

**limbo**

Núm. 40, 2020, pp. 5-25

ISSN: 0210-1602

## Una habitación ventilada

CARMEN GONZÁLEZ MARÍN

*Some are born to stand perplexed aside*

[Santayana (1894), p. 13]

### RESUMEN

A partir de una relectura actual de la conferencia de Santayana *La tradición gentil en la filosofía americana*, el artículo aborda la relación ambivalente de la filosofía con la herencia filosófica, por un lado, y con la institucionalización de la filosofía, por otro. Medita así mismo sobre el papel que cumplen en la filosofía el desasimiento, la culpa y el egotismo. Finalmente, en relación al puritanismo, al trascendentalismo y al naturalismo, se pregunta si podemos realmente deshacernos del *querido yo*, dado que puede detectar el sujeto bajo lo que llamamos el otro, las identidades, incluso el antiespecismo. La gran paradoja de la filosofía es que se hace desde el yo, porque no hay otro lugar desde el que pensar.

*Palabras clave:* filosofía de la filosofía, historia de la filosofía, Kant, Emerson, Unamuno, Santayana

### ABSTRACT

From revisiting Santayana's conference "The Genteel Tradition in American Philosophy", this paper deals with the ambivalent relationship of philosophy with the philosophical inheritance, on the one hand, and with the institutionalization of philosophy, on the other. It also meditates

on the role that detachment, guilt and egotism play in philosophy. Finally, in relation to Puritanism, Transcendentalism and Naturalism, it asks if we can really get rid of the *beloved I*. For we can detect the subject under what we name the other, the identities, and even the antispecism. The great paradox of philosophy is that it is made from the self, because there is no other place from which to think.

*Keywords:* Philosophy of Philosophy, History of Philosophy, Kant, Emerson, Unamuno, Santayana

### HEREDEROS

Jorge Santayana, el hombre del margen, como lo califica Ramón Sender [Sender (1998), p. 1], también tuvo que hacerse cargo de su herencia, como cualquier otro. El valor de la herencia es probablemente una de las cuestiones que necesariamente hemos de plantearnos cuando pensamos en filosofía —y casi en cualquier otra disciplina humanística, aunque no en ciencia quizá, donde lo que cuenta es lo que es correcto y nos permite seguir adelante—. Es verdad que la herencia puede forzarnos de una u otra manera a afrontar la interpretación de los textos como el resultado de su genealogía, en una especie de giro trivial de la denominada falacia intencional, eficientemente puesta en tela de juicio por Wimsatt hace decenios. Si la herencia determina, no queda más remedio que preguntarnos por el potencial equilibrio entre el peso de aquella y el de la resistencia a dejarse engolfar por ella; o sea, hay que hacerse cargo de la «ansiedad de la influencia», abusando quizá de la expresión de Harold Bloom.

El hecho es que Santayana se hace cargo de su propia herencia, tal como hace explícito en su «Breve historia de mis opiniones» [Santayana (1998)] y lo normal por tanto es que toda filosofía asimismo tome en consideración su genealogía. Pero también examina la herencia de la filosofía americana. Es ese afán genealógico, y podemos aportarle al término toda la carga nietzscheana que deseemos, el que

alienta también ese escrito breve que lleva por título *La tradición gentil en la filosofía americana* [Santayana (2018)]. Aceptar la propia herencia —resuena Jacques Derrida en el fondo— es una carga y una obligación ineludible.

En este contexto precisamente tiene todo el sentido preguntarse algo que se planteaba Martin Coleman: ¿Es Santayana un filósofo americano? [Coleman (2009)]. Si realmente adquiere su formación en Estados Unidos, ¿resulta esa formación suficientemente fuerte como para convertirse en la herencia irrenunciable *a la* que hay que responder o *de la* que hay que responder en todo caso? Martin Coleman replantea una cuestión, que se sustenta sobre la inclusión de Santayana en el repertorio de filósofos americanos clásicos [Fisch (1996)]. Coleman recuerda la descripción de lo que se debería considerar *una filosofía* por parte del propio Santayana, a saber «una visión distinta del universo y convicciones definidas acerca del destino humano» [Santayana (2018), p. 36]. En América el problema es que no hay tal filosofía, sino una suerte de cernada, un sedimento de una tradición que no es americana en absoluto. Que no haya una filosofía realmente local, americana, impide pensar en nadie como filósofo americano. Lo más relevante no es tanto si realmente Santayana fue o no fue un filósofo americano, sino cómo una herencia pudo ser realmente americana o simplemente una suerte de poso de otras herencias europeas (o no solo) que fundan los tipos de filosofía que conviven en América; cómo se reapropia o se rechaza por parte de Santayana, y de qué modo ese poso afecta a su actividad *profesional*.

