

limbo

Núm. 33, 2013, pp. 133-151

ISSN: 0210-1602

NOTAS CRÍTICAS

El egotismo como patología moderna

EUGENIO MOYA

SANTAYANA, G. *El egotismo de la filosofía alemana*, edición de Daniel Moreno Moreno, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, 230 páginas.

FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA BÉLICA

Egotism in German Philosophy, publicado originalmente en 1916 y reeditado en 1939, es quizás el primero de los grandes libros de conciencia. El primero que pretendió elevar a concepto la experiencia europea de las guerras mundiales y el ascenso del totalitarismo. A él se sumarían después, aunque en sentido bien divergente, *La decadencia de Occidente* (1918) de Spengler, *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer (1944) o *La sociedad abierta y sus enemigos* de Popper (1945).

Aunque sólo fuera por esta circunstancia —dejando al margen el dato nada desdeñable del origen español de su autor— resulta incomprensible que hasta 2013 no hayamos contado con una edición española del libro. Hemos de congratularnos, pues, de que Biblioteca Nueva, en el 150 aniversario del nacimiento de Santayana, haya publicado la edición española del libro, a partir de la primera traducción al castellano que realizó en Buenos Aires (1942) Vicente P. Quintero.

No estoy seguro, con todo, de que el mismo Santayana se sintiera satisfecho con nuestro reconocimiento. Aunque en el primer prefacio de 1915 al libro lo reconocía como «uno de los muchos que la actual guerra ha producido» [p. 45], reclamaba su carácter eminentemente filosófico. Lo mismo hizo en el de 1939. No tenía, señalaba en éste, una *intención política*. «No estaba atacando algo exclusivamente alemán» [p. 42]. Su interés principal era rastrear las fuentes y fundamentos teóricos del absolutismo humano en general. Es más, sitúa el origen de sus reflexiones en el periodo prebélico; en su periplo norteamericano.

Y no podemos negarlo totalmente, porque ya en la famosa conferencia de 1911, impartida en California: «The Genteel Tradition in American Philosophy», asocia la tradición «gentil» norteamericana con el subjetivismo; lo que sucede es que también encuentra sus fuentes intelectuales fuera de América: en el calvinismo y trascendentalismo; en último término en el idealismo alemán.

Pero, ¿es el *egotismo* una patología moderna o exclusiva de la cultura alemana? Aunque tendremos que precisar los usos que hace Santayana del egotismo, encontramos en la conferencia de 1911 una distinción que resulta clave para no confeccionar apresuradamente, tras la simple lectura del índice de *El egotismo en la filosofía alemana*, la nómina del egotismo entre los «idealistas alemanes»; distingue entre «*the transcendental grammar of the intellect*», que es, para él, a todas luces correcta, y la quimera de los «*transcendental systems of the universe*», que hipostasian metafísicamente categorías subjetivas [Santayana 1913, p. 195].

VARIEDADES Y FUENTES DEL EGOTISMO

No fue Santayana quien utilizó por primera vez el término y la idea con un carácter peyorativo. El término fue introducido en 1714 por Joseph Addison en su diario *The Spectator*; concretamente lo introduce en el número publicado el 2 de julio para denunciar el «*excessive use of I, me, my*» en la literatura. Pero lo interesante es que

la idea de *egotism* la atribuye al círculo de la *Lógica* de Port-Royal y su crítica a Montaigne [Adison 1837, p. 346]. En el fondo, con él se denunciaba «*la habitude ridicule de parler de soi, de donner une importance excessive au pronom moi dans ses discours*» [Journet y Robert 1968, p. 602].

No traigo a colación el origen del término por simple interés erudito. Me interesa porque, como es conocido, en el círculo francés de Port-Royal, adquirió un papel decisivo Pascal, una figura clave en el fideísmo y el espiritualismo de muchos platónicos modernos, tan próximos filosóficamente a Santayana. Es más, como anotaremos, la acusación de egotismo siempre ha estado asociado con doctrinas misológicas inspiradas en la tradición pascaliana.

Pascal, agustino y jansenista, encomendado por los lógicos de Port-Royal (Arnauld y otros) para poner su pluma al servicio de la evangelización; para exponer la teología de forma tan luminosa que la Verdad se impusiera por sí misma; siempre defendió que hay dos caminos por donde entran las opiniones en el alma humana: el entendimiento y la voluntad. El primero, por su naturaleza, siempre asiente a las razones; la segunda no se ve impulsada por pruebas, sino por agrado. Por eso, como dice en el *L'Art de persuader*, Dios quiso que la fe entrase en el espíritu por el corazón, «para humillar la soberbia de esta potencia del razonamiento que intenta erigirse en juez de las cosas» [Pascal, 1989, p. 390]. El egotismo está excluido; de ahí la impotencia de la filosofía escolástica para encontrar pruebas racionales sobre la misma existencia de Dios. Las sagradas escrituras están llenas de metáforas, de símbolos. No de razones. Las verdades divinas no se han dispuesto para ser conocidas, sino, como se decía en la *Logique* de Port-Royal (I, 14), para que los hombres las amen y reverencien. Si exceptuamos la Geometría, no caben en el espíritu humano, para Blaise Pascal, verdades definitivas, razones últimas. La subjetividad racional no puede ser nunca el *topos* de la verdad. *El hombre es un ser que siente siempre hundirse el suelo bajo sus pies*. Nunca está en terreno firme. Como escribe Pascal, Jesucristo y san Pablo «siguen el orden del corazón; no el del entendimiento. De-

