

## **La razón en la sociedad: algunas acotaciones desde la sociología a la obra de George Santayana**

José Beltrán Llavador

No es frecuente abordar la obra de George Santayana desde una perspectiva sociológica. Sin duda, una razón de peso para eludir tal enfoque se debe a que la mayor parte de sus escritos tienen un incuestionable carácter filosófico. Pero seguramente también cuenta en esta circunstancia el hecho de que las reflexiones de Santayana sobre la sociedad no han alcanzado la proyección ni han merecido los elogios del resto de su producción. Es cierto, también, que Santayana nunca se arrogó el papel de sociólogo en el sentido ortodoxo del término. Más bien sus especulaciones de índole social y política corresponden a lo que se ha dado en llamar filosofía social. Y sin embargo, hay que admitir que la notable lucidez con la que trazó esa peculiar cartografía ontológica de los reinos del ser no fue menor en sus incursiones en la realidad social. En cualquier caso, Santayana nos legó algunas valiosas lecciones que merecen ser recogidas desde la sociología, y de las que aquí pretendo hacerme eco de manera muy sucinta.

No me detendré en glosar el itinerario de una vida que en sí misma —en tanto que biografía social— ya es interesante, ni en compendiar el mérito de una obra, toda una aventura intelectual, tan prolífica como singular. Remito para ello a los lectores a algunas de las contadas, pero significativas, monografías que sobre el autor han ido apareciendo estos últimos años<sup>1</sup>. El “raro” Santayana es un autor tan poderosamente atractivo para algunos como desconocido para una gran mayoría. Y algunas de sus perspectivas sociales contribuyen a intensificar el efecto de distancia convirtiéndolo en extrañamiento, al tiempo que ponen en crisis nuestra admiración (en términos de filosofía del lenguaje: nuestro cautiverio o hechizo) hacia Santayana. No es mala herencia en un autor que toda su vida se enfrentó, cuanto pudo, a dogmas de todo pelaje y a ídolos de barro, que pudieran llegar a convertirlo, a él mismo como a otros pensadores, en una suerte de gurú. En eso, como en tantas cosas, fue un tremendo iconoclasta, hasta el punto de aplicar la estrategia de la ironía también hacia sí mismo.

Asumiendo esa doble dificultad como doble desafío, mudar una obra desconocida o poco conocida en un poco más conocida, y hacer una parte distante de la misma algo más cercana, procuraré desgranar (de manera inevi-

tablemente reduccionista) algunas claves acerca de la idea de sociedad en Santayana. Sostengo que sus reflexiones acerca de la esfera de lo social solo pueden ser cabalmente apreciadas (aun sin compartirlas), como el resto de su obra, desde una lectura y una comprensión extemporáneas. Y esta última afirmación requiere dos nuevas precisiones. La primera, que su carácter extemporáneo no merma en absoluto su contemporaneidad, sino que la delimita y la refuerza desde un tamiz crítico que le confiere un valor añadido. La segunda, en consecuencia, es que las reflexiones de Santayana son plenamente coetáneas precisamente por el hecho de ser extemporáneas o, lo que es lo mismo, son tan vigentes como lo pueda ser cualquier obra clásica. Lejos de estar sometidas a los avatares de la moda, al gusto efímero y caduco del momento, las obras de Santayana corresponden a las de un clásico contemporáneo. Y por ello, sus juicios, por ejemplo, acerca de la democracia están formulados con la misma libertad, con el mismo escepticismo y fina ironía con los que elaboró sus teorías acerca de cualquiera de los problemas de filosofía (aparición, realidad, materia, esencia, espíritu, verdad). El compromiso social de Santayana al elaborar estas obras no es, pues, de distancias cortas, partidista, reactivo o proactivo a alguna causa, a algún personaje o movimiento de la época, sino que es un compromiso intelectual desasido, irreverente hacia esas falsas autoridades que legitiman las explotaciones o “dominaciones” de unos seres humanos por otros y los juegos y abusos de poderes o “potestades” que ejercen unos individuos o grupos sociales sobre otros. Como el subcomandante Marcos cuando, planamente, declaraba que “contra el horror, humor”, Santayana es capaz de desenmascarar la farsa del traje invisible del emperador, mientras otros adulan su factura. De la misma manera, es capaz de cuestionar no la democracia, sino los déficits y miserias de una democracia siempre por reinventar, mientras otros la reifican o sacralizan, frenando su necesario curso hacia la mayoría de edad.

