

Santayana o el hombre del margen*

Ramón J. Sender

Siendo Santayana un escritor español que no asistió a tertulias, no imitó a los extranjeros, no tuvo cargos públicos y, además, escribió en inglés, es más que natural que sea ignorado por los españoles. Pero no es tan ignorado por los mexicanos ni por los peruanos. Por los colombianos ni por los venezolanos. En este otro continente la gente anda alerta y es menos sensible a la voz oficial. Es más bien recelosa de la voz oficial. Santayana no tuvo nunca por fortuna para él una gloria oficial.

Dos libros recientes hablan de Jorge Santayana. Uno es de un sacerdote católico. Otro, de un amigo que fue durante gran parte de su vida su confidente y, ocasionalmente, su secretario. El sacerdote es Richard Butler. El confidente y amigo, Daniel Cory. Los títulos respectivos de los libros son *La mente de Santayana* y *Cartas de Jorge Santayana*. Los dos interesantes cada uno en su estilo.

Como se puede suponer, el de Richard Butler es un estilo crítico aunque no polémico. Algunos sacerdotes católicos no pueden entender a un materialista. Y, sin embargo, un materialista como Santayana podía entender a los sacerdotes católicos. Para una mente un poco independiente y aguda (y generosa), este hecho tiene una significación especial.

Recuerda Butler que Santayana nació en el seno de la Iglesia Católica y se excomulgó a sí mismo a través de sus estudios de filosofía y de sus actividades de profesor y de escritor. Sin embargo, la posición de Santayana no puede ser más respetable incluso desde el punto de vista religioso. Se quedó en la duda, que es la posición natural del hombre. Incluso los grandes filósofos del catolicismo y los santos más conocidos por su edificante sentido moral tuvieron sus dudas. Y de ellas extrajeron lo mejor de su obra, cuando esos santos fueron también escritores. Es verdad que el P. Butler, dominico yanqui, dice con frecuencia que Santayana no era ateo. No. Era solo hereje como Unamuno.

E infinitamente más religioso.

Lo que pasa con Santayana es que creyendo en casi todo lo que la Iglesia de Roma considera artículo de fe, creía no filosóficamente y ni siquiera religiosamente, sino estéticamente, como artista. La fe de los artistas suele ser sospechosa dentro de los templos.

Como filósofo, Santayana no comprendía que el hombre pueda definir a Dios ni entrar en sus designios ni intenciones. Como religioso le costaba trabajo

creer que la buena conducta del hombre durante algunos años (que además se paga a sí misma, puesto que el ejercicio de la virtud produce bienestar y felicidad), le valga al hombre una eternidad de goces. Si es así —pensaba Santayana—, la virtud carece de mérito en las personas religiosas y se reduce a un negocio, al lamentable negocio de la “apuesta” de Pascal: “Si no hay nada después de la muerte, nada he perdido. Si hay algo, lo gano todo”.

Esa famosa “apuesta” de Pascal, que reduce el “negocio” de la salvación a un juego de azar, no ha convencido nunca a los españoles religiosos. Porque Santayana creía a su manera. Su fe era la del antiguo mundo platónico.

La actitud religiosa de Santayana era la de un artista. Le gustaban los problemas morales que planteaba la Iglesia sin interesarse mucho en su manera de resolverlos. Adoraba la tradición artística de la Iglesia, la música, la pintura, la arquitectura, la escultura, la poesía de los místicos. Se complacía en su propia tradición familiar, en la evocación de su infancia en tierras de Castilla (Santayana llegó a los Estados Unidos cuando tenía nueve años) y en analizar todo lo que representa un esfuerzo honrado del hombre por alcanzar la noción de eternidad. No podía creer que el hombre fuera capaz de alcanzar a Dios sin más medios que su pobre voluntad y su pobre mente.

La actitud de Santayana ante el problema era, sin embargo, una actitud religiosa. No hay nada que irrite más a los sacerdotes de cualquier religión que la religiosidad de los discrepantes. Prefieren el ateo declarado.

Era Santayana materialista y racionalista. Pero era algo peor frente a los protestantes o a los católicos. Era un hombre de gran inteligencia con una tendencia a crear una especie de religión de la materia, a llevar el panteísmo de Spinoza a un grado de desarrollo más cerca del hombre de nuestro tiempo.

A Santayana le gustaba el panteísmo de Spinoza como la forma más acabada de acercarse un espíritu libre a la idea de Dios. Yo también pienso igual, en eso.

Richard Butler le niega a Santayana algunas de sus mejores cualidades. Siendo Santayana un filósofo y constituyendo su filosofía la parte de su personalidad en cuya evidencia y consideración todo el mundo coincide, Richard Butler dice que Santayana no posee ni los rudimentos de la filosofía. Sin embargo, Santayana explicaba en Harvard el escolasticismo. Y explicaba también el materialismo, cualquier forma de materialismo. No creo que Richard Butler haya llegado en sus enseñanzas de la filosofía a un estado semejante de objetividad y serenidad de juicio.

Las opiniones de Butler sobre Santayana son dogmáticas, pero tienen un valor referencial como actitudes de un importante sector social y religioso muy cerca del cual (pero no dentro) vivió Santayana toda su vida.

El segundo de los libros sobre Santayana es, como decía antes, de su secretario y está formado por una colección impresionante de cartas y una introducción fijando hechos y aspectos de la personalidad del escritor. Las car-

tas de Santayana son, como se podía suponer, una continuación de la doctrina de sus libros. La mayor parte están dirigidas a su hermana o a amigos íntimos, y en ellas habla de figuras de su tiempo —y del nuestro— como Bertrand Russell, Henry James o Ezra Pound. Tiene comentarios irónicos, satíricos o humorísticos sobre los unos y los otros. Deja a veces establecidos puntos de vista que más tarde va a desarrollar en sus libros y rectifica sin proponérselo expresamente algunos errores de sus biógrafos. Por ejemplo, todos habían dicho que, en los últimos sesenta años de su vida, Santayana no había estado en España, a pesar de que toda su vida conservó la nacionalidad española. Pero en esta colección de cartas hay una de 1914, fechada en Sevilla.

Santayana iba y venía silenciosamente, sin hacerse sentir. Pasaba, al parecer, temporadas en España sin que se enterara nadie más que el gerente de su hotel. Modestia y discreción de veras filosóficas. Otros hombres ilustres pasaron por España en la misma época sin llamar la atención, entre ellos el poeta alemán Rilke y el mundialmente famoso Einstein. A Santayana no le gustaba la publicidad. Hay un tipo de publicidad odiosa —publicidad coca-cola, se la podría llamar— que molesta a los artistas o escritores que se estiman. Santayana huyó siempre del foco de luz de la curiosidad pública. Hay que dejarles eso a las muchachas de los concursos de belleza, a los toreros y a los actores de cine, que no tienen otra cosa.

Las cartas del “materialista” Santayana demuestran que no lo era tanto, y que con un poco de buen deseo, Richard Butler podría haber hallado un plano de coincidencia con él. Si los padres de la Iglesia aceptan a los estoicos griegos y a Séneca como precursores del cristianismo, a pesar de ser paganos, con un poco de buena voluntad, Richard Butler podría haber hallado un plano de coincidencia en el respeto de Santayana por la virtud y en el fundamental platonismo de sus narraciones, de sus versos y de una parte de sus últimos libros de filosofía.

La personalidad de Santayana sale intacta de esas aventuras y queda tal y como la conocemos todos. Era Santayana un escritor de fondo moral claro y de fondo intelectual confuso y complejo. Desilusionado de la vida, escéptico, sabio, ascético y enamorado de la belleza, de cualquier forma de belleza, sobre todo de la belleza natural y de la otra —más artificial— de la poesía. Era un estoico de los buenos tiempos de Grecia y Roma que se habría interesado tal vez apasionadamente en la moral cristiana antes de que existiera y que se habría acercado, aunque con reservas de viejo filósofo, al concepto católico de la justicia eterna. Si no lo hizo fue porque temía ser desleal a su propia razón de hombre poseído por la duda.

Aunque Santayana escribiera toda su obra en inglés puede ser considerado un escritor hispánico, incluso un escritor del 98. Representa Santayana fielmente el espíritu que se atribuye a esa famosa generación a la cual pare-

cen ir adscritos el escepticismo en religión, el pesimismo en política y una especie de fría desesperanza en su idea moral del hombre.

Si se tratara de formar una especie de comité ejecutivo de la generación del 98 yo proponería a Valle Inclán, Baroja y Santayana. Si hubiera que elegir entre ellos uno que reuniera todas las cualidades que con justicia o sin ella se atribuyen al grupo tendría que proponer a Santayana. Ni Unamuno ni Azorín ni escritor alguno del 98 representa mejor el escepticismo filosófico y moral doblado de intenciones estéticas. Ni la irreligiosidad transcendente, es decir, de tendencias místicas (a pesar del pretendido materialismo de Santayana). Y desde luego, ninguno de los que nacieron y murieron o esperan la muerte dentro de España recibió un reconocimiento y aplauso tan general con una indiferencia tan estoica.

