desventurado y acarreó muchos defectos; pero me abrió otra vocación, no mejor (no admito normas absolutas) sino más especulativa, más justa y para mí más feliz [Santayana (2002), p. 569].

La vocación, en suma, del viaje. El sueño de ser siempre un viajero.

No es de extrañar, por lo tanto, que en una de sus más luminosas creaciones literarias usase Santayana el personaje del “Extranjero” como piedra de toque para la argumentación discursiva de sus más queridos pensadores, convertidos a su vez en criaturas de su imaginación. En 1926 publicaba George Santayana sus *Dialogues in Limbo*, que Raimundo Lida traduciría en 1960 en Buenos Aires.<sup>7</sup> A lo largo de los diez diálogos que componen la versión definitiva de esta original creación literario-filosófica, el Extranjero —como sutil trasunto del autor que le da vida— tendrá la oportunidad de departir serena y abiertamente sobre los más diversos temas con las sombras de los filósofos que Dante imaginó en el limbo, más allá de la salvación o la condena. En el primero de los diálogos, de evidente textura socrático-platónica, será Demócrito quien presente al Extranjero, a quien es capaz de “oler” —diestro, como lo es, en la percepción del “aroma de las filosofías”—, definiéndolo como “un ingrediente de beatería” que, “mal mezclado”, compone un resultado “modernísimo” [Santayana (1996), p. 17]. Irónico y con un excelente humor, expone el autor de tal modo su “autorretrato” y aprovecha para trazar su etopeya como un curioso rastreador de los pensamientos y los sistemas filosóficos predilectos en su cosmovisión. Al fin y al cabo, en esta obra emprende Santayana uno de sus mejores viajes intelectuales, merced al mundo posible que la literatura instaure. Como un espíritu que aún reside en la tierra, deambula por los corredores intangibles del limbo y se topa con las imágenes acústicas de Dionisio el Joven, quien fuera tirano de Siracusa, de Sócrates y de Avicena, de Alcibíades y Aristipo, siendo el ya mentado Demócrito uno de sus más lúcidos interlocutores, sin duda uno de los maestros en la formación filosófica de Santayana. Las amables tertulias especulativas sirven no sólo para meditar a través del *logos* sobre materias de interés general, como la ilusión, la locura, la filantropía, el autogobierno o el hilemorfismo aristotélico, sino que también facultan una

<sup>7</sup> Los *Diálogos en el limbo* contienen, para José Beltrán Llavador, “alguna de las piezas más hermosas y originales de cuantas haya legado. Es significativo observar cómo emplea en esta ocasión el diálogo, recuperando la más vieja tradición socrática, cuando antes había acudido al monólogo o soliloquio” [Beltrán (2005), p. 40].

radiografía mental y espiritual del Extranjero, en cuyo interés por asomarse al reino de la verdad y de la razón se desliza el corazón mental de Santayana, en perpetuo viaje por las rutas de la intelección. De tal modo se intercalan sus puntos de vista que pareciera como si estos diálogos cumplieren el deseo imposible de intercalar las opiniones propias en las lecturas que George Santayana hiciera de los autores que ahora son sombras en el limbo. Recordando las palabras de Borges en su ensayo “Del culto de los libros” (de *Otras inquisiciones*), el diálogo platónico pareció nacer con el propósito de suplir el sistema de enseñanza personal basado en la “inquisición” oral que entre el discípulo y el maestro se produce a partir de un determinado tema propuesto por el segundo. El hecho de que el libro como objeto de aprendizaje no pueda contener las respuestas que surgen en la mente del lector sería subsanado indirectamente con la aparición del “diálogo”, donde las voces simulan el más hermoso acto pedagógico, el que confiere la categoría de viaje mental a la enseñanza y a la adquisición de conocimientos.

Y así, cuestionado por Demócrito sobre el pupilaje que el Extranjero atesora del magisterio platónico, responde éste con una verdadera declaración de intenciones a propósito de su estirpe filosófica, donde la convivencia armónica entre la filosofía materialista de los átomos heredada de su interlocutor —Demócrito— y la asimilación de las doctrinas de Platón forjan esa original esencia que destila el pensamiento viajero de George Santayana:

Respecto a la sustancia y origen de las cosas confieso mi lealtad a ti solamente —responde el Extranjero a Demócrito—. En materias tales, Platón, consciente de su propia ignorancia, se mostró siempre veleidoso y divertido, inventando o repitiendo aquellos mitos que consideraba edificantes para los niños o para los patriotas. Pero cuando sus ojos se clavaron en este inconstante mundo fue un observador de primera. Yo lo venero y lo honro por lo que entonces vio: un cielo de ideas, rico en constelaciones (...). Así, sin creer en palabras sagradas ni ideas mágicas, soy amigo de uno y otro [Santayana (1996), p. 37].<sup>8</sup>

Pocos escritores del siglo XX han sido capaces de servirse del género dialogístico con tanta soltura en el manejo de las ideas que la cultura filosófica ha forjado y legado para que el linaje de pensadores del futuro reavive en un continuo despertar. Pocos, como Santayana, además, supieron aunar la esencia crítica del diálogo con la noción

<sup>8</sup> En su obra *The Mind of Santayana*, comenta Richard Butler esta simbiosis entre los dos filósofos que conformaría el espíritu armónico de nuestro pensador viajero: “In his reading of the Greek philosophers, Santayana was attracted to the materialism of Democritus and the idealism of Plato. There is no real opposition between these two philosophical directions. Essentialism leaves a philosopher metaphysically limping, unable to account for existence and the necessity and eternity of essences themselves; and the problems that plagued Plato had to be faced, or ignored, by Santayana” [Butler (1955), p. 161].