Entre la primera de las obras principales dedicadas a la cuestión social y la segunda de ellas —la última, por cierto, que escribió Santayana— transcurre la primera mitad del siglo XX. El pensador se convierte en testigo excepcional de acontecimientos internacionales tan relevantes como la revolución soviética, las dos grandes conflagraciones mundiales, el nacimiento de las Naciones Unidas, etc. Pero Santayana no es un mero expectador pasivo, sino un cronista que evalúa a su manera el escenario que le ha tocado vivir, cuyo relato nos proporciona una suerte de guía para perplejos. Digo que evalúa porque evaluar significa emitir juicios de valor basados en criterios o argumentos. Y si bien sus opiniones pueden resultar contradictorias, y nos pueden parecer afortunadas o desafortunadas, no pretenden ser neutrales. Y en eso participa de lo que se ha dado en llamar “la mirada sociológica”, que interviene en aquello que mira en su continua tarea de vigilancia epistemológica (Bordieu).

Con la publicación de los cinco volúmenes de *The Life of Reason* [LR-RS] entre 1905 y 1906 comienza el primero de los dos grandes momentos filosóficos de Santayana<sup>2</sup>. Curiosamente, cuando había alcanzado cierto prestigio como esteta tras la publicación de *The Sense of Beauty* (1896), Santayana decide ampliar su perspectiva y sus intereses desplegados en esta nueva y extensa obra, objeto de al menos cuatro ediciones, y concebida como un producto de la imaginación humana. Conviene recordar que Santayana rechaza cualquier ortodoxia en filosofía que no sea ortodoxia de los hechos. Considerando la filosofía como un tipo de arte, y valorando su actividad como significativa dentro de esta esfera, no pretende elaborar ningún sistema explicativo de las cosas, sino más bien una interpretación libre de las mismas.

Se puede percibir en los títulos de los cinco libros sucesivos que componen *The Life of Reason* un eco aristotélico. De hecho, la entrada a la obra viene presidida, como si del frontispicio de un templo o monumento se tratara, por las palabras de Aristóteles: “la vida es la razón en curso”, la razón operante. En el primero de los volúmenes que componen su quinteto se expone el punto de partida metodológico en la exploración que va a llevar a cabo. Santayana, fiel a su sinceridad, declara en el prefacio a la segunda edición de su obra, escrito veinte años después de ésta: “Apenas hay una página que no necesite ser reescrita”<sup>3</sup>. Con todo, señala que no ha habido un cambio radical en su doctrina, sino sólo en ciertos hábitos mentales.

Aquello que Santayana designaba bajo el término “reason” en esta obra, será retrospectivamente considerado como un murmullo de la naturaleza, cuya gramática se propuso interpretar con honestidad. No hubiera podido llevar a cabo tal empresa de no haber contado con una inclinación hacia la esfera de lo subjetivo, un hábito de simpatía poética hacia los productos de la imaginación. Desde esta óptica, que apela al recurso de lo que el sociólogo norteamericano Charles Wright Mills denominaría “la imaginación sociológica” (dando título a una celebrada obra de referencia inexcusable), Santayana contempla su obra como una suerte de biografía del intelecto humano. La tarea no fue trivial, pues si la historia allí narrada, el drama de la razón y de la naturaleza, pudiera parecer romántica, el propósito y el contenido moral subyacente mostraban un acento clásico. Santayana confiesa no haber comenzado su obra, latente durante años, hasta que la madurez y el marco ofrecido por los estudios platónicos le proporcionaron un punto de partida. “Todo lo que se necesitaba era conocerse uno mismo”. Y en efecto, es posible considerar toda su filosofía como un empeño por llevar a cabo esa interminable búsqueda.

La vida de la razón, para Santayana, lejos de ser un medio, constituye un fin en sí misma: el recuento de todo progreso humano y la fusión de dos tipos de vida, la vida del impulso y la vida de la reflexión. Los términos “life of reason” expresan además todo aquello que de forma genérica se denomina “arte”. Y el filósofo, como el artista, no puede verse compelido a convertirse en un mero censor, sin mostrar simpatía alguna hacia todas aquellas pasiones

de las que, al fin y al cabo, surgen sus propios juicios. Justo en este punto, en el que el arco de la razón se tensa para ejercer su función, se sitúa el filósofo: entre la gravidez de su propia crítica y un sentimiento de simpatía hacia todo cuanto le rodea que le resta rigidez.