El autor de *El último puritano* vivió solo y cultivó su soledad con amor y cautela. Fue profesor en Harvard, pero no disimuló nunca sus sentimientos antiuniversitarios y antiacadémicos. Sus peculiaridades eran suyas y no las de un grupo social. Ni siquiera las de su profesión. Nadie menos profesoral que Santayana.

Del escepticismo de los del 98 ante los aplausos habría mucho que hablar. Unamuno necesitaba ser siempre el centro de la atención y desde ese centro peroraba sobre el único tema que de veras le interesaba: don Miguel de Unamuno. En filosofía fue un diletante de la disociación, pero no llegó a articular doctrina ni a hacer de la desarticulación una norma convincente. En la novela y en el verso convenció menos aún. Trataba en vano de convertir sus defectos en signos de originalidad. Ahora, después de su muerte, la gente comienza a darse cuenta.

Azorín, por la manera de elegir sus temas y por sus resonancias más limitadas, aspiraba a una especie de perfección menor. Su estoicismo es, si se puede hablar así, el más genuino del grupo y como en la antigüedad clásica encuentra justificación en un esteticismo tímido al que se adhiere, sin embargo, con una obstinación feroz de diletante.

Ni a Unamuno ni a Azorín les impidió su falta de fe política ser diputados y asomarse al circo de la cosa pública. Baroja y Valle Inclán, tan diferentes de los anteriores y tan contrarios entre sí, mostraron también la misma tendencia a representar masas sociales y a hablar en su nombre. Baroja se presentó candidato a diputado por Fraga y Valle Inclán por Galicia. (No fueron elegidos y uno se alegra por ellos mismos.) En fin, si vamos a analizar los caracteres que según dicen corresponden a la personalidad histórica del grupo y tratamos de encontrarlos en cada uno de los escritores del 98, nos llevaremos grandes decepciones. Tal vez sólo se salvaría Antonio Machado y se salvaría por las cualidades de carácter que lo hacen parecerse a Santayana.

Una de las cosas en las que más creían los jóvenes, era en el desinterés de Baroja, en su desdén por las apariencias y por cualquier forma de vanidad. Hoy

no hay más remedio que cambiar de opinión después de leer su autobiografía tan abundante en toda clase de pequeños o grandes resbalones de vanagloria.

Es curioso que el ideal del 98 lo represente fuera de España Santayana, quien encarna todas las contradicciones de su época en el pensamiento y en la acción y toma una actitud elusiva no sólo en su obra sino en cada uno de los pasos de su vida, tan larga y fecunda. Dice en un verso de su juventud:

... some are born to stand perplexed aside

Eso es lo que Santayana hizo: estar a un lado de la vida, perplejo. Los honores y vanidades y hasta los halagos de la riqueza lo buscaron. Supo no huirles sino ladearse y dejarlos pasar, con ese desinterés mesurado de los castellanos. Santayana era castellano viejo y nuevo, es decir, nacido en Madrid con abuelos en Ávila. Tenía el paso silencioso y la voz cauta de los madrileños.

Americano de idioma, nunca hizo profesión de americanismo y murió a los 88 años siendo ciudadano español. Enamorado de su patria de origen España, no volvió a visitarla desde 1886 sino muy pocas veces y sin darse a conocer, como un amante clandestino. Tampoco vivió en América en los últimos treinta años. Una herencia le permitió dejar la universidad y fue a vivir a Inglaterra y después a Europa. Católico de nacimiento, publicó libros escépticos y descreídos. Su falta de fe no le impidió escribir un conmovedor análisis de la personalidad de Jesús. Aunque era sabida su indiferencia religiosa fue a vivir los últimos años de su vida en un convento cerca de Roma. Murió sin auxilios eclesiásticos. Todas las circunstancias parecen definir en Santayana un hombre al margen de las escuelas, las sectas y los partidos. Ni la gloria ni la fortuna ni el respeto de los mejores le hizo salir de esa media sombra en la que se refugió entre desdeñoso y tímido, evitando cuidadosamente toda definición y clasificación. Era exactamente lo que habrían querido hacer Baroja y Azorín y tal vez Unamuno, que envidiaba a Santayana a quien aludió una o dos veces naturalmente con desdén. Con el desdén del “divo” por el hombre modesto.

Cuando escribe Santayana sobre su juventud dice: “En mis años más tiernos estaba yo persuadido de que la vida no merecía la pena. Si la religión es falsa, la vida carece de valor. Si es verdadera... también. Hallaba la misma alternativa entre el catolicismo y la total desilusión, pero la desilusión no me ha asustado nunca y la elegí y en ella estoy”. Lo más interesante es que no hay una palabra ni un acto en los 88 años de su vida que desautoricen esa desilusión. No faltan en ninguno de los llamados hombres del 98 ocasionales caídas, a veces escandalosas, pero es imposible hallar una sola en Santayana. No trato de dar patentes de pureza —sé tan bien como cualquiera la dificultad de la perfección— sino de anotar las circunstancias que han pasado desapercibidas en la persona de Santayana, a quien los españoles conocen muy poco.

Santayana que tantos lectores tiene en América y cuya obra filosófica ha tenido influencia considerable en la juventud americana, fue bastante traducido al español. Algunas de esas traducciones, como la de su estudio sobre la personalidad de Jesús son excelentes. Santayana como filósofo interesaba en España, en Francia, en Alemania. Era un humanista con un acento que habría sonado muy bien en los tiempos de Spinoza. Llamar humanista a alguien es como darle un título de nobleza liberal con raíces en el Renacimiento. El mismo Menéndez y Pelayo, tradicionalista y conservador, tiene un acento liberal al tratar de los heterodoxos españoles. Claro es que hay muchos modos de ser liberal y el doctor Marañón se ha definido a sí mismo como liberal antidemocrático. La combinación no es nueva pero se quiebra de sutil. Es una categoría de liberales claudicantes. Y vergonzantes.

Santayana fue durante su juventud profesor de filosofía en Harvard. No le gustaba la vida universitaria, vivía *aside* y tal vez por esa razón los estudiantes se sentían más cerca de él. Era sabida la frialdad si no la crueldad de su ingenio, en la clase. Esa frialdad de los viejos castellanos es una frialdad ardorosa cuyo contacto quema. Vivía solo, en Cambridge. Nunca fundó ni trató de fundar un hogar. En su libro reciente, *Dominations and Powers* (alusivo, el título, a los atributos teológicos de la gloria de Dios: tronos, potestades y dominaciones), no traducido al español que yo sepa¹, dice una vez más que el hombre es un animal de un egoísmo feroz, encadenado a una existencia irracional y viviendo bajo un conjunto de normas impuestas por un cuerpo armado que ve con placer la tortura y la destrucción de los mejores. Como resultado de estas opiniones, que como todas las de Santayana parecen tener las raíces al aire, se mantenía el escritor al margen de la sociedad, voluntariamente. Era el único del 98 que no se había dejado atrapar por Nietzsche y que carecía de las manías de la influencia y de la autoridad. Para él Nietzsche era un escritor provinciano y retórico que soñaba como pequeño burgués germano en las glorias bélicas y los triunfos a la romana.

Santayana escribió poesía, ensayo y novela. En la poesía tenía acentos curiosamente subjetivos y místicos. La poesía lírica es siempre subjetiva, pero no necesita tener un trasfondo religioso, y cuando aparece en Santayana es por nostalgia de Castilla. En el ensayo mostraba un don especulativo agudo y frío y en la novela seguía la tradición realista española con el sentido inglés de la medida a la manera de Henry James. En sus versos *Sonetos y otros poemas*, *Lucifer* —una tragedia teológica— y *El eremita del Carmelo* había cierta influencia hereditaria. Tenía antepasados en Ávila, tierra de místicos. Pero su misticismo era de orden estético y estaba vigilado y contenido por su poderosa y calma razón de filósofo.

Su *Idea de Cristo en los Evangelios* es un libro con una ternura intelectual impresionante. En ese libro Santayana hace del mito de Belén y del Gólgota un milagro accesible, es decir, no mayor que el de cada instante de

nuestra vida si queremos detenernos a tratar de penetrar el sentido de las cosas. Era Santayana un racionalista como Baroja pero no transigió con los dogmas ni toleró a sus ministros ni pactó por cobardía ni por bufonesco escepticismo con nadie. Se burló también discreta y corrosivamente del llamado materialismo dialéctico.

Su interpretación de Cristo podría entenderse como luterana o al menos erasmista, pero no había tal. Unamuno lo acusó de eso (“Ese protestante de Boston...” dijo dos o tres veces). Ninguna iglesia protestante pudo considerar a Santayana suyo. Tenemos, pues, a este evasivo fantasma del 98 con contradicciones curiosas. Los católicos lo acusan de protestante, los protestantes, de católico —la verdad es que, como a Miguel Servet, lo habrían quemado, con el mismo placer, Calvino y Torquemada—. Santayana sonríe de los unos y los otros y escribe sin prisa a los 72 años su primera y única novela, que le da una popularidad discretamente internacional y que dentro del país ofende a los ortodoxos de todas las iglesias.