sean conmover, no simplemente instruir» [Pascal 1670, fr. 298]. Al final, como dice Santayana en *Platonismo y vida espiritual* (1927), el espíritu necesita un lenguaje piadoso o erótico; como el de los místicos — «personas avanzadas en la vida espiritual» —; pues, en verdad, sus espíritus antiegotistas no exigen realmente nada, no postulan nada y «es nada a sus propios ojos; se vacía completamente a sí mismo en el Ser que contempla» [Santayana 1927, p. 74].

A diferencia del místico, el egotista no pretende contactar (fundirse) con algún Tú, con la Otredad, sino multiplicar sus conocimientos para poner cada vez más cosas del entorno a su alcance y en su poder. Desea afirmar su subjetividad; quiere ser irrefutable. Unamuno (el primero que en el pensamiento español usó el término) en *su Diario Intimo* (1897), emplea una fórmula pregnante para caracterizar la forma más aguda de egotismo: «En vez de buscarme en Dios, busco a Dios en mí» [Flórez 2000, pp. 68-69].

Más que al egocentrismo, el egotismo remite al *antropocentrismo*. En una carta de de 9 de febrero de 1951 a Warren A. Smith, Santayana deja este punto claro:

por desgracia hay cierto moralismo o humanismo cosmológico o metafísico que sostiene que el universo está gobernado por los intereses humanos y por un supuesto sentido moral universal a este «humanismo» es al que llamo egotismo o moralismo y el que rechazo por completo [Santayana 2008, p. 327].

Señala en *La vida de la razón* que la filosofía ha tendido a «reforzar este egotismo reflexivo, hasta incluso llegar a considerar toda la naturaleza solo como un sueño suyo casi voluntario [*he may even regard all nature as nothing but his half-voluntary dream*]» [Santayana 1954, p. 151].

Retengamos esta idea: la filosofía refuerza, pero no es el origen del egotismo. El egotismo tiene sus fuentes profundas en el alma humana. *Egotism in German Philosophy* remarca, en este sentido, que el egotismo —subjetivismo en el plano del pensamiento y vo-

luntarismo en la esfera moral—, que constituye el alma de la filosofía alemana,

en modo alguno es una cosa gratuita. Es la expresión genuina de la penosa situación en que se encuentra cualquier animal sobre la tierra y cualquier inteligencia en el universo. Es una circunstancia vital primitiva e inevitable. [p. 46]

Los filósofos alemanes no son, por tanto, responsables de la guerra ni de la deriva fanatista del pueblo alemán que la preparaba; su error consistió en no saber distinguir, como señalaba en la conferencia de 1911, entre la necesaria gramática trascendental del intelecto humano y la quimérica forma trascendental del mismo universo, con lo que terminaron legitimando teóricamente ese espíritu de intransigente autoafirmación y de vanagloria metafísica que demostró la nación alemana en las postrimerías del XIX y en la primera mitad del XX. Por decirlo en términos hegelianos (egotistas por excelencia): el pueblo alemán creyó que era la máxima realización del Espíritu.

El egotismo es falsa filosofía, una falsa religión (heredera del judaísmo), que confunde el poder de los símbolos con símbolos de un poder que se cree atesorar, bien por haber sido elegido o por haberlo merecido [p. 57]. Errores, en cualquier caso, de efectos terribles. Veneno que hay tratar. El naturalismo puede ser un buen antídoto. Al menos, así lo piensa Santayana.

EGOTISMO Y MODERNIDAD

Se desprende de lo argumentado hasta aquí que, aunque el egotismo es una patología de la filosofía alemana (más tarde veremos si de toda o en solo de una parte), tiene fuentes psíquicas e históricas más arcanas. Con todo, *la gran característica de la filosofía alemana consiste en ser deliberadamente egotista y en limitarse a considerar el mundo entero meramente como idea* [p. 49].