subyacente del viaje como presupuesto del periplo connatural del alma que especula. Grandes literatos como Paul Valéry, Cesare Pavese o André Gide reinventaron el diálogo en el siglo XX otorgándole categoría de gran creación artística y modulando a su través los más diversos temas, desde la danza y la meditación sobre la muerte hasta la arquitectura o la homosexualidad, el destino o la brujería, pero fue Santayana quien de modo exquisito procuró introducir el dispositivo argumental de un viajero que se asomase a los coloquios eternos de las sombras pensantes en el limbo inmortal. El viaje asume en nuestro autor la entidad de reflexión poética y, atendiendo a su propia experiencia personal, sería simultáneamente un ensayo de filosofía vital.<sup>9</sup>

En efecto, la noción fundamental que plantea Santayana en su aproximación a la esencia del viaje se vincula con el estigma de la cogitación. Para no limitarse al prototipo del turista, cuya mente se trueca al cabo un “álbum de instantáneas y recortes”, el trotamundos ha de alcanzar la dignidad de “viajero filosófico”. Frente a las estampas mentales y las conclusiones espirituales que derivan de los trayectos y rutas que surca el transeúnte para quien el mundo es su anfitrión, “horribles resultan esas biografías que no contienen más que viejos chistes y viejas anécdotas. Antes de ponerse en marcha, el viajero debe poseer intereses y facultades determinados a los que servirá el viaje”, nos dice el autor en una página de sus memorias, sabedor como pocos de lo insulas y aburridas que pueden resultar esas crónicas de viajes donde tan sólo cabe hallar una ristra de episodios sin ilación ni forma. Por ello, sostiene Santayana,

el viajero debiera ser un artista, recomponiendo lo que ve; luego puede llevarse el cuadro y añadirlo a un transmisible fondo de sabiduría, no como una experiencia diversa más, sino como una experiencia corregida de la verdad [Santayana (2002), p. 479].

Similar al procedimiento que describe Santayana a propósito del arte narrativo de Marcel Proust, su concepción ideal de los viajes contendría esta vivificación de lo experimentado en una segunda dimensión donde se alcanza su esencia. Necesitaba el novelista francés recomponer en nueva vuelta el fenómeno vivido “para que se le revelara una esencia, como si las esencias tuviesen que aparecer por segunda vez para poder aparecer de algún modo”, declara el filósofo Santayana. Su comprensión del delicado fenómeno consistente en la recuperación artística del “tiempo perdido”, central en la sensibilidad estética proustiana, sería equiparable así a su postulación del viaje filosófico, donde también habría de producirse esa “rima” mental entre la percepción de la realidad y la imaginación restauradora de dicha percepción para que la figura artística del viaje tuviera consistencia y sentido. Todo viajero cabal, cabría resumir, asumiría la disposición emocional y artística de Marcel Proust, dueño de “una sensibilidad tan exquisita y tan copiosa”, “llena de infinitas imágenes y de sus lejanas

<sup>9</sup> Otra mirada a los viajes y a los diálogos, en “El extranjero en el limbo: Santayana dialoga” [Cervera (2002), pp. 139-153].

reverberaciones”; alguien, en suma, que “sólo pudiera salvarse de la dispersión encontrando ciertas repeticiones o rimas en esa experiencia” [Santayana (1994), p. 152]. La “prolijidad de lo real”, como diría Jorge Luis Borges, hallaría así plenitud formal y dibujo preciso, y se conformaría en la captación filosófica de un viaje y no se dejaría llevar por la dispersión inconexa. Es curioso precisamente observar que el poema donde Borges decanta su “arte poética” remita al viaje prototípico de la literatura clásica, la *Odisea*, y allí puntualice que el arte creador de la poesía es como la Ítaca “de verde eternidad” y no “de prodigios”: como el viajero filosófico de Santayana, que sabe que en el regreso al lugar de partida las vivencias cobrarán nueva luz si hay un punto de referencia y un término de comparación, por más que el viaje haya sido pródigo y generoso, y por más que la isla de donde surgimos sea pobre y limitada.<sup>10</sup>

No es de extrañar, a tenor de todo lo anteriormente referido, que uno de los más intensos y conspicuos ensayos de George Santayana se refiriese al tema del viaje y que, bajo la advocación filosófica, procurase en él un recorrido histórico, antropológico, imaginativo y fisiológico por el desplazamiento como mecánica constitutiva de lo que el propio autor llamaría “la vida de la razón”. Heredero de autores como Demócrito, Aristóteles y Spinoza, no puede aceptar nuestro escritor la idea absurda de que el movimiento maquinal sea contrario a la razón o al espíritu. De modo genial reconoce Santayana en otra página que el ritmo armónico de la naturaleza con su mecánica de fenómenos materiales en perpetua actividad no puede ser contraria a la constitución racional del hombre. Más bien al contrario, sería su base,

puesto que el espíritu es, precisamente, la voz del orden en la naturaleza, la música tan llena de luz como de movimiento, de alegría y de paz que llega en algún ritmo vital con perfección, aunque sea tan sólo parcial y momentánea [Santayana (1971a) p. 46].<sup>11</sup>

<sup>10</sup> “La calidad de artista del autor es algo que todo aquel que se acerca a su obra no puede menos que resaltar y *Personas y lugares* es la magistral ‘recomposición artística’ de todo lo que ve a su alrededor y en su interior, la recreación literaria de su propio ser. Y si reiteradamente se ha destacado la meticulosidad y belleza de su estilo en cada una de sus páginas, incluidas la numerosas cartas, cómo no iba a esmerarse en la obra que escribió con más calma y con más placer, plenamente consciente de estar realizando la recreación filosófico-artística de su propio yo” [García Martín (2002), p. 43].