Si hablamos de contradicciones la verdad es que toda la vida de Santayana lo es (lo que quiere decir que no se contradijo nunca y esto no es difícil de entender para una mente dialéctica con cierto sentido de humor). Era español, adoraba a España —nunca quiso adoptar la ciudadanía americana— y, sin embargo iba rara vez a la península. Tal vez quería evitarse el ejercicio a menudo deprimente de reacomodar el sueño a la verdad.

El último puritano lo escribió ya en plena vejez y lo publicó en 1936. Tiene el subtítulo *Memorias en forma de novela* y su popularidad sorprendió a los críticos porque no había una sola página que representara una concesión a la crudeza sensacionalista de la época. Por encima de cualquier otra cualidad, la novela de Santayana es honesta y sincera, sin exaltaciones ni violencias. La sátira se transforma frecuentemente en humor comprensivo. El estilo es limpio y extremadamente vivo.

Había estudiado en Harvard y enseñaba filosofía en la misma cátedra donde la aprendió. La facultad y los estudiantes de Harvard lo querían. Las revistas americanas lo trataban con respeto. Sin embargo, Santayana salió de América poco después de 1912 y no volvió. Vivió entre Inglaterra, Francia e Italia. Si se quiere más persistencia en la contradicción bastará recordar cómo murió. Durante los últimos doce años vivió en un convento católico de Roma, considerándolo más adecuado a sus hábitos que un hotel. No oyó misa una sola vez ni recibió los sacramentos. Cuando murió —sin asistencia religiosa a pesar de estar durante esos doce años acompañado de frailes y monjas— dejó dispuesto que lo enterraran sin liturgia en un cementerio católico, pero en la parte no consagrada. En el lugar destinado a los reprobados por la iglesia o a los no incorporados a ella. En esos doce años no discutió de religión con nadie ni dio lugar a que las monjas o los curas trataran de influir en él.

La parte más sólida de su obra es el ensayo. En esto también se parece a los escritores españoles del 98. *Interpretación de la poesía y la religión* y *El sentido de la belleza* fueron los primeros estudios que atrajeron sobre él la atención siendo todavía profesor. Otros ensayos famosos de carácter más metafísico son *El reino de la verdad*, *El reino del espíritu*, *El reino de la materia* y *El reino de la esencia*. Anterior a estos ensayos fue *La vida de la razón*, que gustó extraordinariamente a William James —hermano del novelista Henry—, todavía vivo. A pesar de lo que él mismo Santayana declara a menudo y de su simpatía por filósofos modernos como Schopenhauer, su genuina fe estaba con el panteísmo de Spinoza y con los antiguos griegos anteriores a Aristóteles.

Su *Idea de Cristo en los Evangelios*, el más religioso de los libros escritos por un hombre sin creencias religiosas, tiene dimensiones y proyecciones más hondas que el de Renán y una manera más libre y filosófica de afrontar ese difícil y grandioso tema. Más tarde publicó antologías de su propia obra y recuerdos de su vida bajo el título de *Personas y Lugares*. Últimamente preparaba nuevos estudios sobre el clasicismo helénico y una traducción en verso de un viejo poema italiano sobre Lorenzo el Magnífico (Lorenzo de Médicis).

Detrás de estos hechos se ve un espíritu desinteresado y el desinterés es con frecuencia especulador arguyente. No cayó Santayana en el nihilismo oportunista de Baroja, ni en el delirio esteticista de Valle Inclán, ni en el narcisismo literaturizante de Azorín, ni en el retórico egocentrismo de Unamuno. Era *el hombre del margen*. Todos los honores lo rozaron de cerca y se le ofrecieron en vano. Por sus clases pasaron hombres que han tenido después el más alto reconocimiento oficial, como T. S. Eliot, premio Nobel de poesía; los escritores Conrad Aiken y Walter Lippman. Varias universidades le ofrecieron nombramientos *honoris causa*. La Sorbona, Oxford, le llamaron para que expusiera sus ideas. En el Congreso Spinozista de La Haya fue considerada su aportación como una de las más luminosas —desde su juventud Santayana fue muy adicto a ese judío español exilado— y en todos los países de cultura latina o inglesa o anglosajona tuvieron sus libros y conferencias una aceptación respetuosa y a menudo entusiasta. Santayana eludió la recompensa fácil, hurtó el bulto a la llamada popularidad y supo evitar los riesgos y las incomodidades de la gloria.

Era Santayana en su vida privada fácil de tratar, difícil de comprender. Simple en apariencia, inaccesible en el fondo. En sus tiempos de profesor se burlaba de la seca erudición y satirizaba la gravedad y la solemnidad de la vieja institución de Cambridge. Acostumbrado a vivir como un estudiante casi toda su vida, trabajó y recibió sus visitas en la misma habitación donde dormía. Años enteros pasó en Roma, sin salir apenas de su celda conventual. Sus amigos acudían a verle de diferentes partes del mundo. En Oxford y en la

universidad de París, donde había dado conferencias, lo recuerdan como una personalidad gris y modesta y una inteligencia clara y luminosa. Su acritud y su capacidad de humor —siempre condicionadas por el buen gusto en la expresión— las reservó para *El último puritano*.

¿Habría Santayana escrito su obra y vivido su misma vida ejemplar en el caso de quedarse en España? No hay duda de que tenía la vena de los viejos ascetas castellanos. En el caso de tener fe podría haber sido Santayana otra versión de la figura alabastrina y radical —increíble en su virtuosa obstinación— de San Pedro de Alcántara, a quien físicamente se parecía según los grabados que he visto de ese santo o la imagen que le da mi fantasía. Si en su vida de escéptico Santayana fue tan fiel a la duda —tan estricta y rigurosamente acomodado a su liberal falta de convicciones— ¿qué habría sido en una vida de creyente filosófico, político o religioso?

No hay duda de que la fuerza que Santayana supo oponer a las facilidades de la popularidad en América habría sabido oponerla también a las dificultades de la vida española. Seguía Santayana el lema de Gracián: “No ser sol, que se pone”. Daba la espalda al foco de la publicidad pensando primero que el carácter esotérico de su obra no la justificaba y después que aunque la justificara la puesta del sol debe ser de una tristeza amarga en los hombres dominados por la idea del propio esplendor.

En la poesía era Santayana de una sensualidad sublimada que se puede situar tal vez entre San Juan de la Cruz y Fray Luis, más cerca del primero. En la novela era más agudo que Baroja. En el ensayo crítico menos difuso que Azorín y en la filosofía mucho más sistematizado y articulado que todos sus contemporáneos de lengua española. Huía cuidadosamente de la espontaneidad indisciplinada que nos es tan cara a los españoles. Por nada del mundo habría Santayana disfrazado de originalidad lo que era incapacidad para la concepción y la estructura como hace Unamuno en sus novelas y sus versos.

Hacia 1930 era Santayana conocido y estimado sólo por las minorías. De vez en cuando hablaban de él las revistas de filosofía y de crítica literaria. Había publicado *La vida de la razón* —de la que dijo William James que era una lectura deliciosa—, *Interpretación de la poesía y de la religión*, *El sentido de lo bello* y algunos tomos de poesías con títulos discretamente alusivos al mundo místico. Estas obras le valieron a Santayana una reputación de humanista que se mantuvo viva y activa a pesar de no haberse reimpresso la mayor parte de esos libros durante la vida del autor. *El último puritano* le dio ya en la vejez una popularidad inmensa. Como decía antes, cuando escribió esa novela había cumplido 72 años. A esa edad, que en otros tiene una virtud aquietadora y conformista, escribe Santayana su libro más inconforme. La unidad y continuidad del escepticismo de ese autor va manteniéndose en un mismo nivel desde la infancia a la vejez. Si los jóvenes de mi época se sienten engañados y decepcionados por los del 98 y quieren una compensación ahí la tienen. No hay

en la obra ni en la vida de Santayana nada que ofenda el deseo de rectitud y probidad e intransigencia crítica de los jóvenes españoles de 1925 ni de 1955.

La poesía de Santayana tiene más registros españoles que su prosa, aunque ésta enlaza fácilmente con los erasmistas hispanos. Conserva en inglés una cierta dureza española. La poesía no tiene entre nosotros un lenguaje depurado y refinado por la herencia. Así como en Francia, desde Ronsard hasta Rimbaud y Valéry, todos usan el mismo lenguaje, en España cada poeta tiene que hacerse el suyo. Nuestro idioma ha sido forjado por la acción y la aventura y no por la gracia de los doctos enamorados. Entre dos poetas contemporáneos hay a veces la misma distancia que entre uno del siglo XV y otro del siglo XX. Véase el ejemplo de Unamuno y Lorca. O de Valle Inclán y Jorge Guillén. El idioma francés se forja en una Provenza de amantes y poetas. El español, en las tierras fronterizas hispanomusulmanas, con feroces contrapuntos de cuero y hierro, arneses batidos y celadas y lorigas. A la hora de escribir poesía cada uno tiene que formarse su tradición, sus mitos, las palabras —como si nacieran con él— y las asociaciones de objetos y sonidos. Santayana llevaba a la poesía inglesa la aspereza de las formas españolas. El resultado era a veces espléndido y siempre de una suavidad o violencia exóticas para el mundo anglosajón.

Si en sus ensayos y en *El último puritano* pone Santayana la severidad de su mente castellana, en su poesía deja que intervenga también su sensualidad. Pero la parte más sólida de, su obra está en sus tratados especulativos y filosóficos.