*The Life of Reason*, que fue la Biblia del naturalismo para toda una generación de estudiantes, realiza un examen de la civilización mediante una evaluación moral del pasado y mediante un análisis de las funciones de la sociedad, religión, ciencia y arte en la estructura de una cultura basada en la razón. Pero Santayana siempre comienza con la presentación de hechos naturales dados, tomando partida por el sentido común.

En el primer volumen, *Reason in Common Sense*, Santayana proporciona una descripción sucinta del nacimiento de la razón, así como de la emergencia de intereses y valores en el hombre. Anidada en la frontera que delimita el encuentro entre el caos y el orden, la vida humana, cuando comienza a poseer valor intrínseco, es un orden incipiente en medio de lo que se asemeja a un vasto caos. El punto de partida en el proceso de la razón es el impulso vital, que hace del pensamiento un “acto vital”, un “incomprensible instinto” si nos atenemos a Hume. El núcleo de la razón es el instinto, un fondo y una primacía irracional que convierten la racionalidad, como toda excelencia, en algo secundario y relativo.

Para Santayana la función de la razón es dominar la experiencia. La practicidad o eficacia del pensamiento a la que Santayana alude no tiene un carácter instrumental o “servil”, el pensamiento es una experiencia realizada, no una fuerza para ser usada. El valor del pensamiento es ideal. La eficacia material que se le puede atribuir es la eficacia propia de la materia.

Con tales presupuestos, Santayana se ocupa de la función de la razón en la sociedad en el segundo de los volúmenes —*Reason in Society*— que dedica a la “vida de la razón”. El análisis que lleva a cabo se vertebra sobre la distinción entre tres tipos de sociedades diferentes a las que corresponden gobiernos determinados. La historia de la sociedad se resuelve, básicamente, en tres estadios: el natural, el libre, el ideal. Cada estadio presupone el anterior, aunque no se deriva de él necesariamente.

La sociedad natural tiene como objetivo proteger al individuo y permitir aquellas condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad, como una cierta estabilidad, continuidad y seguridad vital. Las sociedades naturales pueden ser relativamente simples y espontáneas, como la familia y la nación, o complejas y estructuradas jurídicamente, hasta alcanzar el caso límite del estado.

La sociedad libre, aunque encuentra sus bases en la sociedad natural, tiene sus propias metas ideales. El pasaje de un tipo de sociedad natural a un tipo de sociedad libre no representa necesariamente un salto, ni la frontera que las separa está siempre bien definida; sentimientos como la camaradería, la amistad, la simpatía pueden propiciar el tránsito. Aunque la diferencia cua-

litativa es irreducible: el primer tipo pertenece a la naturaleza (materia, existencia), el segundo al espíritu: dos órdenes diferentes e inconmensurables. La sociedad libre encarna la idea o el modelo (en sentido platónico) de las relaciones sociales. Situada en el espacio y el tiempo, compuesta de personas de carne y hueso, sujeta a las contingencias de las circunstancias, la sociedad libre está tejida por hechos dotados de valor y de sentido.

Más allá de la sociedad libre, la sociedad ideal representa para Santayana los productos ideales de la sociedad. Esta sociedad está poblada de símbolos, constituye por sí misma un universo de discurso, donde los seres humanos, aunque no ausentes, devienen personajes portavoces de su propia gramática, de su propio código. Aquí tiene lugar una situación paradójica. Mientras la sociedad libre es una sociedad de diálogo en la que interviene el juego de las interpretaciones y cuyos miembros tienden hacia una comprensión y consenso recíproco, la sociedad ideal es más bien una sociedad de soliloquio y visiones donde el esfuerzo de la interpretación aparece por un lado superficial, y por otro imposible. Frente a la pluralidad y versatilidad de registros que caracterizan el lenguaje de una sociedad libre, el lenguaje de la sociedad ideal es unívoco: o por ser formal, como en el arte o en la matemática, o por ser dogmático, como en la religión.

Las esferas del arte, de la religión y de la ciencia configuran las tres grandes sociedades ideales a las que se puede pertenecer. Cada una de ellas está al servicio de un ideal particular: la belleza, la excelencia, la verdad, respectivamente. Sus visiones son divergentes, sus lenguajes incommunicables, sus intereses alternativos.