No hay que conocer mucho la filosofía contemporánea para apreciar en estas reflexiones de Santayana un anticipo de la tesis heideggeriana sobre la Modernidad y el papel que Descartes tuvo en ella. En efecto, Heidegger en *Die Frage nach dem Ding* sostiene que la búsqueda cartesiana de un nuevo método no responde a la necesidad de que toda ciencia posea un método, sino más bien a una idea básica; a saber: que *el modo como estamos en general tras las cosas decide de antemano sobre lo que verdaderamente hay en ellas*. El método no es, por tanto, un simple medio o instrumento de la verdad; es mucho más que eso; es la instancia a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo [Heidegger 1964, p. 100]. Desde esta perspectiva, Descartes se convierte en la figura esencial de la época moderna, porque es el primero que transforma al hombre en *sujeto* y al mundo en *imagen*:

[El mundo] en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. [Heidegger 1996, p. 6]

El egotismo no parece, para Heidegger, una enfermedad exclusiva de la filosofía alemana. Más aún: no parece ser ni su origen. El problema es, fundamentalmente, moderno, pues moderna es la idea de hombre como *señor de la naturaleza* que ponen en circulación Bacon y Descartes.

Aunque parezca extraño por la lectura del libro que analizamos, Santayana comparte este diagnóstico. Es más, antes de que Heidegger popularizara sus ideas sobre la voluntad de dominio de una técnica que no hace más que concebir las cosas como *existencias* (*Bestände*) disponibles para la humanidad, Santayana había hablado, tras su experiencia norteamericana, del «*Big Business*» como *el espíritu del hombre moderno (calvinista e idealista-transcendentalista)* [Santayana 1968, p. 35].

El hombre moderno quiso superar el teocentrismo reforzando el polo humano-subjetivo. Quiso (Hegel *dixit*) *sentirse en su propia ca-*

sa y gritar, al fin..., ¡tierra! Pero el resultado fue pensarse como *Humanidad* (universal), con derecho a apuntar con el dedo a aquellos «otros» que no parecían o no pensaban como ellos y a convertir «lo otro» (no subjetivo, externo), como un simple dispensario. Esto es, la Modernidad sólo ha sido un denso velo que ha ocultado tras su ideal de Humanidad procesos depredadores y etnocidas, proyectados, como argumenta Bergua [Bergua 2005, p. 116], contra la naturaleza y los otros.

No creo que Santayana tuviese reserva alguna en añadir estas notas al *egotismo* de gran parte de la Modernidad. De hecho, le veríamos defender dos vertientes del egotismo: la epistémica y la ético-política.

EGOTISMO Y FILOSOFÍA ALEMANA.
¿ES POSIBLE UN IDEALISMO LIBRE?

La segunda edición de *Egotism in German Philosophy* (1939) fue acompañada por el colectivo *The Philosophy of George Santayana*, preparado por Schilpp. En él, Edward Leroy Schaub, profesor norteamericano y especialista en filosofía germana, publicaba una evaluación muy crítica del texto de Santayana [Schaub 1940]. La basaba en un principio metodológico, como el de reflexividad, muy empleado en sociología del conocimiento. Podemos enunciarlo así: los patrones de evaluación que sirven para interpretar algo deben ser aplicables a la misma interpretación realizada. En los términos de Schaub: *El egotismo en la filosofía alemana* fue un libro de combate; en él Santayana acusa a los filósofos alemanes de haber inyectado hierro en la sangre del pueblo alemán; de haber intensificado su engreimiento nacional e instigado, cuando no incluso despertado, sus peores ambiciones; ahora bien, al examinar esa interpretación uno se queda con la conclusión de que lleva a cabo su tarea en gran parte con el mismo espíritu egotista que, con más o menos justicia; consideró que era la esencia de la Filosofía alemana; esto es: desde las emociones que provocó en él una guerra que trataba de destruir sus ideales civilizatorios.

Si dejamos al margen la corrección del principio metodológico de reflexividad, que exige explicar por las mismas causas psico-sociales todas las interpretaciones, sean éstas de primer o segundo nivel, lo decisivo es que no por ello todas las interpretaciones tienen la misma credibilidad. *La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero*. Y, frente a Schaub, he de decir que Santayana, sin ejercer de historiador de la filosofía, ofrece una reconstrucción racional de la filosofía alemana que tiene mucho tino.

Para empezar, a diferencia de otras reconstrucciones que tratan de atribuir el origen del mal a la *arrogancia de la razón ilustrada* (Heidegger, Adorno, Horkheimer...) o a la *apoteosis de la voluntad romántica* (Popper, Luckàcs, Berlin...), Santayana rastrea y encuentra el egotismo en ambas tradiciones modernas; pero del mismo modo no atribuye el mismo tipo o el mismo grado de egotismo a todos los racionalistas o a todos los irracionalistas. Su enmienda no es a la totalidad de la filosofía alemana [p. 73].