A partir de 1936 y de su éxito como novelista, Santayana, desde sus retiros de Inglaterra, Francia o Italia, fue escribiendo, y publicando libros de ensayos críticos o de recuerdos biográficos: *El reino de la verdad* (1938), *El reino del espíritu* (1940). No hay que dejarse confundir por esos títulos que en inglés tienen un eco menos solemne que en español y que presiden sendos volúmenes de agudas observaciones muy lejos de cualquier tentación sistemática, entre Platón, Lucrecio, Spinoza y Schopenhauer. (La fiebre nietzscheana de los Maeztu, Azorín, Baroja, no, hizo presa en él, quien siguió hasta el fin siendo una especie de estoico iluminado.) Más tarde aun publicó varios tomos de *Personas y Lugares*. En 1940 había publicado un resumen crítico de la filosofía alemana titulado *Egotism in German Philosophy*, revelador de las motivaciones de su propia filosofía. Pero una vez más hay que advertir que su filosofía era no tener ninguna, en, el sentido académico.

Para mí es la mejor. Lo mismo que la iglesia es a menudo la negación del espíritu religioso y la universidad puede ser un arma contra la cultura y el matrimonio una dificultad para el amor, de la misma manera el sistema suele ser un hecho antifilosófico. Otros libros de Santayana, de carácter especulativo, llevan los títulos más reveladores: *Escepticismo y fe animal*, *El reino de la materia*, *El reino de la esencia*.

En La Haya, durante la celebración del centenario de Spinoza, pidió Santayana al Congreso de filósofos allí reunido que “provisionalmente y por algunas horas, sin establecer prejuicio alguno en relación con sus convicciones más permanentes, imaginaran todos la verdad tan contraria y desfavorable a nuestros deseos y tan contraria a nuestras presunciones como es posible imaginarla en la vida”. De ese modo, añadió, el espíritu estaría en las condiciones más adecuadas para la desnudez suprema y también para la prueba del juicio desinteresado. Esa desnudez del juicio y esa lucidez para la prueba eran una obsesión en Santayana.

La cultura norteamericana considera a Santayana como un excelente ejemplo en su favor. El utilitarismo, practicismo, tecnicismo, que han hecho de América una prodigiosa colmena —dicen—, no ha destruido la posibilidad de que prosperen espíritus desinteresados, buscadores de las últimas verdades y de los más hondos placeres de la imaginación. He aquí por donde los americanos, sin saberlo, juzgan a nuestros hombres del 98 como lujos más o menos estériles pero dignificadores de la vida de un país. Probablemente tienen razón, al menos en los casos mejores: Baroja y Valle Inclán.

Leyendo a Santayana creo ver —en sus abstracciones y reflexiones sobre los fenómenos más comunes y generales— el caso de un español trasladado a las culturas nórdicas. “Hay por supuesto en cada ser vivo —dice— un centro individual de reacción y preparación: un cerebro y una semilla; conservándolos y expresándolos podemos transformar nuestro *habitat*, pero eso sólo será posible porque nos habremos insertado oportunamente en dicho *habitat*, porque habremos sonsacado nuestro poder de los poderes circundantes y porque habremos consentido en desarrollarnos dentro de lo que la ocasión favorecía y de lo que el tácito concurso de los hechos estaba destinado a propiciar”. Este es el acento de Santayana y la norma si la hay en su vida. La voluntad y la razón (primero la voluntad). Y un sentido compensatorio y una actitud naturalmente dialéctica.

Era Santayana cuidadoso del orden de su razón. La razón de un hombre de letras pertenece más que a sí mismo a la sociedad en que vive. En todo lo demás se reservaba el derecho a la máxima libertad. Fue soltero como Baroja, insociable como Azorín, arguyente y articulado como Maeztu, gustador de la buena palabra como Valle Inclán. Unamuno, con su incomprensión de maestro ciruela, quiso suprimir a Santayana del mapa con una opinión ligera y resentida.

Representaba Santayana una síntesis curiosa de las dos tendencias del 98 español: la esteticista y la filosófica. Y su honestidad estaba fundada en la necesidad de ser absolutamente fiel a su concepto de la realidad. Irreligioso, escribió el mejor libro sobre Cristo. Español de nacimiento y de secreta inclinación, no fue a España casi nunca (al menos en sus últimos cuarenta años). Americano de adopción, vivió casi siempre fuera de América y no adquirió

nunca la ciudadanía. Anticlerical, fue a refugiarse en un convento y antes de morir dispuso, como dije antes, que lo enterraran en un cementerio católico, pero en la parte no consagrada. Es decir, al margen. Hasta después de su muerte consideraba filosóficamente el margen si no el lugar de la verdad por lo menos el de la duda fecunda tan amada por los filósofos de todos los tiempos.

Insistía en su materialismo siempre que tenía ocasión. No hay para él más que la materia y la mecánica de la materia, según dice. Pero en ellas hay belleza y en la belleza un trascender platónico.

No tiene miedo a la contradicción. Y se contradice escandalosamente.

En primer lugar lo traiciona su poesía, que ofrece ecos y resonancias de la vieja Castilla iluminada:

... *exilado que soy,*
no sólo de los llanos batidos por el viento
donde alza el Guadarrama su cresta violeta
sino del alto reino del espíritu, meta
de toda la esperanza...

Santayana no cree en el catolicismo, pero le gusta la iglesia de Roma.

Will Durant, en su *Historia de la Filosofía*, recuerda que Sainte-Beuve decía de los campesinos de su comarca que seguían siendo católicos mucho tiempo después de haber dejado de ser cristianos.

A Santayana le gustaba del catolicismo su fondo pagano. Por eso no habría podido ser protestante.

Veía Santayana en el protestantismo el mismo fondo del judaísmo. El protestantismo es un *behaviour* como la religión matriz semítica de donde viene. El catolicismo es una fiesta pagana. Por citar un solo detalle —superficial y todo—, los pontífices, los cardenales y los arzobispos visten todavía las mismas ropas de Nerón, Tiberio y Calígula y han asimilado las formas reverenciales de los césares. Pero no es eso sólo.

En su libro *La razón de la religión* dice Santayana: “En todas partes y en todos los tiempos el hombre ha tenido alguna religión. ¿Cómo vamos a tratar de entender al hombre si no entendemos las religiones? El estudio de las religiones llevará a los escépticos frente al *pathos* y al misterio de la existencia mortal. Gracias a ese estudio podremos comprender por qué la religión —cualquier religión— es tan profundamente conmovedora y en cierto modo tan profundamente justa”. Pero para Santayana la religión es sólo un instrumento auxiliar en la tarea del conocimiento del hombre. No olvida que el miedo de los hombres ha sido el padre de los dioses y repite con frecuencia esta idea que por vez primera expuso Lucrecio en *La naturaleza de las cosas*: el hombre interpreta su propio miedo en un sentido halagüeño hasta hacer de él una virtud.

Y para premiarse a sí mismo de esa virtud inventa un dios antropomórfico capaz de darle nada menos que la vida eterna. La vida eterna a cambio de su miedo virtuoso: un buen negocio.

Una escritora americana, Margaret Münsterberg, decía en el *Mercury* de enero de 1924: “Según Santayana Dios no existe, pero María es su madre.” Es decir, que Santayana no creía en Dios, pero le gustaba creer en la belleza poética de la madre de Dios y de otros mitos del catolicismo.

Un hombre tan poco adherido a la vida tenía que tener una genuina dimensión religiosa. Dice: “¿En qué consiste la sabiduría? Yo creo que en apartarse del mundo sin serle hostil. En dormir y soñar con un ojo abierto. En recibir los gozos y los sufrimientos con buen ánimo sin olvidar un instante que son transitorios y pasajeros...” Así hablan los estoicos cristianos de la gran tradición castellana.

Pero Santayana cree en alguna forma de inmortalidad.

“El que vive en el ideal —dice— y lo deja expresado en la sociedad o en el arte disfruta de una doble inmortalidad. Lo eterno le ha absorbido mientras vivía y cuando muere su influencia conduce a otros a la misma absorción. (Ha conocido su inmortalidad en la vida y ha sentido su supervivencia en los otros.) Después de la muerte las mejores cualidades, las que uno quiso salvar de la destrucción y del fin, se transmiten a los demás. Uno tiene, pues, en cierto modo una serie perenne de reencarnaciones y se puede hablar sin subterfugio ni deseo de engañarnos de alguna forma de inmortalidad. No todo muere en nosotros”.

Estas formas de inmortalidad unidas a su amor por el estoicismo, en cuyos dogmas no ha creído nunca, le conducen a contradecir su materialismo racionalista en dos hermosos ensayos sobre el reino de la fe y el reino de la esencia. Después de haber declarado que la razón lo es todo, más tarde viene a superar esa declaración inclinándose por la fe.

La fe es antes que la idea, claro.