<sup>11</sup> Este ensayo (“El nacimiento de la razón”) tiene una evidente conexión con el trabajo más extenso y estructurado al que también nos hemos referido, *La vida de la razón*, que había sido escrito y publicado por Santayana entre 1905 y 1906, configurándose en cinco volúmenes que serían editados en uno solo a partir de 1920. Para José Beltrán, “la publicación de los cinco volúmenes de *La vida de la razón* (...) abre el primero de los dos grandes momentos filosóficos de Santayana. Antes había alcanzado cierto prestigio como esteta tras la publicación de *El sentido de la belleza* (1896), reforzado por una continuidad temática a través de *Interpretaciones de poesía y religión* (1900), y con esta extensa pentalogía, objeto de al menos cuatro ediciones, y concebida como un producto de la imaginación humana, Santayana decide ampliar su perspectiva y sus intereses” [Beltrán (2005), p. 46]. Por su parte, Raimundo Lida, en su magnífica tesis sobre la estética de Santayana, recuerda que esta obra, subtitulada “fases del progreso humano”, fue para la impetuosa opinión de John

El “nacimiento de la razón” —tema central en su filosofía— habrá sido un eslabón en la cadena evolutiva que la naturaleza establece y en la que el espíritu racional del hombre tuvo necesidad de intervenir para convertirse en el órgano imprescindible de una nueva función de la materia. Esta primera fase del progreso humano —en el desarrollo de la “vida de la razón”— partiría justamente de un dispositivo de acción que surgió en la conciencia del hombre, definida metafóricamente por Santayana como una “ermitaña nata”, y que la impelió a desarrollarse “a fin de concebir laboriosamente lo ausente y lo hipotético” [Santayana, (2005), p. 131]. Mas el revulsivo interno que precipitaría dicha concepción de todo lo que no fuese “presente” no podría ser otro que la ideación de un desplazamiento, por lo que —tal como expone con humor y picardía en el ensayo sobre el viaje— “en vez de decir que el hecho de poseer manos es lo que ha dado superioridad al hombre, sería mucho más profundo decir que el hombre, y los demás animales, deben su inteligencia a los pies”. La capacidad locomotiva sería pues la encargada de inocular en los animales, en los seres semovientes, una “vida de pasión”, dando como resultado el nacimiento de la inteligencia que se insertaría de modo natural en dicho *pathos*, desconocido para los seres vegetales. Define así pues Santayana la inteligencia como una “hazaña increíblemente osada y maravillosamente venturosa” que consistiría en “un triunfante intento de estar en dos sitios al mismo tiempo” [Santayana (1971), p. 8]. Esta curiosa y perspicaz definición de la inteligencia —no solamente humana— tendría infinidad de comentarios posibles y todos ellos serían derivativos de la misma capacitación surgida a consecuencia del despertar de los sentidos a una “vida de pasión” donde el movimiento ha sido al fin posible. El desplazamiento predispone el nacimiento de la intelección, que sabe el lugar exacto que su cuerpo ocupa, pero que no ignora las otras posibilidades espaciales que también podría ocupar a poco que hiciese el tamaño esfuerzo de cambiar la posición de su organismo merced a los órganos que reconoce como extremidades.

Dos sitios al mismo tiempo: todo cuanto podamos imaginar relativo al alma humana tendría ese fondo común, a excepción tal vez de los estados de ensimismamiento místico donde la mente olvida quien es para fundirse con una totalidad externa que la embarga y asume. El nirvana de los hindúes reflejaría también un salto ontológico cualitativo del alma, mediante el cual dejaría de pensar con exactitud el lugar y el tiempo que ocupa en unas coordenadas lógicas, adquiriendo mediante la meditación unitiva el desprendimiento de la toma de conciencia de sí misma. Mas, incluso en tal hipotética situación, la inteligencia habría abdicado de su dualidad constitutiva —su innata disposición para estar “en dos sitios al mismo tiempo”— para alcanzar otro nivel de disociación en el momento ulterior en que viese o comprendiese que ha saltado de su conciencia limitada a otra escala en la evolución psíquica o espiritual. Con especial agudeza define Santayana el poso moral que conduce a la paz Middleton Murry “el único libro moderno de filosofía digno de este nombre (...). En cada tomo se estudia la progresiva racionalización de un grupo de actividades del espíritu, irracionales en su origen” [Lida (1943), p. 10].

interior, en un “largo rodeo hacia el nirvana”: el estado de gracia que el alma adquiriría en tal situación sólo podría ser el resultado de una introspección profunda en las cavernas de nuestro ser y de una intelección espeleológica de los abismos e ignorancias que en nuestro seno albergamos. La misma teoría del karma, en esta luminosa perspectiva de Santayana, supone un largo sendero de depuración intelectual, pues

cuando la vida se entiende como un proceso de revisión, sus varias fases son tomadas, una después de otra, sin prisa y sin apego injustificado; su ir y venir tiene toda la vivacidad del placer, la santidad del sacrificio y la belleza del arte [Santayana (1994a), p. 170].

Por lo tanto, alcanzar el estado de nirvana es el fruto más destilado y dulce de la inteligencia, y no su abandono en mitad de nuestra senda. Es, como reza el título de este ensayo al que ahora nos remitimos, un “largo rodeo” de nuestra materia, de nuestra razón, de nuestro espíritu y de nuestra esencia, de nuestra verdad —en suma—, para alcanzar esa gracia: se trata por tanto también de un viaje, en extremo filosófico.<sup>12</sup>

Un viaje en que lo más preciso será la tarea de dar expresión y forma a cuanto existía de modo latente en nosotros. En el viaje de la vida lo terrible no es el término, sino el modo en que se realiza mientras existe. La tristeza por el fin del itinerario es el fruto de una ilusión, la ilusión de permanencia, pero lo verdaderamente lamentable no es su conclusión, sino las trabas que interna o externamente puedan impedir la culminación de sus posibilidades, aquellas que de modo natural marcó la vida de la materia en nuestro ser. Y lo mismo cabe predicar de todo viaje. Como muy bien señala Chesterton en un ensayo “sobre el ensayo”, la falacia de estirpe idealista podría llegar a confundirnos en los objetivos que presiden la “filosofía del viaje”, como metáfora no sólo de nuestro tránsito por la vida sino también de todo recorrido imaginario, especulativo o estético. A partir de la frase de Robert Louis Stevenson, según la cual “viajar con esperanza es mejor que llegar”, aboceta Chesterton su teoría sobre la naturaleza del ensayo en un brillante comentario a la propuesta de su admirado escritor: “Después de caminar durante cierto tiempo, la mente necesita llegar adonde se propone o regresar”, pues “una cosa es viajar con esperanza y decir medio en bro-