Hay que reconocerle a Schaub que algunas expresiones no resultan acertadas. Santayana generaliza en exceso, pero su modo de hablar no debe ocultar su acierto en los juicios concretos. Acierta, por ejemplo, al señalar a Leibniz como el primer filósofo en emplear el método trascendental. Él, contrario a las lecciones de la experiencia, «enemigo del sensualismo de Locke», al declarar que el alma no tiene ventanas, fue incapaz de concebir ninguna acción transitiva entre el sujeto y el mundo, con lo que mundo en su totalidad no dejó de ser nunca una *picture of the mind* [p. 66].

No fue el caso de Kant. Su mente había estado más abierta a las influencias de la psicología inglesa [p. 67]. Y aunque su giro trascendental situó al yo y sus representaciones en el centro del proceso cognoscitivo,

Kant nunca aceptó el sorprendente principio del egotismo dogmático según el cual nada puede existir a menos que yo sea capaz de conocerlo. Por el contrario, él admitía que las percepciones humanas, junto con los postulados morales que les agregaba, eran símbolos de un

mundo real de fuerzas o espíritus situados más allá de las percepciones. [pp. 81-82].

Su egotismo fue, en todo caso, débil, pues acertó, para Santayana, al mostrar la *gramática trascendental de la mente humana y sus facultades*, pero no negó nunca el mundo. De hecho, a Santayana le hubiese gustado conocer que Kant en sus manuscritos había dejado escrito:

Hay un mundo. Ni el *idealismo* ni el egoísmo transc[endental] pueden suprimir la realidad objetiva de las representaciones sensibles, ni, por consiguiente, la experiencia. [Kant 1902-1997; XXI, p. 53]

Reparemos en la expresión de Kant: ni el idealismo ni el *egoísmo trascendental* pueden suprimir el valor objetivo de la experiencia, una expresión que dirige contra aquellos que como Jacobi o Fichte vieron su idealismo *trascendental* como *la más perfecta realización del principio cartesiano del «cogito ergo sum»* y, en consecuencia, defendieron la idea de que la doctrina kantiana de un sujeto a la vez sensible (receptivo) e intelectual (espontáneo) no debía ser tomada literalmente en serio. Lo que para Kant era un hecho: la heterogeneidad de nuestras facultades o módulos cognitivos, para aquéllos resultaba un problema para la autonomía de sujeto, para su libertad. Como sostiene Villacañas en *La filosofía del idealismo alemán*,

Jacobi, Maimon y Enesidemo habían mostrado que, mientras la sensibilidad necesitara de la cosa en sí, la filosofía teórica del criticismo albergaría el escepticismo humeano, pues el principio del ser y de la conciencia estaban separados por un abismo. Con ello, además, la filosofía práctica no demostraría jamás la eficacia de la libertad en un mundo regido por una necesidad impenetrable. Fichte comprendió que la libertad debía ocupar el hueco sistemático dejado por la cosa en sí, tanto en la filosofía teórica como en la práctica. [Villacañas 2001, p. 93]

Según Fichte, «no sólo la yoeidad es todo, sino, a la inversa, que todo es yoeidad» [Fichte 1989, p. 147]. Para el panlogismo hegeliano, el criticismo (como filosofía del entendimiento) no supo ver que para la razón la forma y contenido del conocimiento es una y la misma cosa [Hegel 1817, § 467]. Lo dice con claridad Julián Marra- des: «nuestro pensar se constituye en ser de la cosa —dejando de ser mera forma nuestra—, no menos que la cosa se constituye en pensamiento —dejando de ser mero contenido dado—.» [Marra- des 2000, p. 76].

Es una perspectiva tan opuesta a la de Kant que el mismo Santa- yana, que considera sin reparos egotistas tanto el idealismo subjetivo de Fichte [pp. 57, 91, 96, 128] como el absoluto de Hegel [pp. 57, 104, 107, 138], no duda en ver en la filosofía kantiana —es verdad que pasada por el *fictionalismo* de Vaihinger— una esclusa para el egotismo que la cultura alemana no supo aprovechar:

Una respuesta, heroica pero, quizá, inadecuada para la propaganda popular, podría haberse obtenido de la filosofía de Kant, según la interpretación de Vaihinger. La vida, dicen estos agnósticos, tiene que ser dirigida en la obscuridad. Nuestros sentidos e intelecto no pueden proporcionarnos un conocimiento verdadero, pero un misterioso deber dentro de nosotros nos obliga a vivir y a admitir como verdaderos todos aquellos postulados que, de ser ciertos, justificarían nuestra vida. [p. 172].