Pero además la fe y la esencia acaban por cerrar el cielo del pensamiento de Santayana. Sólo se le olvidó a Santayana definirnos la esencia y la fe. ¿Para qué? La definición mata el hecho. La certidumbre mata la fe. Andaba Santayana entre las nubes de Gredos y de Ávila. Nubes prestigiosas de las que caía sobre el pensamiento de Santayana una luz tan fuerte que hacía las cosas confusas a fuerza de claridad. La certidumbre —repito— mata la fe.

Yo tampoco creo en los dogmas del catolicismo y sin embargo me gusta la religión de nuestros padres como puede gustarme un ciprés plantado en mi jardín. No puedo creer que Dios —un dios antropomórfico— nos haga responsables de una vida que nos ha sido dada e impuesta sin consultarnos antes. Tampoco que tenga mérito alguno la virtud si es premiada con una eternidad de bienaventuranzas. Menos aún que el sacrificio de Jesús merezca la reverencia que los curas nos exigen, ya que no hay un hombre razonable

en el mundo que no esté dispuesto a dar la vida si con ella —como Jesús cree de sí mismo— va a salvar al resto de la humanidad. Pero adoro la pureza de Jesús y muchas de las formas del catolicismo y de las intuiciones de sus filósofos.

Adorándolas o no Santayana era un castellano *interior* ni más ni menos que lo eran la doncella y el doncel de Ávila. Pero rehusaba confesárselo a sí mismo.

Santayana, por el camino de la esencia —lo que Spinoza llamaba la *substancia*— y de la fe, se veía frecuentemente en la encrucijada mística. Nunca quiso aceptarlo francamente, pero no hay más que acercarse a su obra para ver en ella la presencia del castillo interior. Los perfiles que entraron por los ojos de su infancia se le quedaron en el fondo del alma hasta la muerte. Cada día se asombra uno más de la influencia que los paisajes natales tienen en la conformación de nuestra sensibilidad y de nuestra mente.

Santayana con los paisajes de Gredos en el alma luchaba entre dos tendencias opuestas: la materia pura y el puro espíritu. ¿No es esa más o menos la lucha de cada cual? La verdad es que el único país de occidente que se ha atrevido a dramatizar la noción del todo es España y más concretamente Castilla. Con Santa Teresa y San Juan de la Cruz ha hecho Castilla un curioso milagro sin el cual la cultura moderna estaría incompleta. El milagro al que se refería angustiosamente el platonismo ateniense y al que dirigía más tarde sus místicos esfuerzos la escuela alejandrina. Teresa de Jesús podría haber sido llamada la Rosa de Alejandría reservando la *rosa mística* (la de la letanía de origen musulmán) para la otra virgen, la Virgen María. La Rosa de Alejandría, encarnada de noche y blanca de día, de la canción. Santa Teresa hubiera sonreído feliz. Le gustaba saber que agradaba físicamente. Nunca hubo una santa menos *beata*. El autor de *El último puritano*, sin tomar del todo en serio a los santos de Ávila, los veneraba poéticamente, es decir, con todas sus potencias, excluidas las de la razón.

Los ingleses son tan irracionales como los españoles. Y se precian a la manera inglesa, silenciosa y modestamente. Los españoles no nos preciamos de nuestra irracionalidad, pero la cultivamos a solas con nuestra sombra buena o mala (por cierto que la *mala sombra* andaluza es una superstición muy anterior a la era cristiana). Como al parecer son los locos los que hacen las cosas, ingleses y españoles han hecho casi todo lo que hay de importante en la historia moderna. Los ingleses inclinaron su irracionalidad hacia el ángel de luz satánico —vendieron su alma al diablo de la *praxis*— y se hicieron los amos del mundo. Dieron prestigio a la materia. Los españoles inclinaron su irracionalismo hacia los ángeles que llevaban en su nombre el sufijo semítico *el*: Gabriel, Rafael, Miguel, Uriel, Azrael. (Este último el ángel moreno que separa las almas de los cuerpos de los muertos.) Santa Teresa estuvo toda su vida muy ocupada en la tarea de la discriminación. Tenía miedo a confundir las se-

ñales luminosas y cuando se le aparecía el ángel en el presbiterio, a veces en el acto mismo de la comunión lo miraba con recelo y por consejo del confesor “le hacía la higa”. Parece que el ángel satánico tenía una susceptibilidad muy castellana para ese gesto de burla que los pilluelos de Madrid prodigan tanto. Quería Santa Teresa burlarse de la materia y esconderse de ella en el recinto último de su castillo interior. En la cuna del milagro.

Santayana tenía que optar y no podía. Con las nubes de Gredos en el alma se declaraba materialista. A pesar de su larga vida —88 años— le faltó tiempo para hacer su síntesis final: la religión de la materia. No podía venerar a la materia como la veneran el tendero de Nueva York o de Boston sin haber hallado antes su verdadera divinidad. Y se acercaba a Spinoza, que fue el que hizo mejor esa misma ecuación.

Sabía muy bien que el castillo interior ofrecía una solución, pero temía que más que una solución fuera un refugio.

Entre bromas a lo divino y veras montañas (de Gredos) Santa Teresa hizo la discriminación para siempre. Optó por Azrael y le enseñó a trabajar con cuerpos vivos que se rendían al milagro y quedaban exhaustos e inánimes mientras el alma se iba al centro de un universo único —si se puede aceptar la redundancia— que por extraño misterio no estaba en las galaxias lejanas sino en la cámara nupcial más íntima y secreta del castillo interior. La edificación de ese castillo interior es el verdadero milagro de Castilla y los místicos llegaban a la cámara más íntima desandando el camino de lo plural a lo dual y de lo dual a la unidad de origen. Lo hicieron como se ha hecho casi todo en las letras españolas: de una manera tangible, activa y dinámica. Todo en España ha sido y es acción. Y la acción es —no lo olvidemos si queremos estar a bien con nosotros mismos— virginidad. La virginidad de la existencia en el hombre infinito tan infinito como el universo (tan dudosamente infinito como el universo, si se prefiere la física a la metafísica). La experiencia y la conclusión empírica sobre el reino de la materia son signos, más que de madurez, de vejez y de muerte. A pesar de su ancianidad Castilla es un mundo virgen gracias al castillo interior que la define mejor que el de la Mota o el de Segovia. La virginidad de Castilla es una virginidad definida por la acción absoluta cuyos oficiantes más conocidos en el mundo son la doncella Teresa y el doncel Juan.

Santayana se negaba a ver ninguna forma de acción fuera de la materia. Y la acción absoluta le parecía alucinación y la aceptaba sólo en el reino inefable de la poesía. Hay en sus versos una sombra de esa acción inefable, virginal, de Castilla. Por el hecho aglutinador de Castilla toda España es en cierto modo virginal. La rosa mística y el macho cabrío (el diablo) mezclan sus olores y la síntesis es una suerte de doncellez moral aislada asediada y en dramática busca de sus bodas con lo real absoluto. Ese olor de España entre macho cabrío y rosa es un olor metafísico. De una manera fácilmente

parabólica se podría decir que la influencia de Teresa y de Juan fuera de España ha sido no filosófica y ni siquiera lírica, sino olfativa. Ese olor es el de la *virginidad a lo divino*. Y la virginidad, cualquier forma de virginidad, es esperanza. En cada virgen está viva toda la esperanza del mundo, es decir, de la *humanidad irredenta*. Es así como sienten los católicos sin saberlo el misterio de la Virgen María. España es, por nuestra manía de la virginidad física y metafísica, el país de la esperanza. A Santayana le fallaba la esperanza. Es la tragedia del materialismo. Sin embargo a Santayana le gustaba el mito de la Virgen María porque era el de la virginidad absoluta, es decir, el de la esperanza sin causa y sin objeto. Esa esperanza que no tenía Santayana.

Baudelaire dice que los españoles ponen en la religión la violencia del amor. Es una de esas verdades de ida y vuelta que permiten transmutar los términos: en el amor la violencia de la religión. El afán nos hace a veces redundantes en los nombres de las vírgenes de los altares: Virgen de la Esperanza (esperanza de la esperanza), Virgen del Amor Hermoso, Virgen del Consuelo, etc. Nuestras imágenes tienen labios y párpados voluptuosos y algunas el corazón descubierto y traspasado de puñales. Esos puñales no son sino el precio del derecho a la virginidad absoluta. La verdad es que toda la violencia de nuestra historia —esos ríos de sangre antigua y también, ay, reciente— no han logrado desvanecer ni desvirtuar la virginidad consubstancial de lo español. Igual que los puñales de plata en el corazón de la esperanza (sin matarla), esa sangre es el precio castellano de nuestra esperanza viva. Santayana se negaba a abandonarse a estas nociones innatas españolas cuya delicia conocía muy bien. Se negaba a la acción absoluta, donde reside nuestra virginidad.

La expresión más simple de esa virginidad toda acción y anhelo está en estos versos archisabidos de San Juan de la Cruz que Santa Teresa parafrasea en su propia obra:

*Vivo sin vivir en mí
y tan alta vida espero
que muero porque no muero.*

Hasta en lo formal esa manera de sentir rebosa de acción, de virginidad. En esos tres cortos versos hay cinco verbos activos. Santayana sospechaba todas esas cosas pero se resistía a la facilidad del castillo interior. Lo asediaba la materia poderosa, capciosa y concreta. Yo conozco el peligro —el mismo peligro— porque he vivido muchos años en la misma atmósfera que Santayana. Si me he salvado para la esperanza, la virginidad y la acción absoluta es tal vez porque cuando vine a este otro lado del Atlántico había cumplido treinta y cinco años y las armas inefables que pueda tener estaban ya forjadas y templadas.