<sup>12</sup> Este bello ensayo, “Largo rodeo hacia el nirvana”, concluye curiosamente con ese inesperado giro especulativo hacia la filosofía hindú, que no hace sino confirmar la teoría vital ínsita en la filosofía materialista de Santayana. Reproduzco por su belleza el final del ensayo, almendra poética en que el autor explaya de modo espléndido su visión del mundo y de nuestro papel en el mismo, perfectamente imbricado en el planteamiento del viaje a que nos referimos: “Las profundidades del corazón humano tienen un límite, y de su oscuridad hay que culpar tan sólo a la ignorancia. Profunda y oscura puede serlo un alma cuando nos asomamos a ella; serlo es perfectamente natural; pero la misma comprensión que puede descubrir nuestras oprimidas pasiones prístinas, y ahuyentar nuestros empecinados hábitos perversos, puede demostrarnos también dónde anida nuestra verdad. La Naturaleza ha trazado el camino de antemano; está lleno de cepos, pero hay también en él ciertas fragancias y conduce a la paz” [Santayana (1994a), p. 171].

ma que eso es mejor que llegar, y otra cosa es viajar sin esperanza porque se sabe que nunca se llegará” [Chesterton (1985), p. 124]. La conclusión del escrito es clara: para el creador del padre Brown, el ensayo ha abusado de su cualidad libre y despreocupada, se ha excedido en su dimensión errabunda y tentativa, y ha abdicado al fin de la defensa de la tesis en beneficio del caprichoso vaivén de la lucubración, emancipándose del dispositivo lógico-argumentativo que derivaba en la explicación y conformación retórica de una determinada propuesta intelectual. Postula Chesterton la necesidad de recuperar el tono riguroso y la mayor cercanía a las tesis en la escritura de los ensayos, para lo cual se sirve del viaje como símbolo de un modo determinado de concebir el conocimiento y la existencia: no sólo es saludable el placer del trayecto, nos dice, sino que también importa la convicción de que el camino concluirá en un punto fijo, momento y lugar en los cuales se iluminará el sentido global y unitario de la dispersión circunstancial de los avatares que el viaje ocasionó.<sup>13</sup>

En esta clave habría que ubicar este ensayo que escribió George Santayana en 1912, titulado “La filosofía del viaje” y publicado póstumamente, tras la revisión que Daniel Cory realizó de los escritos dispersos de su amigo y maestro.<sup>14</sup> El texto cabría ser atraído como emblema artístico en la composición de un ensayo, tanto en el nivel estructural como en la dimensión imaginativa y poética, pero sobre todo representa la síntesis de su filosofía materialista aplicada al concepto de la vida como viaje, desprendida de su experiencia humana e intelectual. En lo tocante a su hechura textual, cabría dividir el ensayo en un primer planteamiento de carácter bastante novedoso donde, a modo de interrogación retórica, postula Santayana la duda sobre la consideración del viaje desde instancias filosóficas, aventurando que valdría la pena el planteamiento, y demostrándolo en su desarrollo. Su cuerpo central estaría dividido en dos secciones extensas de abundantes ideas y originales disquisiciones. La primera se refiere a la filosofía del movimiento y se centra en la evolución psicomotriz de las especies vivas. La segunda, que nos va conduciendo hacia su conclusión, plantea a modo de tipología de cuño diacrónico y conceptual las modalidades del viaje humano en una perspicaz historia mínima de los viajes como expresión señera de la naturaleza de las culturas y como capítulo fundamental en la antropología de los pueblos. Discurre así

<sup>13</sup> “El hombre medieval pensaba en función de la tesis, en tanto que el hombre moderno sólo trata de pensar, o, en otras palabras, sólo hace un esfuerzo desesperado para pensar. Pero sería cierto decir que el hombre moderno, con frecuencia, sólo ensaya, o intenta, llegar a una conclusión (...). Si el modernista realmente moderno tratara de hacerlo, descubriría probablemente que nunca ha ordenado sus pensamiento en la forma de tesis.” [Chesterton (1995), p. 124].

<sup>14</sup> Apareció concretamente en 1964 en la *Virginia Quarterly Review* y más tarde fue incorporado al volumen conjunto *The Birth of Reason and Other Essays*, que Cory publicó en la Columbia University Press en 1968. La primera edición española data de 1971. En su prólogo señala el editor: “En este volumen hay ensayos de carácter más ligero que revelan el solaz de un espíritu candoroso. Me refiero a ensayos como ‘La filosofía del viaje’, ‘Torres’ o ‘Tom Sawyer y el Quijote’. Y si tal como Wittgenstein ha indicado, la filosofía solamente ‘empieza cuando las palabras huelgan’, entonces todo lo que he reunido aquí es un juego de luces y sombras” [Cory (1971), p. x].

el ensayo hacia una conclusión en que se demuestra y confirma la tesis que subyace a todo el texto y que es central en la literatura de nuestro autor.