Reparemos, además, en que en el último texto que publicó en vida: «Erklärung in Beziehung auf Fichtes *Wissenschaftslehre*» (1799), Kant defendió que, a pesar de lo que los falsos seguidores de la *Crítica* afirmaban sobre la Estética Transcendental, «yo afirmo que la *Crítica* ha de ser entendida atendiendo exactamente a lo que ella dice» (Kant 1902-1997; XII, pp. 370-371). La respuesta airada de Kant, que se negó incluso a entrevistarse con Fichte, tiene una clara explicación: el 11 de enero de 1799, en la misma *Erlanger Literaturzeitung*, en la que Kant publicaría el 28 de agosto su «Erklärung»,

apareció la recensión de J.G. Buhle del *Entwurf der Transzendentalen-philosophie* y en ella se comentaba: «Kant es el primer maestro (*der erste Lehrer*) de la filosofía trascendental, y Reinhold el excelente divulgador de la doctrina crítica: pero el primer filósofo trascendental es sin duda Fichte. Fichte ha realizado el plan esbozado en la *Crítica*, y ha llevado a cabo sistemáticamente el idealismo trascendental insinuado [*angedeuteten*] por Kant.» (Kant 1902-1997; XIII, pp. 542-543).

Es claro: ni trascendentalismo, ni idealismo son, *per se*, egotistas. O para ser más exactos, existe un *idealismo libre* [p. 58] y un *trascendentalismo honesto* [p. 189].

EL EGOTISMO PATRIÓTICO Y MILITANTE

Popper, Lukács y Berlin coinciden en que es el asalto a la razón y el cosmopolitismo que llevaron a cabo, de la mano, irracionalismo y nacionalismo los que condujeron a la barbarie. En palabras de Berlin: *el apoteosis de la voluntad romántica*, el rechazo de la Ilustración, condujo

al nacionalismo, la autoafirmación romántica, al culto a los héroes y caudillos y, al final, al fascismo y al irracionalismo brutal. [Berlin, 1992, p. 211]

Santayana piensa de modo distinto: el egotismo tiene dos vertientes complementarias; una, ontoepistémica, que termina negando la realidad del mundo («lo otro») —o lo que es lo mismo, declarando *que lo real es racional y que todo lo racional es real*—; otra, política, la propia de la filosofía romántica aunque no exclusiva de ella, que no termina con la negación del mundo, sino de «el otro».

El *pangermanismo* no sería más que una manifestación del *egotismo patriótico* que animaron las filosofías de la voluntad de Fichte y Nietzsche. El primero cuando identificó el Yo con el pueblo alemán; el segundo por su aristocratismo y la idea de *Übermensch*.

El dolor de Schopenhauer en presencia del mundo, su desesperado y exótico remedio —la negación de la voluntad— y su amor a la contemplación eran pruebas evidentes de una mente, como sostuvo Nietzsche, aún medio cristiana. Schopenhauer no fue nunca egotista [p. 128]. En Nietzsche la perspectiva es diferente. En él, como en Fichte, la Voluntad establece su derecho propio a disponer de hombres y cosas. No se niega, sino que se afirma. Si algo se desvía, tanto mayor será la grandeza de la hazaña científica o moral de quien se esfuerza por dirigir las bien. Después de todo, la mayoría de las cosas, como de los hombres, existen solo para ser manejadas por un señor [p. 91].

Por esto encontramos a Nietzsche preguntándose quejumbrosamente a sí mismo: «¿Por qué triunfan los débiles?» Le producía profundo enojo el hecho de que en el mundo antiguo las aristocracias marciales hubieran sucumbido ante el cristianismo y en el mundo moderno ante la democracia. Con el nombre de fuerza no podía, pues, significar el poder de sobrevivir, siendo tan flexible como lo requieren las circunstancias. No se refería a la fuerza de las mayorías. [p. 133]

Según Santayana, la demofobia nos ofrece la clave de lo que Nietzsche deseaba llevar a cabo con su inversión de todos los valores. Lo «bueno» no era lo opuesto a «böse» [malo] sino a *schlecht* [vulgar]. «Hacer el mal es la verdadera virtud y hacer el bien es el más desesperante vicio. La leche es buena para los niños; vuestro hombre fuerte —vendría a decir Nietzsche— debe beber sangre y alcohol» [p. 138].

Nietzsche siempre consideró con Heráclito que *Polemos es el padre de todas las cosas*. El mundo es lucha. Como dice en los escritos agrupados con el título de la *Voluntad de Poder*, la realidad no es más que «un mar de fuerzas que se entrecruzan y se interpenetran en su caótico fluir; cambiando eternamente; retornando eternamente en ciclos inconmensurables a través de flujo y reflujo de sus plasmaciones, pasando de las más simples a las más comple-

jas, de lo más quieto, lo más rígido, lo más frío a lo más ardiente, lo más fiero, lo más contradictorio, y luego regresando de la plétora, del juego de contradicciones, a lo simple, hasta el deleite del unísono, afirmándose aun en esta identidad de sus órbitas y años; bendiciéndose a sí mismo como lo que ha de retornar eternamente, como Devenir que no sabe de hartura, hastío ni cansancio—; este mi mundo dionisiaco de eterna autocreación y de eterna autodestrucción» [Nietzsche 1970, IV, pp. 801-802]. Ahora bien, en esa pugna, al menos en la social, a diferencia de lo que Darwin sostenía, no habían prevalecido «los mejores», los más aptos; había triunfado el espíritu gregario.