Nuestra cultura no es una cultura de conclusiones ni experiencias —ni causabilidad ni correlatividad ni empirismo alguno sino de asunciones y de alientos. Según dice el escritor francés André Sigfried en un libro reciente, la conclusión razonada queda para los franceses, la disciplina en la experimentación para los alemanes, la realización mecánica y la eficiencia para los americanos con su ciencia aplicada, la aventura práctica para los ingleses. A nosotros nos queda —no lo dice Sigfried, pero lo saben todos— la peripecia inefable, el hacer las cosas sin nombre. En el castillo interior o en los espacios abiertos del mundo. Santayana tenía miedo a las peripecias inefables. A veces son trapisonda y locura —los locos son para nuestros tíos carnales los musulmanes gentes tocadas de divinidad— y a veces es prodigio, pero casi siempre con una esencialidad indecible. A esto se debe quizá, entre otros motivos, que no hayamos hecho nada perfecto y no estoy seguro de que haya que lamentarlo o no. La perfección es una conclusión a la que se llega por una cadena de limitaciones y deslindes. No hay que creer en la perfección humana. La única cosa perfecta que el hombre puede hacer es —turbadora evidencia— morir. Una cosa sobre la cual todos carecemos de experiencia. Nuestros hechos españoles en la realidad absoluta del castillo interior o en la relatividad de los espacios mensurables son hechos vírgenes. Hay acción virgen como hay miel virgen y hierro virgen. Y tan viva y suficiente es en sí misma nuestra acción que a menudo carece de dirección y de propósito. Cuando esa acción va dirigida a Dios —al Dios de Spinoza o al de San Agustín, ¿qué más da?— es más virgen que nunca porque no hay comprobación física posible. Se pierde nuestra alma en brazos de Azrael. Y se disuelve. Pero no es una disolución en la nada sino en el todo. No es muerte sino vida. Todavía vida. O más vida que nunca. Para entender esto hay que ser religiosamente enemigo de los dogmas y de las iglesias. Esa especie de anarquistas de lo absoluto que eran los místicos castellanos y su hijo aragonés Miguel de Molinos.

Santayana sabía todo esto, pero lleno del sentido anglosajón de la gravedad y de la *praxis* tenía miedo a que su pie desnudo perdiera el contacto con la tierra. Estaba atrapado por la idea de la perfección. En lugar de perfección sería mejor decir otra cosa. Por ejemplo, plenitud formal.

Lo que se acerca más a esa plenitud formal en Santa Teresa es su confesión, es decir, su autobiografía, pero es porque toda ella es acción. Acción expresada también dinámicamente, con una abundancia asombrosa de verbos. La escribió al mismo tiempo que en otro lugar del mundo Bernal Díaz del Castillo escribía su aventura de Méjico y nunca se han dado dos estilos más semejantes en lo que ahora se llama *ritmo interior*. La reversión reflexiva es siempre en la santa una forma de acción, es decir, de virginidad. Acción interior con los objetos, distancias, accidentes, superponiendo lo real absoluto al tiempo que fluye. Dice Teresa de Jesús hablando de sus obras que son irregulares, faltas de orden y “sin pies ni cabeza.” No tendrán pies ni cabeza,

pero tienen un corazón iluminado. Y más aun “transverberado”. Podríamos creerla a veces si no amáramos tanto esa cálida imperfección, esa virginidad que todo lo invade por encima y por debajo y por los intersticios de las palabras. Si abrimos al azar *Las Moradas* encontraremos experiencias curiosas: “Estaba yo pensando por qué era Nuestro Señor tan amigo de la humildad y púsoseme delante sin considerarlo que es porque Dios es suma verdad y la humildad es andar en verdad. Que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros sino la miseria y ser nada. Y quien esto no entienda anda en mentira. Y quien más lo entienda agrada más a la suma verdad porque anda en ella”. Santa Teresa tenía razón porque cualquiera forma, siquiera tímida, de autonegación es una parte de la verdad total: la muerte. Es verdad la humildad porque es el camino del aniquilamiento y, de la verdad única: la muerte. Pero como decía antes, hasta en la forma se ve esa tensión de la acción ávida y esa prisa temerosa de que el tiempo del universo no baste a la necesidad de la entera proyección. Verbos, verbos. Véase en cambio la escasez de verbos activos en los estilistas modernos, escasez que les lleva a renunciar a la narración y a preferir la descripción inánime y estática.

Santayana fue la negación de la acción exterior (¿para qué?) y el recelo de la acción interior si no estaba perfectamente regida por la razón.

El español no se resiente de la impureza formal a cuenta de la virginidad de los hechos inconclusos que excluye esa dosis de muerte que hay en lo acabado y perfecto. No admite más perfección que la de la realidad objetiva, independiente de uno. Yo he visto en Arizona que los indios cuando dibujan sus mantas y sarapes lo mismo que cuando tallan sus figuras en madera hacen deliberadamente algo incorrecto: una cabeza con un solo ojo, una mano con tres dedos, etcétera. Los indios dicen que por esas imperfecciones sale el diablo que duerme en la materia. Yo lo entiendo dando a ese diablo la perfección mortal del ángel de luz —el ángel de la *praxis* relativa— al que Santa Teresa le hacía la higa y que a Santayana lo dominó hasta el último día de su vida. No hay otra perfección accesible al hombre (que el hombre pueda alcanzar) más que la muerte, pero, como decía antes, esa perfección de la muerte puede ser y es todavía para los místicos virginidad, voluptuosidad y nupcia. Es decir, acción virgen y sin conclusión cuando es unión con Dios —el dios de los zulús o el de Berkeley o el de Santo Tomás—. La influencia de los místicos españoles y en general de los españoles todos fuera de España consiste principalmente en la poderosa fuerza de proyección que da a su cultura la acción —exterior e interior— con su implícita falta de perfección, es decir, con su virginidad a lo divino. Santayana quería salvarse de esa naturaleza suya española en vano. Vivió al lado del abismo, un abismo difícil y absurdo en que el hombre caía *hacia arriba* y no hacia abajo.

Nuestros místicos han influido en el pensamiento filosófico y poético moderno no por atributos de forma sino por ese trascender en el aire del

tiempo que determina los grandes contagios. En 1906 decía Bergson a Jacques Maritain: “He leído a Santa Teresa. La verdad es que los filósofos debían ser más místicos y los místicos un poco más filosóficos”. La imperfección filosófica de *Las Moradas* no ha impedido a ese libro tener repercusión en la filosofía moderna al margen de escuelas y sistemas. El que ha influido formalmente es San Juan de la Cruz. En el caso de San Juan de la Cruz la forma, la incongruencia lírica —toda incongruencia es en su base poética, según un místico alemán de nombre hispanizante: Novalis— anticipó en el siglo XVI la mayor parte de las formas de la poesía del siglo pasado y de hoy. Pero la desnudez del espíritu de la que habla a menudo San Juan de la Cruz es especialmente cara a los poetas ingleses, desde Blake a Dylan Thomas. Santayana la conoce y la ensaya a veces tímidamente y a veces con desenfado, en sus versos. En cuanto a los franceses modernos, se encuentra en Paul Valéry. Simbolistas y parnasianos rehuían esa desnudez natural que sólo cobra prestigio con la imagen —la incongruencia— y preferían los disfraces razonables (angélicos o satánicos) de una sensualidad medida, calculada y cartesianizante.

Durante la última guerra una bomba alemana destruyó en Kensington una iglesia de monjas carmelitas y una poetisa, Kathleen Raine, escribió:

*... y aquella monja grande —la de Ávila
que amó tanto a ese rey tan cruel con sus amigos
ha de mudar de casa otra vez —a menudo
lo hizo y siempre halló que el Señor la esperaba.*

Como no se puede hablar de la virginidad a lo divino de Santa Teresa sin referirse también a San Juan de la Cruz, más adelante añade:

*... Y San Juan de la Cruz siendo poeta estaba
dondequiera a su gusto y nada le importaba
tener los cedros o la noche por albergue.*

La bomba alemana que despertó en algunos poetas ingleses el recuerdo de los nombres de nuestra doncella y nuestro doncel y que llevaba dentro los ángeles de luz satánicos —a los que conduce la razón pura de las matemáticas y de la física— era una bomba del mismo origen que las que destruyeron Guernica con la bendición previa de la Iglesia. Santa Teresa diría que Dios se sirve de todo para llevarnos a la verdad. A la difícil verdad. A la verdad que ciega a la mayor parte y que conduce a los menos. Santa Teresa y fray Luis de León y San Juan de la Cruz, que conocieron la persecución y la reclusión por el amado —la Iglesia les hizo sentir ese rencor que tienen todas las instituciones dogmáticas por cualquier forma de creación—, debieron sonreír

desde su empiro. Santayana sabía que el ángel de la luz de la bomba de trilita o de uranio es el último resultado del materialismo, pero por el miedo anglosajón a la verdad absoluta se defendía de él con la realidad.