Coleman reconocía que Santayana no es un filósofo americano por su propia posición filosófica materialista o naturalista, y especialmente, y no deja de ser curioso, por su defensa de la libertad espiritual que cierto moralismo en la tradición que detecta en América impide o al menos pone en riesgo. De modo que se diría que la parte de una potencial herencia que a Santayana le podría haber pesado más, o que habría desviado su filosofía, es precisamente aquella que está enraizada en una cierta *moralización* que va en contra de su propia posición.

El hecho es que el reconocimiento de una herencia familiar bastante excéntrica, tanto geográfica como intelectualmente, convierte a Santayana en un personaje con una biografía más novelesca que otra cosa. Su confesada falta de interés por el estudio o por la disciplina exigible en el estudio, magnificada en la revelación de que el aprendizaje de las lenguas no iba acompañado en realidad de ningún tipo de atracción por las mismas, más allá de su valor instrumental, leída con malevolencia, alejaría al autor de una concepción del amor a la sabiduría que lo habilitara para formar parte de algún santoral académico. Pero, al mismo tiempo, y felizmente, lo sitúa por el contrario entre aquellos que se han hecho filósofos porque era inevitable, se diría, dado su compromiso con una posición en y ante el mundo. Pero esa posición, por cierto, ¿es el resultado de la rigurosa y elaborada tarea del pensamiento, o más bien una especie de secuela natural de un *ethos*, o de un temperamento, de una disposición efectiva o un temple, o de una modalidad existencial de estar en el mundo, en suma? Si Santayana declara una forma de pesimismo que pronosticaría probablemente un modelo filosófico poco luminoso, ese pesimismo, paradójicamente resulta ser nada pesimista; más bien es la expresión de la aceptación del sinsentido de una vida que, aunque lo tuviera, no sería tampoco mejor de lo que es.

Se diría que es posible aceptar y rechazar el mismo tiempo la tradición, la herencia, siempre que no se dé la interior *adherencia* a la misma. Ejemplo palmario es el modo en que reconoce Santayana su deuda contraída para con la lengua y la religión [Santayana (1998), p. 8].

La cuestión es si realmente se puede resistir a esa adherencia cuando se trata de filosofía. Probablemente hay una respuesta casi inmediata negativa. ¿Cómo adherirse a algo sin quebrantar la regla de oro de la filosofía, que no es otra que someter a escrutinio cualquier creencia? Examinar la vida, ya sabemos. Observaremos, pues, que en realidad pertenecer a una estirpe filosófica es fundamental y profundamente antifilosófico. Esa es una razón de peso que justificaría el abandono de la academia. Pero al mismo tiempo carecer de

una genealogía hace prácticamente imposible el trabajo filosófico, puesto que este es sencillamente una pelea contra argumentos y una labor de filigrana en el análisis de un sistema conceptual.

En el caso de la religión, es posible o no demasiado extraño pensar en una distancia interior respecto del dogma o de las creencias y una aproximación respecto de las prácticas o de los rituales: si la religión, como la enseñanza en realidad, son motivo de escepticismo, el ritual, sin embargo, *no carece de sentido*. El ritual no es representación, ni es instrumental, como la enseñanza, *es* meramente. Tiene la categoría ontológica del icono. Es todo y solo lo que hay en la religión. Como la obra de arte es producto de la imaginación y *su naturaleza consiste en ser*, meramente.

Ahora bien, como señalaba más arriba, en el caso de la filosofía resulta bastante más difícil aceptar esa relación distante con la tradición. Y más difícil todavía afirmar que aceptamos el ritual, pero no el fondo que lo sustenta o al que remite. Eso es lo que ocurre de hecho en la filosofía que no lo es, esto es en el academicismo que se limita a transferir información sin encarnar una posición o un *ethos*.