Santayana, como buen materialista, comprende también la vida natural como lucha: chocan los átomos, se devoran las fieras, y la vida sucede a la muerte. Es una «guerra ciega e involuntaria» [Santayana 1951, p. 709], de alcance universal, pero inocente [Santayana 1951, p. 449]. Nada tiene, pues que ver con la guerra intencionada y fanática, con las guerras de exterminio, alimentadas por el egotismo ético-político; por esa voluntad de poder que se dirige contra lo diferente [Santayana 1951, p. 451]. El espíritu que mueve esas guerras es, dice nuestro autor, el del *militante*, siempre guiado por el deseo omnipotente de quererlo todo.

¿EL NATURALISMO COMO TERAPIA?

Al comienzo de *The Life of Reason*, afirma Santayana que la razón advino al mundo en una etapa de adaptación cumplida fundamentalmente hasta entonces por procesos, primero, materiales y, después, biológicos. En todo caso, irracionales. Nació, pues, dentro de un mundo ya maravillosamente organizado, donde tuvo como precursora lo que se denomina vida, por sede un cuerpo de inusitada plasticidad, y por función armonizar los mudables instintos y sensaciones de ese cuerpo con todos los demás cuerpos y el mundo externo del que depende. Aunque nuestro filósofo confiesa en la introducción a la edición inglesa que el resultado final fue un *happy*

marriage of impulse and ideation —pues la ausencia de uno u otro reducirían al ser humano a la locura o a la brutalidad—, no cree que se trate de un matrimonio armónico, pues al fin y al cabo «*the rational animal is generated by the union of these two monsters*» [Santayana 1954, p. 17]. Así, aunque no hay lugar para dualismo ontológico alguno, pues la razón no deja de ser una forma que se ha otorgado la vida para servir a sus intereses, la racionalidad (el espíritu, la mente consciente y reflexiva), introduce para él un *plus de falsedad*. Estamos ante un *platonismo invertido*, que conserva muchos de sus problemas.

Aunque la naturaleza que la precede, suministra tareas y su *point-d'appui*, ya que requiere de un ser natural (una sustancia) que la posea, la razón *sólo externamente pertenece a la vida*. Su esencia, como se nos dice al comienzo del capítulo 2 del primer volumen de *The Life of Reason*, está constituida por «an irresponsible, un-governed, irrevocable dream». Lo sorprendente, como señala Santayana en *Escepticismo y fe animal*, es cómo esos sueños o ficciones, enfrentados al curso de la naturaleza, pueden mantenerse. «Puedo explicármelo todo diciendo que la inteligencia es por naturaleza progresiva, marcha hacia delante, acumula ficción sobre ficción» [Santayana 2002, p. 22]. La razón es veraz en un sentido: como la vegetación, tiene una cierta correspondencia con el suelo y el clima, con lo que la plasticidad, si termina siendo exuberante, resulta asesina. Lo que mata las ficciones espontáneas, lo que detiene a la fantasía apasionada en su improvisación, es la voz airada de alguna fantasía contraria.

La naturaleza mofándose de nosotros mismos durante todas nuestras vidas, nunca nos volvería a nuestros sentidos, pero las más alocadas afirmaciones de la mente pueden hacerlo cuando compiten entre sí. El criticismo surge del conflicto de dogmas. [Santayana 2002, p. 23].

Pero, entonces, ¿qué hay de la verdad? Contra el egotismo, Santayana defiende que los reinos del espíritu y de la verdad son incom-

patibles: la verdad no se dice de las esencias, especial objeto del espíritu, sino de la existencia, de las cosas materiales.

No hay ilusiones o dogmas más verdaderos que otros. La existencia no se inclina por esencia alguna. Cuenta Santayana que el Titán Materia, puro anhelo de ser, se dirigió un día al hermoso jardín de las Formas. Las cortejó hipócritamente, sin intención de desposarlas. Las diosas vírgenes no ofrecieron resistencia. Pero pronto fueron abandonadas por el deshonesto amante. No obstante, ellas habían saboreado la dulzura de la vida, por eso en el reino en que habitaban las atravesaban los recuerdos de la tierra. Desearon siempre materializarse, pues no pudieron olvidar que habían despertado una pasión, y que habían conmovido a un extraño gigante indomable; lo que sí olvidaron es que a ese gigante todas le parecieron de igual belleza e igualmente aptas para colmar su corazón. Y es que la *esencia* —lo dado en la intuición del espíritu— y la *existencia* —las cosas materiales y acontecimientos que ocurren en la naturaleza— tienen, por decirlo es un lenguaje menos alegórico, una realidad inconmensurable.