Dice Santayana en su *El reino de la razón*, que el misticismo es una enfermedad. Bien, pero una enfermedad que lleva al todo —a través de la muerte—. La razón nos conduce a la muerte presidida por el ángel de la *praxis*, es decir, a la nada, al *vacuum*.

Sin embargo, a Santayana le gustaba San Juan de la Cruz. De la influencia de San Juan de la Cruz fuera de España no hay nada escrito, al menos que yo sepa. Al margen de cualquier intención erudita mi impresión es que hay que entender esa influencia como un contagio fuera de los intereses del tiempo. La desnudez de espíritu gusta hoy más que nunca de formas de voluptuosidad intelectual que se expresan así en San Juan de la Cruz trescientos años antes de Mallarmé y de Rimbaud:

*Nuestro lecho florido
de cuevas de leones enlazado...*

Es una hermosa síntesis de la violencia y la majestad de la inclinación sensual. Cuando San Juan explica estos versos a la jerarquía romana, recelosa, dice: “Entiendo por cuevas de leones las virtudes que posee el alma en ese estado de unión. La razón es porque las cuevas de leones están muy seguras y amparadas de todos los demás animales; porque temiendo ellos la fortaleza y la osadía del león que está dentro no sólo no se atreven a entrar, mas ni aun junto a ella osan parar”. En el mismo poema habla del “toque de centella”, de las emisiones del “bálsamo divino” y de

*...aquél solo cabello
que en mi cuello volar consideraste*

También se refiere al “lecho de púrpura tendido”, de “mil escudos coronado”. No es la perífrasis retórica lo que interesa ni el hipérbaton latinista —aunque lo encontramos en los últimos versos— ni otros recursos de estilo con los que todos los poetas de la época obtienen efectos brillantes. Nada de lo que importa está en lo formal ni en el estilo —disfraz o gala natural— sino en la desnudez de la acción espiritual. Algunos poetas ingleses de hoy alcanzan esa desnudez y la expresan —un verbo por verso, al menos, pues nunca insistiremos bastante en la virginidad milagrosa de la acción—. Así la misma Kathleen Raine, familiarizada al parecer con San Juan de la Cruz, dice:

*...y mi inquietud la paz del abismo sondea
y en mi hondura abatida, Señor, Tú te levantas;*

tu gran reino de amor mide la lejanía.

El amor a lo divino rige el mundo de nuestras distancias. Es la virginidad inefable, al otro lado de la experiencia inteligente de Santayana.

Desde los santos castellanos viene sucediendo eso en la poesía. Blake recurre a la doncella y al doncel como hacen sus seguidores cuando en Francia o en Alemania o en Inglaterra se quiere ir al otro lado de la esfera del aire, de la gran burbuja irisada de lo real.

La poesía alemana reciente, Rilke sobre todo, y casi toda la poesía lírica inglesa y americana se inclinan del lado de ese mundo de lo real absoluto en el que los amantes castellanos transidos —amantes paralelos, no convergentes— eran maestros naturales. Entraban en lo real absoluto por la supresión de los intereses de temporalidad, ejercicio en el que alcanzaron una maestría asombrosa. Los estados más inefables de la lírica moderna (incluso los de la poesía francesa a pesar de su frecuente carácter discursivo y ergotizante) se pueden referir a algunos de los estados definidos de una manera convincente (poéticamente suasiva) por la doncella y el doncel del castillo interior: meditación, edificación, contemplación, arrobó, avidez, trance, deliquio, éxtasis y unión con lo eterno.

Eliot dice: *I have smelt them, the death bringers* (Yo conozco su olor, son los que traen la muerte) y habla de la salvación y escribe el Tú teológico con mayúscula. Otros poetas siguen la corriente sin saberlo. Valéry habla, blasfemando, de este universo que es *un error en la perfección del no ser*. La perfección del no ser, ajena a nuestros místicos y a la virginidad de la acción castellana. Pero también dijo más tarde: *Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles*. Reflexión que es como una puerta abierta a la perfección sensual e intelectual del morir. La parca joven de Valéry es una muerte virgen, todavía esperanza. *L'espoir est le seul bien que le dégoût respecte*, dice Vauvernages, otro francés. En lugar de *l'espoir* podría decir la *virginité*. Pero esta segunda forma es más bien española.

Cuando leemos poesía inglesa —los ingleses son los parientes ricos de la poesía europea y americana moderna— nos sentimos en la corriente de la vaguedad de lo inefable tan dulce para los poetas de Castilla. Por ella se hace accesible el absoluto amor. Dice una poetisa nieta de españoles, Victoria Sackville-West:

*Mi soledad comparte un nuevo compañero,
forastero en mi casa, solitario conmigo...*

Ese compañero es una sombra, la de Dios o la de la muerte afirmativa (la doncellez de lo eterno, cuyas representaciones podemos decir dónde están y qué hacen pero no lo que son). La voluptuosidad de la muerte a la manera castellana está a menudo en las interlíneas de la poesía inglesa. En todos los

poetas es virtud menos en Joyce —pero los teólogos aceptan que Dios prefiere el pecador inteligente al virtuoso estúpido—. Dice E. E. Cummings:

*Muerte, diré que tienes riquezas no soñadas
si de ellos haces presa
y lo demás te huye (aunque dure el amor un día y nada
sea la vida, siempre iré besando).*

Hablar con la muerte dulcemente y sin el terror primitivo es considerar la vida y no sólo vida sino nupcia. Una actitud parecida aunque menos afirmativa es la de Edmund Blunden cuando escribe sin miedo o con un miedo de amante febril y sin noticia cierta de su propia ansiedad:

*... frente a la vasta luz del día de los niños,
frente a la rosa, al cielo sombrío y los tambores
enloqueciendo un día sin duda moriremos ...*

Y una exaltación alegre y hedonística —más allá del morir— es la del mismo poeta en otro poema:

*con ávida mirada
piensa de qué floridos laberintos mis alas
se remontaron, mira,
también el arco iris conocerá la muerte.*

Los poetas ingleses conocen la voluptuosidad del castillo interior a cuya última morada se entra en compañía de una muerte virgen.

Peter Quennel dice que tiene hecha una mortaja que “los aromas de la muerte guarda como en pliegue de mármol doblada toscamente”. Esa voluptuosidad actual de la muerte no es decadentismo sino virginidad a lo castellano. San Juan de la Cruz habría amado a esos hermanos rezagados en las nieblas del Támesis. Santayana ensayaba a veces el mismo acento, pero el abismo al que se acercaban los ingleses —y algunos americanos— intrigados por tratarse de un abismo *hacia arriba* le parecía arriesgado a Santayana. No se atrevía a acercarse demasiado Santayana por celo de que su inclinación natural de castellano lo hiciera más vulnerable que a los hombres del septentrión. Sospechaba que ese abismo era el de la disolución del ser, aunque fuera una disolución en la belleza o en el bien. Dice una vez:

*Cuando muera, el incienso de un corazón votivo
subirá al cielo como en los días de mi infancia.*

Y con el recelo de su propia grandeza no usada a la que tal vez teme, dice:

*¡Oh bellezas que nunca he contemplado,
qué gran amante habéis perdido en mí!*

En Kathleen Raine hallamos a menudo el lenguaje de San Juan de la Cruz convocando las mismas esencias inexpresables. Se ha generalizado tanto ese lenguaje en nuestra cultura moderna que ha pasado a ser propiedad común. Dice K. Raine:

*Los pasos en el yermo del tiempo, ¿la escala
son que los santos suben?
¿O acaso en el olvido de Dios vamos perdidos?*

Stephen Spender —“y de ti he despertado sólo para soñarme”—. Dylan Thomas: “tierno tenía me el tiempo, pero moribundo — aunque como la mar en mis cadenas cantase...” La diferencia de San Juan de la Cruz está en que lo aventaja a todos como enamorado experto en los símbolos concretos. Con lo concreto castellano, limpio de perfil y puro en la línea parabólica del concepto:

*... las flechas que recibes
de lo que del Amado en ti concibes.*

San Juan de la Cruz se atrevió con las bellezas no contempladas y se perdió en ellas gustoso. ¿Para mal? ¿Para bien? Santayana lo sabía. Dice en otra estrofa:

Por exceso de mal el mal se extingue.

Y en otro lugar Santayana parece condenar a la razón:

*Nuestro saber es una antorcha viva
con más humo que luz iluminando
la senda, pero uno va más lejos
hacia un vacío de misterio
niebla y espanto.*

A cuenta de evitar esa niebla y ese espanto Santayana se queda en la senda iluminada por la antorcha del intelecto —más humo que luz— y no va más lejos, aunque todo le empuja e invita a seguir. San Juan de la Cruz rebasa los límites y goza de su buen espanto cancelado. Constantemente hallamos expresiones como

“las profundas cavernas del sentido”, equivalentes a las *cuevas de leones* de las que hablábamos antes, o “rompe la tela deste dulce encuentro”[...] “con llama que consume y no da pena” [...] “los miedos de la noche, veladores” [...] “también en soledad de amor herido” [...]. No sólo es claridad. Es gozo de la confusión de esa claridad. En sus versos hallamos la delicadeza un poco tímida y líricamente confusa de los amantes en la solemnidad de los esponsales antiguos. Pero la plenitud aparece constantemente en pequeñas estrofas de una justeza que no deja nada al azar o a la actitud receptiva del que lee:

*Y todos más me llegan
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.*

En este último verso la relación del balbuceo con los tres *ques* —qué-que-que— anteriores es una curiosa revelación en cuanto a la exactitud en la plenitud formal. Hay una serenidad nueva capaz de reparar en los detalles más nimios más allá de la senda clara de Santayana.