A la tipología de la sociedad así esbozada corresponde una tipología característica de la forma de gobierno respectiva. Santayana acepta la coexistencia de formas políticas y sociales, de instituciones y culturas heterogéneas y alternativas. El ejemplo más recurrente es la coexistencia de instituciones políticas democráticas y de comportamientos sociales elitistas. En el seno del estado, como sucede en los entes materiales, la estructura material no excluye sino que muestra una tendencia a producir soluciones ideales (como, por ejemplo, formas de justicia). La realidad estatal, bajo el prisma propuesto, se manifiesta de manera polimorfa, ambigua y cambiante como para permitir un esquema riguroso. Y de hecho, Santayana la utiliza como pretexto para ilustrar su implicación moral, o para mostrar su ideal político.

Santayana cultivó ese ideal con gran independencia y con una franqueza que a veces resulta irritante. Aquí mantiene básicamente los mismos puntos de vista que sostendrá en *Dominations and Powers* (1951), el último libro que escribió al final de su vida, y por los que el pensamiento de este filósofo es acusado de conservador y aristocrático<sup>4</sup>.

Partiendo de la consideración de que el estado surge y se conserva por el impulso y al servicio de los intereses dominantes, Santayana excluye del ámbito de un buen estado aquellos elementos, externos e internos, impuestos

por la fuerza: los no autóctonos y los tiranos. Mientras la tiranía puede ser ejercida por una sola figura, o por unas pocas o por muchas, la democracia, en cambio, entendiéndola como lo contrario del despotismo, no es una cuestión de número, sino de cualidad. Pero la democracia no debe entenderse solo por vía negativa, como ausencia de coerción, sino de manera positiva, como respeto hacia la personalidad. De aquí se desprende que el prejuicio igualitario, el valor ideal de la igualdad humana, no deja de ser una peculiar forma de tiranía. El respeto de la pura personalidad supone la asunción de la diferencia, la aceptación de aquello que los griegos denominaban “virtud” (*areté*). La conclusión que se alcanza a partir de aquí es paradójica: la democracia auténtica puede ser aristocrática porque en ella prima la diferencia antes que la repetición, la excelencia antes que la equidad.

En su análisis de la civilización y de la cultura, Santayana no considera que lo más inconveniente sea el privilegio de unos pocos, justificado por su eminencia en cualquier campo, sino la masificación de todos. Santayana abomina de ese fenómeno emergente identificado como “cultura de masas”, que para él no es más que un sinónimo de la “barbarie de masas”.

La legitimación de la diferencia o de la desigualdad (en cuanto diversidad y jerarquía) no posee un carácter abstracto, al contrario que la pretensión de igualdad absoluta y universal, sino que se atiene a la ley natural que dictamina que cada vida es más plena cuanto más fiel permanece a su forma y grado de existencia que le es propio. Si bien Santayana deja claro que con ello no quiere apoyar un privilegio que imponga sufrimiento a los más débiles.

La democracia aristocrática que Santayana está proponiendo acaba derivando en lo que denomina una “timocracia o aristocracia socialista” [LR-RS, capítulo 5]. Santayana define la timocracia como un gobierno por hombres de mérito, cuyas destrezas les permitirían a la vez aprehender “cosas ideales” y emplear recursos materiales para el beneficio común. En este punto Santayana se aparta claramente de la concepción platónica de la sociedad, que hace de la timocracia una forma degenerada de oligarquía, en la que prevalecen no los mejores, sino los más violentos y ambiciosos. Restando este tipo de connotaciones negativas, Santayana está pensando en una sociedad en la que se combinen un respeto aristocrático por la diferencia, entendida como mérito y vocación, y una igualdad de oportunidades, en tanto que principio de la democracia social. Esta sociedad produce movilidad y competitividad, puesto que permite el dinamismo necesario para su desarrollo. “Las personas nacerían iguales, pero crecerían de manera desigual, y la única igualdad que se mantendría sería la igualdad de oportunidad” [LR-RS, p. 166]. Si el ideal timocrático propuesto provoca asombro, si no claro rechazo, hay que tener en cuenta que el mismo Santayana advirtió y fue consciente de los efectos no deseados a los que podía conducir, desde una limitación de la libertad personal hasta una dogmatización absoluta del ideal.