Hay pues un *escepticismo insoslayable* que hunde sus raíces en el espíritu honesto, no egotista, que se limita a

mantener la ilusión sin sucumbir a ella, aceptándola abiertamente como una ilusión y prohibiéndole pretender otra clase de ser que no sea el que obviamente tiene, y entonces ya me sea útil o no, no me engañará [Santayana 2002, p. 95].

Es conocido que Santayana siempre se opuso, con los pragmatis-
tas, a la idea del conocimiento como adecuación o correspondencia. Es un celo tonto, un *patriotismo lógico*, señala en el prefacio a *Escepticismo y fe animal*, insistir en que sólo un lenguaje —el nuestro— tiene razón. «Ningún lenguaje o lógica tiene razón en el sentido de ser idéntico a los hechos que acostumbra a expresar» [Santayana 2002, p. 10]. Cada estadio de la experiencia y de la ciencia lee el libro de la naturaleza de acuerdo con un sistema fonético propio,

sin ninguna posibilidad de cambiarlo por los sonidos aborígenes [Santayana 2002, p. 114]. Frente a la idea kantiana de una *gramática transcendental* del pensamiento, deberíamos hablar de una proliferación dialectal; más aún: de *idiolectos*; lo que supone una acentuación del juego de las interpretaciones. No tiene sentido hablar, pues, de verdad como correspondencia. Las mismas imágenes de la ciencia, aunque aparentemente más penetrantes y extensas, son siempre representaciones, planos, elevaciones, proyecciones y no retratos o instantáneas. «La mente viene a enriquecer la esencia del mundo, no a reproducirla» [Santayana 1985, p. 132]. Pero, ¿hemos de dar la bienvenida, entonces, al relativismo por mucho que se disfrace de perspectivismo?

Nuestras ideas, señala nuestro autor, son emanaciones del mundo exterior que pasan por nuestros órganos sensoriales hasta el cerebro, en cuyas cavidades o ventrículos, crecen «juntas en forma antinatural produciendo una monstruosa progenie de sueños y errores» [Santayana 2002, p. 109]. Por lo regular, escribe nuestro filósofo en *The Life of Reason*, cada dato de los sentidos es inmediatamente devorado y digerido por un intelecto hambriento; el resultado es que la razón suele tratar con desdén las sensaciones para abrazar una ficción ideal. Colores, olores, pero también cualidades como la extensión, la solidez, son, así, esencias que la costumbre o la ciencia continúan usando en su descripción de las cosas, pero «mientras tanto, las cosas se han evaporado y la descripción de ellas, en no importa qué términos, es ociosa e inútil. Todo conocimiento de la naturaleza y la historia, se transforma en un juego de pensamiento, un sueño laborioso, en el que una oscura superstición me hace creer que algunas series de imágenes son más prósperas que otras» [Santayana 2002, p. 108].

Si la vida del ser humano, también su ciencia —y por supuesto su literatura, arte o religión— no es posible sin representaciones, sin «apariencias»; en definitiva, sin alguna *esencia dada*, hemos de concluir que no hay diferencias entre ellas: todas son igualmente falsas; esto es, igualmente *insustanciales, extrañas, no terrenales* [Santayana 2002, p. 120]. La razón, el espíritu, aparece así en Santayana, aunque

real en sus operaciones, desconectado de las cosas por sus contenidos [Santayana 2002, p. 125]. El egotismo ya no es el problema.

Un espíritu no egotista se caracteriza por su desasimio del mundo. No quiere dar cuenta de él, sino embellecerlo. Ya nos referíamos a Pascal. Otro tanto podríamos decir de Hamann. Su cita favorita está en la epístola paulina a los *Corintios* (1, 27): «Lo necio del mundo lo escogió Dios para confundir a los sabios». Los conceptos, las teorías y los sistemas, aunque pudieran tener su eficacia en la organización o control de actividades políticas o socio-económicas, erraban estrepitosamente en la revelación del mundo. Son ficciones, *entia rationis*, hechos por el hombre y equivocadamente identificados con la naturaleza de las cosas mismas. Como le dice Hamann a Jacobi el 14 de noviembre de 1784, *los hombres han tomado palabras por conceptos, y conceptos por realidades*.