Para él, como indicaría también en su autobiografía, la idea básica del viaje es que el trayecto siempre parte de un lugar y ha de retornar al lugar de origen, por lo que todo viajero que se precie de serlo necesita un punto de referencia desde el cual su personalidad y sus pasos han de remitir siempre al lugar de partida para reconocerse y volver a él la vista siempre que la prolijidad y abundancia de datos e imágenes que vaya recibiendo en su tránsito le haga sentirse ajeno, disperso o extraño al mundo. Para que éste alcance ese estatuto de “anfitrión”, el viajero, nos dice Santayana, “debe ser alguien y venir de alguna parte, de modo que su carácter definido y sus tradiciones morales proporcionen un órgano y un punto de comparación para sus observaciones” [Santayana (2002), p. 479]. Este pensamiento es central y vertebrado todo su ensayo.<sup>15</sup> La idea contraria, según la cual el viajero es alguien sin raíz, puede desvirtuar la cualidad del viaje, ya que el sujeto carecería del contrapunto espiritual, tan necesario en la vida de la razón, y lo alienaría constantemente: sería “nadie” que de ningún lugar procede. Un nadie que no es Nadie, que no ha inventado su heterónimo como defensa, sino que viviría en un estado constante de desconocimiento de su esencia. Para no ser un “vano errabundo”, el viajero sabe cuál es su punto de amarre original, su tierra nativa y el haz de circunstancias que adornaron su historia. Bien es cierto que todo ello no le debe llevar en ningún caso a la vanagloria ni a la ausencia de pensamiento crítico con lo propio: todo lo contrario. Como bien señala Pedro García Martín, “es un viajero feliz, encuentra amigos, aprecia lugares, compara y aprende. Sin embargo, sigue siendo un “extraño” hasta el final del viaje, y un “crítico” con el ambiente que rodea a su anfitrión” [García (2002), p. 42]. Santayana se contrapone vivamente al pensador aldeano, pero ello no obsta para que el corazón de un caminante sepa cuál es el terruño donde germinó la semilla: de ahí procede su primera sabiduría, que habrá de ser contrastada con el filosófico viaje que amplía sus perspectivas y, como señala poéticamente el poeta Santayana, así agudice “el filo de la vida”:

Algunas veces necesitamos huir a soledades sin límite, a la ventura, a ese asueto moral de correr algún puro riesgo para aguzar el filo de la vida, para probar las penalidades y ser obligado a trabajar afanosamente por un momento y en cualquier cosa [Santayana (1971), p. 12].

Ahora bien, el viajero nato no “suspira por una jaula mejor” [Santayana (2002), p. 477], ya que es consciente de que todo espacio será en el fondo tan limitado, con-

<sup>15</sup> Confírmese con estos comentarios de Pedro Martín sobre la biografía de nuestro autor: “Santayana sale de Ávila con un “carácter definido” y con unas “tradiciones morales” también definidas para que le sirvan de “órgano y punto de comparación” en su viaje vital”. Estas palabras de un gran conocedor de la vida de Santayana están recogidas en su artículo “La excelencia biográfica de Santayana” [García Martín (2002), p. 42].

creto y determinado como el de su lugar de origen. Desacredita o, al menos, desdeña nuestro escritor el principio de utopía, donde late un optimismo falaz ante el cual recela Santayana. Él supone que el citado viajero no anhela un Dorado que sustituya la humildad o pobreza de su ámbito originario. El filosófico errante pronto hallaría en el oro los barrotes de una jaula, y descartaría el espacio descubierto en pos de un nuevo lugar que conocer y que contrastar. Como Odiseo —arquetipo del trotamundos— los episodios son todos igualmente preciados, y tan memorable es la ingeniosa victoria frente al Minotauro como las zozobras acezantes entre Escila y Caribdis, y si alguna vez imaginó permanecer entre los brazos de Circe, pronto habría de desmascarar la hechicería en beneficio de la libertad, y también de la culminación de sus viajes y de la terminación de su odisea.

Las opiniones ensayísticas de Santayana ofrecen, pues, la textura lírica de un largo poema sobre los desplazamientos y la cinética que fundó el nacimiento de la razón, y desde luego amplían el horizonte temático característico de las interiores incursiones filosóficas sobre el mismo motivo. Una de las más notables se debió a la mente analítica y pragmática de Francis Bacon quien en 1625 escribió su ensayo “De los viajes”. Allí sostenía sentenciosamente la distinción entre las edades del hombre como principio definitorio del viajar, ya que en la juventud la actividad viajera forma parte de la educación, mientras que, en la vejez, se convierte en tesoro de experiencia. Advierte sobre todo el político y astuto Bacon acerca la rentabilidad pedagógica del buen viajero que, a diferencia de la actitud más humanista y poética de Santayana, no remite a sus arraigos sino a los preparativos y precauciones que tome antes de emprender su ruta. Una ruta que, sólo si está bien organizada, le deparará un acopio de noticias y una suma de conocimientos adecuados. Aconseja también Francis Bacon a quien emprenda un largo recorrido que lleve un diario a mano, una guía de sus rutas y que no permanezca largo tiempo en el mismo lugar.<sup>16</sup> Frente a este manual de instrucciones del pragmatismo inglés, la “tradicición gentil” de Santayana se ligaría a su sustrato latino y mediterráneo para forjar un ensayo donde las cualidades del observador y del empirista fecundarían el vuelo literario y la perspectiva amplia y solar de su pensamiento, llegando en uno de los momentos culminantes de su ensayo a plantear una hipótesis ontológica donde cabe reconocer su autorretrato y la más bella autodefinición de su naturaleza:

Un naturalista que también fuera poeta, podría describir los viajes que todos los animales realizan en el verano y en el invierno (...) y nos dirían las cosas diferentes que les llevaron a ponerse en movimiento [Santayana (1971), p. 9].

<sup>16</sup> “Estos jóvenes, según mi consejo, deben viajar con un tutor o sirviente serio que sepa el idioma y haya estado en el país anteriormente; de tal modo que pueda decirles qué cosas merecen ser visitadas en el país donde van, qué relaciones deben buscar y qué ejercicios y conocimientos proporciona el lugar; pues, si no, los jóvenes irían como con los ojos vendados y poco verían en el extranjero” [Bacon (1974), p. 82].