En este punto debemos admitir que el discurso con el que Santayana aborda la cuestión del modelo social se da de bruces con el lenguaje políticamente canónico —hoy diríamos políticamente correcto— de la época. Aunque la misma libertad con la que se permite defender un ideal aristocrático, le permite anticipaciones brillantes que hoy forman parte de la agenda internacional, como la constitución de un tribunal internacional que se constituyera en el “órgano de un gobierno universal” [LR-RS: 148]<sup>5</sup>.

Las reflexiones políticas de Santayana contrastan vivamente con su especulación filosófica, y la profesión de fe materialista en este terreno, así como su defensa apasionada del sentido común con la que nos introducía en “la vida de la razón”, no parecen encontrar su correspondencia en el orden político. Aquí su materialismo de corte naturalista (el rechazo de Santayana hacia la doctrina del “diamat” se hace explícito más adelante en su “Why I Am Not a Marxist” [1935]) corre el peligro de derivar en una especie de darwinismo social.

Tras la lectura de *Reason in Society*, es casi inevitable la sospecha y la impresión de que el ideal de Santayana podría encajar mejor en el género de las utopías (al lado de las de Moro, Campanella, Bacon) que en el catálogo de tratados políticos (junto con Hobbes, Montesquieu o Tocqueville).

En 1951, un año antes de morir<sup>6</sup>, Santayana publica su última obra no póstuma. A modo de testamento político, aparece con el título *Dominations and Powers* [DP]. Estas “reflexiones sobre la sociedad, la libertad y el gobierno”, tal como reza el subtítulo, aparecen en un momento delicado, en el que el mundo se hallaba escindido en dos bloques hegemónicos representados por la Unión Soviética y los Estados Unidos. La filosofía política vertida en ese volumen no fue del todo bien acogida porque sus propuestas contenían ciertos elementos que encontraban difícil justificación en la coyuntura del momento, aunque son más comprensibles en el marco general de toda su obra. Es ésta, sin duda, una obra crepuscular, donde se suceden los claroscuros: en determinados momentos despunta lo mejor del viejo pensador al filo de los noventa años junto con las notas más ingenuas. Sin embargo, a pesar de lo incómodo que a veces resulta el tono de sus juicios, no debe pasarnos por alto la lucidez de algunos pasajes en los que los perfiles del futuro más cercano, nuestro presente, quedan recortados con una mirada afilada, sin concesiones ni falsas ilusiones, y en los que podemos reconocer los signos contradictorios de la época que estamos viviendo.

A modo de ejemplo, en el capítulo de conclusión, Santayana ofrece un magnífico precedente de una idea que después hemos visto desarrollada en alguna distopía de última generación como *Informe Lugano*, de Susan George<sup>7</sup>. Dice Santayana: “Me describo a mi mismo, casi en las nubes, un Instituto Internacional de Economía Racional de múltiples pabellones, impecable en su arquitectura y equipo [...]. Toda la fuerza y todo el saber para conducir el mundo por el recto camino: ¿qué podría parecer más satisfactorio?” [DP, p. 677]. Imagen que sin duda nos evoca al conjunto de los cuasitodopoderosos organismos

transnacionales rectores de la economía mundial en la actualidad. En el último capítulo, Santayana finaliza esta obra recordando la futilidad de los análisis contrafácticos: el escenario de lo que podría haber sucedido en caso de concurrir un conjunto de circunstancias que no se han dado, dando lugar a futuros posibles o futuros posibles. Pero también acaba advirtiendo contra el fatalismo programado en forma de capitalismo desaforado. Y aquí nos reconciliamos con el maestro pensador de fondo, contradictorio, extraordinario, capaz de escribir, hace cincuenta años, pasajes como el siguiente, de tremenda actualidad, que interpelan directamente a la especie humana en las decisiones que habrá de tomar sin más dilación para encontrar la salida en las encrucijadas del laberinto:

Los frutos de la aventura monopolista y de las incesantes invenciones mecánicas habían danzado, en Norteamérica, ante los ojos de la ambiciosa juventud y de los viejos capitalistas; era un mundo en progreso y no se consideraban ulteriores repercusiones y consolidaciones. La militancia del comercio y de la reforma política parecían vitales y casi normales, y sin duda prestó al crecimiento de la industria y de la riqueza en el siglo XIX una rapidez y brillantez que pareció a los contemporáneos un bien sin mezcla, que debía ser perseguido e intensificado para siempre. [...] Tan sólo ahora, la multiplicación de las máquinas se ha convertido en una pesadilla, la propaganda omnipresente en una plaga, el proletariado excesivamente crecido en un tembladeral bajo los pies de los ricos, y la jerarquía de las ocupaciones en una regresión a cierta forma de servidumbre. En Europa, se percibe esta tragedia del comercialismo; en América, parece oírse su lejano tronar, aún invisible, más allá del horizonte. Y podría plantear un problema muy serio el saber si un gobierno universal en manos americanas no trataría de revitalizar el optimismo comercial del siglo XIX, con ayuda de nuevos inventos o mejor coordinación de recursos. O si enfrentaría el inevitable límite de la expansión industrial, y establecería un orden económico estable en un mundo donde el trabajo pudiera mezclarse aun con las artes que llevan en sí su propia recompensa” [DP, pp. 672-3].