Pero si el problema no es ya el egotismo, puede ser otro. En efecto, como Pascal, Hamann y tantos otros —los ficcionalistas entre ellos—, que han apelado a motivos del corazón que la razón desconoce, Santayana parece abocado peligrosamente al irracionalismo. Y digo peligrosamente, porque, como defendió Georg Lukács en su reconstrucción del abandono de los ideales democráticos y ascenso del fascismo, el «irracionalismo arranca de una necesaria y siempre insuperable discrepancia entre la imagen mental y el original objetivo; su punto de partida consiste en defender la incapacidad del conocimiento racional en general para dar cuenta del mundo» [Luckács 1976, p. 79]. En la misma línea, Arendt argumentó en *Los orígenes del totalitarismo* que la propaganda totalitaria pudo atentar vergonzosamente contra el sentido común porque el hombre masa no tuvo experiencias objetivas del mundo. De ahí la eficacia de la mentira [Arendt 2010, p. 488].

La huida del egotismo corre el riesgo, por tanto, de terminar arrojando a Santayana a un igualmente peligroso irracionalismo. No creo, en cualquier caso, que Santayana lo viera como tal: las ficciones poéticas o los mitos tradicionales, señaló en el Postscriptum a 1939, «solo nos engañan juguertonamente y de la manera más ami-

gable y benévola» [p. 173]. Más aún: como se sugiere en el temprano *The Sense of Beauty* (1896), la poesía va ligada a la vida y la filosofía a la muerte. No es, pues, una ignominia filosófica anhelar ser poeta de la naturaleza si la naturaleza inesperadamente lo ha hecho a uno así.

Facultad de Filosofía
Universidad de Murcia
Campus de Espinard. Edificio Luis Vives
E-30100 Murcia (España)
E-mail: emoya@um.es

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADISON, J. (1837), *The Works of Joseph Addison*, 3 vols.; edición de Harper & Brothers, Nueva York, 1837, vol. II p. 346. Consultado el 14 de mayo de 2013 en <http://books.google.es/books?id=vKQ3AAAAIAAJ&pg>.
- ARENDT, H. (2010), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- BERGUA, J. A. (2005), *Patologías de la Modernidad*, Oviedo, Ed. Nobel.
- BERLIN, I. (1992), *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona, Península.
- FICHTE, J. G. (1989), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, ed. de Anthropos.
- FLÓREZ MIGUEL, C. (2000), *Tu mano es mi destino. Congreso Internacional Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- HEIDEGGER, M. (1964), *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Sur.
- (1996) «La época de la imagen del mundo», versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte. En *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.
- HEGEL, G. W. F. (1817), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en: *Werke in zwanzig Bänden*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970, t. 10.
- JOURNET, R. y ROBERT, G. (1968), *Mots et dictionnaires*, tome III (1798-1878), *Annales Littéraires de la Université de Besançon*, vol. 99, p. 602.
- KANT, I. (1902-1997), *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preussischen

- Akademie der Wissenschaften (Ak.), Berlin, G. Reimer.
- LUKÁCS, G. (1976), *El asalto a la razón*, trad. de Wenceslao Roces, Barcelona, Grijalbo.
- MARRADES, J. (2000), «Sobre la crítica hegeliana del criticismo», en: BLASCO, J.L. y TORREVEJANO, M. (ed.), *Transcendentalidad y racionalidad*, Valencia, Pre-textos.
- NIETZSCHE, F. (1970), *La voluntad de poder*, Traducción de Pablo Simón, en *Obras Completas*, Prestigio, Buenos Aires, vol. IV.
- PASCAL, B. (1989), «Del arte de persuadir», en *Pensamientos y otros escritos*, México, Porrúa.
- (1670), *Pensées*, edición de Lafuma, 1935.
- SANTAYANA, G. (1913), *Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion*, New York: Charles Scribner's Sons. (reeditado en The Project Gutenberg EBook, 2006)
- (1927), *Platonismo y vida espiritual*, traducción de Daniel Moreno Moreno, Madrid, Trotta, 2006.
- (1954), *The Life of Reason or The Phases of Human Progress*, edición preparada por Daniel Cory, y revisada por el propio autor, para Scribner's Son, Nueva York.
- (1951), *Dominaciones y potestades. Reflexiones acerca de la libertad, la sociedad y el gobierno*, trad. de José Antonio Fontanilla, KRK Ediciones, Oviedo, 2010.
- (1968), *Santayana on America. Essays, Notes and Letters of American Life*, ed. de R. C. Lyon, Nueva York, Harcourt, Brace and World, pp. 127-158.
- (1985), *Los reinos del ser*, trad. de Francisco González, México, FCE.
- (2002) *Escepticismo y fe animal*, traducción de Raúl A. Piérola y M. A. Rosenberg; Oviedo, Losada.
- (2008), *The Letters of George Santayana. Book Eight (1948-1952)*, Cambridge, MIT Press.
- SCHAUB, E. L. (1940), «Santayana's Contentions Respecting German Philosophy», en: Schilpp, A. (ed.), *Philosophy of George Santayana*, Northwestern University Press, Evanston, 1940, pp. 399-415.
- VILLACAÑAS, J. L. (2001), *La filosofía del idealismo alemán*, vol. I, Madrid, Síntesis.