Un “naturalista que también fuera poeta”: Santayana queda así descrito. No fue en verdad un científico de la naturaleza, pero sí un atento observador del reino de la materia, a partir del cual desplegó todo su potencial imaginario, plástico y verbal. Él mismo añade que “el mero moralista se aferra más a sus simpatías y solamente puede imaginar la experiencia ajena”, significando con ello que su actitud dista de tal conducta y por ello en su ensayo sobre los viajes no duda en adentrarse por los territorios de la fantasía evolutiva de las especies. En la ya señalada primera sección extensa del mismo se explaya sobre la vida de las plantas, como “inocentes egoístas” y “almas adormecidas” que ignoran la existencia de mundos más allá de sí mismas, siendo en ocasiones obligadas por los agentes externos a una “oblicuidad para toda la vida” que, al cabo, podría convertir la distorsión en carácter de su naturaleza. Este episodio es uno de los más bellos de la obra y sin duda exhibe cierto desdén por parte del autor hacia la vida vegetal, donde la pasión no ha producido la gran revolución de la inteligencia moviente, condenando a sus individuos a una esclavitud eterna de sus raíces a la tierra que les permitió emerger. La vida amorosa de las plantas contiene algo “triste en su lascivia”, y el autor recela de la felicidad de las flores a pesar “de su aparente placidez”. Alejado del elogio poético a la vida “apenas sensitiva” del reino vegetal, propio de autores como Rubén Darío, para Santayana “hay un regusto acre en su avanzada dulzura” que obliga a las flores a marchitarse mientras “piensan que todavía son vírgenes”.

No menos hermoso es el fragmento que recrea en el mismo tono lírico-evolutivo la metamorfosis de lo vegetal a lo animal, fungiendo Santayana como un biólogo o fisiólogo que incardinara sus reflexiones los dibujos del proceso psicológico que determina las mutaciones en el seno de las especies vivientes. Entre Aristóteles y Ovidio, la literatura filosófica de Santayana ofrece en este punto un prodigio de versatilidad y nos brinda un espectáculo de imaginación naturalista. Conocemos de su mano una transformación de la materia vegetal esmerada, inusitada y fantástica:

Las ramas superiores, al inclinarse y tocar el suelo se convierten en dedos de pies y manos; las raíces salen a la superficie y agrupadas forman un hocico con la lengua y las ventanas de la nariz que salen hacia fuera, en busca de alimento; así, junto a ese movimiento de arriba abajo y de dentro afuera que la planta conoce, el animal establece ahora otro de atrás adelante, una distinción que sólo es posible para los que hacen camino pues ahora ese ser está en movimiento continuo [Santayana (1971), p. 7].

Este “estar en movimiento continuo” plantea una revolución absoluta en el reino de la biología, que ocasiona, en primer lugar, el nacimiento de la sexualidad animal<sup>17</sup> y su consiguiente “hoscó descontento” ante tal pulsión de la naturaleza que, a su vez, será un gran incentivo para emprender nuevos viajes y, tal vez, “el más poderoso

<sup>17</sup> Sin abandonar su función imaginativa, completa Santayana la escena de la evolución animal atendiendo ahora al desplazamiento operado en los órganos de la fertilidad, que “antes eran las flores que se abrían al sol y colgaban con deliciosa inocencia” y que ahora “se recogen oscura-

y persistente de todos”, prestando “gran belleza a los desconocidos” y colmando “los lugares y tiempos remotos de un inefable encanto”. Así especula la imaginación de Santayana en su comprensión cabal —y no menos poética— del viaje de los seres de la creación en la evolución de las especies. A partir de este momento, insertada la inteligencia en la pasión viajera, reconocerá la sintonía espiritual entre el caminar y el pasear de los pensamientos por el cerebro humano, reconociendo en la filosofía peripatética el mejor de los sistemas especulativos, en una apreciación que no hubiera desagradado al mismísimo Friedrich Nietzsche.

La segunda parte central del texto está dedicada, como ya se indicó, a realizar un ensayo de antropología que comprende cuatro tipos histórico-culturales de viajeros. El origen de sus viajes no procede, en ninguno de los modelos referidos por Santayana, de “la búsqueda de lo pintoresco” que sería “el último y más vano motivo para viajar”, sino por causas “más apremiantes”, como sucede en el primer arquetipo: los emigrantes. A ellos seguirán, en la secuencia de teoría cultural comprimida que aquí ejecuta Santayana, los exploradores, los mercaderes y, por último, los turistas. De la migración destaca un bello paralelismo entre el acto de viajar y el de nacer, como acicate originario del movimiento (“la incomodidad de hallarse en un medio extraño”) y como esa actitud implícita a ambas manifestaciones que cabría calificar de radical en cuanto al “sacrificio” que supone. Así, tanto en el acto de desplazarse hacia otros lugares de la geografía como en el de emerger del seno materno a la individualidad comprometida y móvil de nuestro ser, “el alma” —asevera con un nuevo rapto poético Santayana— “entrega su seguridad contra un cheque en blanco” [Santayana (1971), p. 9]. La simetría metafórica entre la vida y el viaje es de cuño secular en la historia de la literatura, pero en el siglo XX son muchos los filósofos que la sitúan desde la atalaya del conocimiento. Es el caso de María Zambrano, para quien la creación poética es tanto alumbramiento como transferencia, e implica “el viaje indispensable en que se gana el conocimiento inicial y postrero, ese que se padece al recorrer los ínfimos y el Caos hasta los confines del Erebo en la noche del propio ser” [Zambrano (1976), p. 181]. Para Santayana, el paralelo entre nacer y viajar implica un grado de heroísmo que, inconsciente en el que nace, se torna valeroso y esforzado de modo consciente en el emigrante. Las meditaciones del autor son en este punto de un gran valor, contempladas en el seno de su obra, pero también en su posible actualización hasta el pensamiento propio del comienzo del siglo XXI, época caracterizada precisamente por los movimientos migratorios de ciudadanos de países que otrora recibieran como emigrantes a quienes son ahora sus anfitriones, como sucede con los países hispanoamericanos en España.<sup>18</sup> Como muy bien decreta el recto juicio de Santayana, “para

mente en los cuartos traseros de modo que se vean y se piense en ellos lo menos posible” [Santayana (1971), p. 7].