*Universitat de València*  
*Departament de Sociologia i Antropologia Social*  
*E-mail: Jose.Beltrán@uv.es*

#### NOTAS

<sup>1</sup> Un recuento de las mismas y una aproximación al conjunto de la obra de Santayana, puede verse en mi reciente libro *Celebrar el mundo: Introducción al pensar nómada de George Santayana*. Valencia, Universitat de València, 2002.

<sup>2</sup> Las versiones en castellano que utilizamos de las obras de Santayana para las referencias literales son : *La vida de la razón*, Buenos Aires, Nova, 1958 (edición resumi-

da en un volumen y traducida por Aida A. De Kogan); *Dominaciones y potestades*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, con traducción de Guido F. Parpagnoli. Para referirnos a ellas se utilizan las siglas LR-RS y DP, respectivamente.

<sup>3</sup> Véase Edman, I., ed. (1936), *The Philosophy of Santayana*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, p. 43. Esta obra ofrece una antología de textos de Santayana, con un estudio introductorio por el propio Edman. Esta cita la recoge también Werkmeister, W. H. (1949), *A History of Philosophical Ideas in America*, Nueva York, The Ronald Press Co., p. 263.

<sup>4</sup> La monografía de Singer, única en cuanto al objeto escogido, se ocupa de abordar lo que la autora denomina “metaphysics of society” en Santayana a través, principalmente, de las dos obras que tematizan extensa y expresamente cuestiones de índole social y político: *Reason in Society* y *Dominations and Powers*. La tesis que mantiene Singer consiste en demostrar de qué manera el “naturalismo político” de Santayana, como su naturalismo moral, surge como resultado de sus especulaciones ontológicas. Desde ese punto de vista “Santayana is a ‘conservative’. The word is applied to his political philosophy because of the value he places on tradition, his suspicion of programmatic reform, and his attacks upon ‘liberalism’”. Pero, nos advierte Singer y, conviene recoger la observación, “there is no evidence that his conservatism is primarily [...] an inheritance from conservative political thinkers like Burke, nor does he consistently adhere to the views conventionally classed as ‘conservative’” [Singer, B. (1970), *The Rational Society. A Critical Study of Santayana's Social Thought*, Cleveland, Press of Case University, p. 3].

<sup>5</sup> Véase también el capítulo, en traducción de Fernando Morales, “La industria, el gobierno y la guerra”, *limbo*, n. 12 (2000), p. 18.

<sup>6</sup> Una curiosidad. Entre quienes se hicieron eco de la muerte de Santayana en España está el periodista Carlos Sentís, que publica en el *ABC* de 2 de octubre de 1952, p. 25, la noticia “Ha muerto en Roma Jorge Santayana”. El 7 de mayo de 1946 había publicado en el mismo periódico el artículo “Un yanqui agarrado al pasaporte español”. De tal periodista da cuenta Javier Cercas en su celebrada novela *Soldados de Salamina*, [Barcelona, Círculo de Lectores, 2001, p. 138] observando que fue la persona más próxima a Sánchez Mazas (protagonista de la novela y padre del también escritor Rafael Sánchez Ferlosio) en el año en que ocupó el cargo de ministro sin cartera en el primer gobierno de la posguerra. El más rancio conservadurismo español reivindicó para sí el catolicismo y el españolismo de Santayana.

<sup>7</sup> George, S. (2001): *Informe Lugano*. Barcelona, Intermón-Oxfam. En la contraportada del libro podemos leer el comentario de Noam Chomsky: “Mediante un ácido ingenio y sombrías verdades, el Informe Lugano retrata brillantemente, a través de los ojos de sus imaginarios pero tan creíbles planificadores, un mundo hacia el que podríamos estar encaminándonos, lamentablemente”.