Estas estrofas de *La Noche Oscura* se distinguen de lo lírico amoroso moderno por una inmensa inocencia original. Es dulce a veces volver a aquellos tiempos en los que el hablar del amor humano o divino excluía el humor. (Kathleen Raine dice de Dios: “el Rey que tan mal trata a sus amigos...”)

San Juan de la Cruz encuentra delicias inocentes que valen más que el miedo de Santayana al caos:

*En mi pecho florido
que entero para él solo se guardaba
allí quedó dormido
y yo le regalaba
y el ventalle de cedros aire daba.
El aire del almena
cuando yo sus cabellos esparcía
con su mano serena
en mi cuello hería
y todos mis sentidos suspendía.
Quedéme y olvidéme
el rostro recliné sobre el Amado
cesó todo, dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.*

En otras estrofas hallamos una riqueza de símbolos e imágenes sorprendentes por su angélica exactitud, por una exactitud determinada por el verbo, por la acción doncella del verbo doncel:

*Aspira por mi huerto
y corran sus olores
y pacerá el amado entre las flores.
Y el cerco sosegaba
y la caballería
a vista de las aguas descendía.*

Pero entre las formas de expresión de Santa Teresa y de San Juan la de más aliento es la que traduce y muestra el pequeño milagro de la sabiduría realizado por el solo y simple amor:

*Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo
toda ciencia trascendiendo.*

Ese es el secreto de nuestra mística —enfermedad española y enfermedad vergonzante de Santayana, es decir, enfermedad inconfesada— y el más importante hecho del trascender castellano a lo largo de la historia. La intuición amorosa en la diafanidad de los valores eternos. El filósofo más transido de los amores de la unidad teista, Leibnitz, dice, según recuerda el prologuista de la edición de Aguilar, que Santa Teresa le ofrece con sus experiencias místicas la confirmación de su sistema: “Si Dios está más cercano a mí que mi mismo cuerpo, el mundo aparece como algo que no cuenta. Esencialmente: yo soy, Dios es”. La plenitud formal en Santa Teresa y en San Juan de la Cruz no está sino en la acción, en la virginidad de la acción. Mucha nebulosa y alguna confusión hay en *Las Moradas* —repeticiones, faltas de orden y de claridad—, pero detrás de las palabras y en la misma confusión esplende el hecho del caminar, del hacer innecesarias la materia, la forma y la idea y, como dice Leibnitz, de hacer ocioso el universo. Quizás en el último instante de su vida —en la celda conventual donde murió Santayana— el filósofo de *El reino de la razón* comprendió mejor que nunca esa *ociosidad* del universo.

Es bueno repetir aún que nuestra influencia castellana en el resto del mundo está en el contagio de nuestra acción virgen —ausencia de perfección—. En los últimos años he leído alusiones frecuentes a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz en libros ingleses, americanos, franceses, italianos. Ni los escritores católicos Tomás Merton, Maritain, Bernanos, ni los indiferentes como Bergson, Croce, Valéry, dicen nunca nada realmente definidor. Cuando quieren referirse a un género de metafísica que no es lógica ni ética ni estéti-

ca, en lugar de expresar una noción o decir un calificativo prefieren limitarse a escribir los nombres de los dos españoles cuya obra excede cualquier forma de crítica positiva. Se les considera como la expresión de lo castellano. La verdad es que todos los españoles, incluido Santayana (y desde luego más él que ningún otro autor del 98), tenemos nuestro roquero castillo interior.

El ejemplo de esa influencia de lo filosófico español fuera de las vías estrechas de los sistemas lo vemos, una generación después de los de Ávila, en Miguel de Molinos. En relación con su doctrina quietista doblada de una acción interior poderosa pero de una simplicidad completa y de una notable falta de articulación, las repercusiones fuera de España son de una magnitud sorprendente. Una gran parte de la iglesia de Roma difundía y practicaba el quietismo, que no era una doctrina sino una actitud —no mental— ante lo eterno. La corte de Viena, la corte de Suecia, comenzando por sus monarcas; extensos sectores de la sociedad holandesa, belga y francesa se adhieren a esa corriente casi sin doctrina. Lo dinámico irracional de la actitud de Miguel de Molinos prima por impregnación sobre el método y todavía en el siglo pasado el quietismo era una tendencia viva entre los doctores seculares parisienses de Port Royal. Todo esto procedía de aquella ignorancia “a lo teológico”, de una ignorancia con “todo saber trascendiendo”. La sabiduría y la solidez aristotélica de Giordano Bruno no consiguieron nada comparable. Y Santayana habría podido entenderlo cuando dice de sí mismo, con una modestia teológica, que es sólo un ignorante con algún don poético.

La expresión de San Juan de la Cruz *todo saber trascendiendo* está justificada no sólo en el hecho del trance o del delirio sino también en las inclinaciones de la cultura europea moderna. Dice Maritain en *La persona y el bien común* que la comunión en la cual cada uno entra de una manera personal y solitaria, con la verdad, a través del conocimiento teórico es mejor que los tesoros de la cultura transmisible de hombre a hombre”. Y recuerda las siguientes palabras de San Juan de la Cruz en *Avisos y sentencias* “Míos son los cielos y mía la tierra, míos son todos los hombres, los justos y los flacos; los ángeles son míos también y la madre de Dios. Todo es mío. Dios mismo es mío y para mí. ¿Qué es entonces lo que pides y lo que vas buscando, oh alma mía?” Esa plenitud en la cual el presente se hace eternidad (es decir, presente absoluto) es un hecho que abarca diferentes fenómenos, todos los fenómenos del pensamiento moderno, en los cuales se pone al tiempo en cuarentena, comenzando por la *durée* de Bergson. Pero todos parecen entrar de puntillas en el mundo de los castellanos interiores cuando tratan de reducir a medidas determinables alguna parte de la inmensidad. Pascal dice que *le cœur a des raisons que la raison ne comprend pas*. Pero Santa Teresa y San Juan de la Cruz habían dicho que los sentidos —la *cueva de leones*—, el corazón y la razón tienen sinrazones que se orientan a lo absoluto *todo saber trascendiendo*.

Podemos ser tan racionalistas como queramos o podamos, pero nunca lo seremos si no comprendemos que es en el milagro donde se basa la ley natural y que los dos extremos de la experiencia se cierran sobre él. Esta actitud ha ido generalizándose en los tiempos modernos y en cada uno de los pasos en esa dirección tenemos viva —directa o indirectamente— la virgen presencia de Castilla. Spinoza, Royce, Hegel, Bergson, Bradley levantan hermosas estructuras en la dirección de lo absoluto. La definición en sí misma es naturalmente imposible, pero la manera de acercarnos a él tiene la aspereza mortal del conocimiento por la experiencia —la muerte— si no vamos de la mano de la poesía, trance sin temporalidad, arrobamiento sin meta, avidez sin objeto, lúcido delirio y éxtasis activo. Con Dios o sin él —uno de los generosos misterios de lo absoluto es que Dios no existe sino para quien lo necesita— seamos en la medida que le sea posible a cada cual alcaides más del castillo interior que de las Castillas nuevas o viejas. Es por esa actitud mínima y secreta por lo que se alcanza alguna forma de unión con el todo, es decir, de verdadera universalidad. Santayana, cuando habla del amante que las bellezas no contempladas han perdido en él, está apelando tal vez a ese reino en el que al final se perdió como hemos de perdernos todos.

La única diferencia consiste en que los castellanos interiores nos perderemos habiendo gozado antes de esa delicia consciente de perdernos. ¿Y no es eso en definitiva una manera de ser más racional que la que preconiza Santayana en *El reino de la razón*? ¿No consistirá la suma razón en saberla velar cuando nos dificulta la percepción, igual que velamos la luz para que no nos deslumbré? Santayana dice al final de un poema, que ha visto en la tierra un jardín de delicias donde

*celebraban el rito de las felicidades.
la música, la oración y la razón veladas*

Esa orgía sólo es posible en el castillo interior en cuyo umbral vivió siempre Santayana sin atreverse a entrar. (No se atrevía a entrar por miedo y recelo de que una vez dentro no pudiera salir ya nunca.)

NOTAS

* Este ensayo es el capítulo IV, pp. 175-205, del libro de Ramón J. Sender *Examen de Ingenios. Los Noventa y Ocho*, Nueva York, editorial Las Américas, 1961. *Limbo* lo publica con licencia del Ramón J. Sender Trust.

© Ramón J. Sender Trust

¹ El libro *Dominations and Powers* fue traducido al español por José Antonio Fontanilla con el título de *Dominaciones y potestades*, Madrid, Aguilar, 1953 (L).