<sup>18</sup> “América es una vasta colonia y todavía lo parece a los ojos de quienes emigran incluso a las partes más prósperas como los Estados Unidos o la Argentina cuyas constituciones y costumbres fueron establecidas hace tiempo” [Santayana (1971), p. 10].

que el exiliado pueda ser feliz debe renacer, cambiar su clima moral y el paisaje interior de su mente”, lo cual corrobora la dimensión heroica de su éxodo.

Las opiniones ensayísticas del autor están ahora refrendadas no sólo por su dimensión especulativa, sino también por la propia autobiografía, como sabemos, y por las consideraciones que derivaron de su periplo por las “personas y lugares” que la pautaron. Los avatares personales de Santayana fecundan la trama intelectual de sus ensayos y, siguiendo los modelos de Montaigne y de Emerson, no duda en recurrir a la anécdota propia cuando ésta pueda reforzar un planteamiento reflexivo. De hecho su “observación” explícita se imbrica con las consideraciones sobre los emigrantes que han de “empezar de nuevo, como Adán en el paraíso”, y sin duda su “migración” personal de España a los Estados Unidos, de Ávila hasta Boston, produjo esa nítida sensación de sentirse en un mundo totalmente nuevo y en cierto modo adánico. La “tradicción gentil” vuelve a aflorar en estos renglones, así como el magisterio del trascendentalismo emersoniano, plagado de elogios a la función adánica del hombre moderno. Su ejemplo, empero, no confirmaría la hipótesis de quienes, incorporados desde el extranjero a las tradiciones norteamericanas, terminan por mostrar y defender un americanismo “más recio y descarado que el de los viejos yanquis o los hacendados del sur de los Estados Unidos” [Santayana (1971), p. 11].

Los exploradores —siguiente capítulo en la microhistoria del viaje humano— se pusieron en marcha “por interés doméstico” y en su seno cabe reconocer como modulación no estrictamente exploradora al vagabundo, que ya no buscaría conocer y aun apropiarse del territorio descubierto, sino que se trataría de “un individuo iluso que (...) intenta huir de sí mismo”, convirtiéndose en “un parásito voluntario, un paria”. A ellos seguirán los mercaderes, que en su origen no eran, como en su evolución, meros comerciantes capaces de dejar que transcurran los años “tras su mostrador, en su ciudad natal, sin unirse jamás a una caravana ni correr peligro de ahogarse” [Santayana (1971), p. 12]. En este punto de su recorrido hará el autor un inciso para referirse de nuevo a su vida, concretamente para aludir a sus padres, que “perteneían a la casta de funcionarios coloniales”, lo cual inspiró en gran medida su poético interés por el viaje imaginario, pues confiesa que “aunque yo jamás estuve en China o en Manila sus nombres e imágenes me eran familiares desde la infancia”. La referencia hace desplegar de nuevo las alas líricas de Jorge Santayana, elevándose a partir de esta meditación autobiográfica hasta esferas del intelecto donde la tolerancia y el respeto a la diversidad cultural son patrimonio del pensamiento libre y ancho. En la estela de Montaigne, confiesa Santayana en relación a las distintas formas de pensar y vivir que son “todas igualmente humanas y válidas”, así como los opuestos climas del planeta. De nuevo, el sesgo cinético de nuestro pensador hincha las velas de su poética comprensión de la existencia, al ensalzar la visión de las cosas y de las gentes desde la perspectiva de su movilidad, ámbito en el cual la realidad cobra “el encanto inagotable de las proas que hienden el agua, las ruedas que giran, los planetas que suben y bajan en el cielo”. Por todo tipo de materia, en suma, que si no está dotado de háli-

to vital, al menos tiene “inclinación por la vida”: una inclinación que procede, justamente, de la agitación y el movimiento.

El turista supondría el último eslabón en la cadena histórica de los desplazamientos. Racionalista y librepensador, considera Santayana que la “curiosidad amigable” siempre podrá al menos ahogar los prejuicios asentados en la conciencia de un pueblo o nación. Es más, sólo en el conocimiento de lo extraño, de lo “otro”, puede hallar validez auténtica la comprensión que tengamos de lo propio. “Más clara, menos vacilante”, dice Santayana, será la opinión de lo verdaderamente nuestro cuando lo contrastemos con el descubrimiento de lo ajeno. Volvemos, así pues, a la tesis central, especulativa, sobre el viaje que sostiene George Santayana en su obra completa y que corrobora en los confines de este ensayo. El conocimiento se torna de este modo salvador. La mirada crítica por lo propio no es tan temible para quien termina por descubrir la limitación de todo espacio, de toda cultura, de toda realidad y filosofía: de cualquier mundo y lugar. El hombre que al fin conoce cómo es ese mundo en que habita, no puede por ello mismo ambicionarlo, y su viaje le llevará al cabo de todos los periplos y odiseas a su punto de partida. Entendamos punto de partida no sólo por localización geográfica, sino también por educación, tradición y cultura originarias.

La sabiduría le conducirá a cualquier viajero “filosófico” a sentirse satisfecho con las circunstancias que le tocó vivir, pues ninguna otra colmará expectativas de perfección y todas ellas testimoniarán su relativismo cardinal. Esta visión de las cosas implica un hermoso acomodo con la entraña profunda del ser humano y con las criaturas en general, una filosofía de algún modo alegre y no trágica, aunque por supuesto nada ingenua, sino estimulada por el deseo, por la conquista de una cierta parcela de felicidad. Su relativismo no es nihilista, sino que contiene dosis enormes de respeto y sabiduría. Su alegría emana de una aceptación amplia, cabal y racionalizada de los fenómenos vitales, y su sabiduría será el fruto de su movimiento perpetuo y comprensivo por la vida en tanto aprendizaje. Su conocimiento es quien funda su razón de amor. Y para amar, no hay más que conocer.

Al sentir ese relativismo connatural a cuanto existe, termina Santayana por ensalzar la propiedad de lo particular, sirviendo como catapulta para el perfeccionamiento de lo que es, por naturaleza, parcial, pero no por ello deleznable. Todo ello será al cabo el fruto de un recorrido facultado en la sensatez y en la asimilación de toda esencia. Su mirada relativa no es por tanto la de un escéptico puro, sino que está animada por una “fe animal”, una fe fundada en la pasión racional y en los dones del entendimiento que, como hemos visto, ama al conocer. Buscando, como Ulises, en el centro de su vida, hallará las raíces, sus raíces, todo viajero, por más que haya recorrido los más atractivos rincones del planeta, y por más que sus pies hayan hollado los puntos más extremos del mapa. Todo ello no hará sino que “su opción por lo que era verdaderamente suyo resultara más clara”, y nada superase “en sus oídos el sonido de las olas al romper en sus propias playas”: las de su “humilde” Ítaca natal. Aliviado por este conocimiento ligero y liviano, el viajero sabrá de dónde procede y hacia dónde

se dirige y sólo así podrá él mismo convertirse, como reza espléndidamente la frase final del ensayo de Santayana, en una expresión perfeccionada de su particularidad. Y así, serán en entonces otros sensatos viajeros quienes “irán también a su ciudad y ensalzarán su nombre” [Santayana (1971), p. 14].

El texto concluye así confirmando en su estructura semántica su propia hipótesis: el ensayo es un también un viaje que subraya la tesis sobre la insuficiencia de los trayectos que felizmente se recorren sin saber si habrá o no punto de llegada, como predicaba Chesterton. En Santayana hay dicha en el trayecto, pero también se cierra el círculo con el arribo a una meta, bien sea física o espiritual. Esperanza de llegar y satisfacción de cada tramo se aúnan en este ensayo, como se aunaron en la vida de George Santayana. Y así fue cómo, con el tiempo, otros viajeros pudieron descubrir en el espacio de su obra una “expresión perfecta de su clase”, desplazándose hasta “la ciudad” de sus escritos, para ensalzar al fin su nombre y gozar con la filosofía poética de su viaje vital.

*Departamento de Literatura Española, Teoría de la Literatura y Literatura Comparada.*  
*Universidad de Murcia*  
*C/ Santo Cristo, 1, 30001 Murcia (España)*  
*E-mail: vicente@um.es*

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACON, F. (1974), *Ensayos*, Madrid, Aguilar, trad., prólogo y notas de Luis Escolar Barreño.
- BELTRÁN, J. (2002), *Celebrar el mundo: introducción al pensar nómada de George Santayana*, Valencia, Universitat de València [Biblioteca Javier Coy d'Estudis Nordamericans].
- BUTLER, S. (1955), *The Mind of Santayana*, Chicago, Henry Regnery Company.
- CERVERA, V. (2002), “El extranjero en el limbo: Santayana dialoga”, en *Los reinos de Santayana* (Vicente Cervera y Antonio Lastra, eds.), Valencia, Universitat de València [Biblioteca Javier Coy d'Estudis Nordamericans], pp. 139-154.
- CHESTERTON, G.K. (1985), *Ensayos*, México, Porrúa.
- CORY, D. (1971), “Prólogo” a *El nacimiento de la razón y otros ensayos*, México, Roble, págs vii-x, trad. Nuria Parés.
- ESTÉBANEZ, C. (2000), *La obra literaria de George Santayana*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad.
- GARCÍA, P. (1989), *El sustrato abulense de Jorge Santayana*, Ávila, Diputación Provincial-Institución Gran Duque de Alba.
- “La excelencia autobiográfica de George Santayana”, en *Los reinos de Santayana* (Vicente Cervera y Antonio Lastra, eds.), València, Universitat de València [Biblioteca d'Estudis Nordamericans Javier Coy], pp. 27-46.

- IZUZQUIZA, I. (1989), *George Santayana o la ironía de la materia*, Barcelona, Anthropos.
- LIDA, R. (1943), *Belleza, arte y poesía en la estética de Santayana*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras.
- LYON, R.C. (2002), “Introducción” a Santanaya, George (2002), *Personas y lugares. Fragmentos de autobiografía*, Madrid, Trotta, pp. 9-33, trad. Pedro García Martín.
- SANTAYANA, G. (1971), “La filosofía del viaje”, en *El nacimiento de la razón y otros ensayos*, México, Roble, pp. 5-14, trad. Nuria Parés.
- (1971a), “El nacimiento de la razón”, en *El nacimiento de la razón y otros ensayos*. México, Roble, pp. 43-51, trad. Nuria Parés.
- (1994): “Proust y las esencias”, en *Tres poetas filósofos. Diálogos en el limbo*. México, Porrúa, pp. 151-154.
- (1994a), “Largo rodeo hacia el nirvana”, en *Tres poetas filósofos. Diálogos en el limbo*, México, Porrúa, pp. 165-171.
- (1996), *Diálogos en el limbo*, Madrid, Tecnos, trad. Carmen García Trevijano y prólogo de Manuel Garrido.
- (2002), *Personas y lugares. Fragmentos de autobiografía*, Madrid, Trotta, trad. Pedro García Martín.
- (2005), *La vida de la razón o fases del progreso humano*. Madrid, Tecnos, adaptación, introducción, notas y anexos de José Beltrán Llavador; trad. Aída A. de Kogan.
- ZAMBRANO, María (1976), “El viaje: infancia y muerte”, *Trece de Nieve*, 1-2, pp. 181-190.