La incredulidad o el escepticismo que ostenta Santayana no es negativo, sino que en realidad es un modo de afirmar una cierta libertad que nace del *desasimiento*. Ese desasimiento no es posible en la filosofía si realmente no se vive, no se constituye en forma de vida, es decir, cuando se limita a un relato o un tecnicismo ajeno. Algo que probablemente no es ajeno a ese antiacademicismo que manifestó Santayana. Más bien, probablemente podemos percibir un giro hacia lo consolador de una posición filosófica que necesita menos de fórmulas compartidas que de una mirada que armonice al individuo con el mundo. En ese sentido, hay un aliento ético más que práctico si nos hacemos cargo de la diferenciación que establecía Habermas entre el uso práctico, ético y moral de la razón [Habermas (2000)].

En el capítulo titulado «El aroma de las filosofías» de *Diálogos en el limbo*, Demócrito hace una inesperada consideración acerca de un sentido desusado en la filosofía, y en general en cualquier área del saber que se considere teórica, el olfato [Santayana (2014b), p. 25].

Resulta que la filosofía huele. Pues bien, el aroma filosófico que se reconocería en la herencia de Santayana no es desde luego el espeso olor de la sala de una familia puritana, ni siquiera el exquisito perfume de las señoras bostonianas, ni el olor industrial de una sociedad emprendedora y juvenil que termina su partido de tenis antes de cerrar un negocio. Demócrito, en el citado *Diálogo*, hace una interesante descripción del tipo de aroma y sobre todo de la composición de ese perfume filosófico, de modo que podemos evaluar el valor de una filosofía gracias a nuestro olfato. Un alma, se nos dice, «que vibra en armonía con las cosas que la nutren y la atraen tiene un aura que sin despedir un acusado olor, refresca a cada criatura que lo inhala, haciendo que la nariz y el pecho se ensanchen placenteramente como si aspiraran la brisa del mar o el aire de la mañana» [Santayana (2014b), p. 27]. Esa frescura, por supuesto, no es algo gratuito sino el resultado de la manera en que se ha comportado el alma en un proceso de conocimiento, esto es, si ha sido «saludablemente fertilizada» y no «alterada y corrompida» [*idem*]. De modo que podemos pensar en un «podenco de la filosofía», que, como tal deberá ser capaz de distinguir olfativamente al verdadero filósofo por sus «genuinas opiniones» y «verdadero temperamento», más que por sus «palabras», que podrían ser usadas de modo espurio [Santayana (2014b), p. 28].

Este ensayo trata de identificar el aroma de una filosofía, con un ejemplo que, si sigue siendo legible para nosotros en un sentido no arqueológico, lo es precisamente porque mantiene una sorprendente frescura. Arthur Danto escribía en *Literature as/and/of Philosophy* que cuando nos enfrentamos con un texto, cualquiera que este sea, debemos hacerlo como si hablara de nosotros [Danto (2013)]. Realmente es una buena regla, si bien plantea una pregunta incómoda, a saber, ¿es siempre posible? En el caso de Jorge Santayana probablemente pueda surgir la duda razonable, como en el de cualquier filósofo que se arriesgue a abordar problemas de cierta envergadura; sin embargo, creo que es precisamente su *ethos* lo que va a convertirlo en legible y en un interlocutor todavía válido para nosotros.

## FILOSOFÍA EN LOS MÁRGENES

Rechazar la vida académica, o mejor dicho la filosofía académica, puede resultar paradójico en quien ha obtenido una cátedra en una gran universidad. No obstante, es la más natural de las actitudes si alguien realmente se piensa filósofo, se diría. Y es la más natural de las actitudes en quien confiesa que desde niño ha aborrecido la disciplina académica [Santayana (1998), p. 8].

Una confesión abrupta en su «Breve historia de mis opiniones», «Odié desde siempre ser un profesor» [*idem*], se perfila a continuación, en la diferenciación que establece Santayana entre filosofía e historia de la filosofía, cosa que quizá resulta extremadamente dificultoso en la propia vida académica. La vida profesoral, lo sabemos bien, está lastrada por la necesidad de aportar a los discentes algo que normalmente no es de hecho algo como lo que podríamos denominar la *verdadera* filosofía, sino más bien una versión doxástica de su historia. De hecho, Santayana afirma algo interesante en esa breve autobiografía intelectual: lo que no puede ser la filosofía es una verdad *pro tem*. Solo un sofista *desaprensivo* (sic) aceptaría tal cosa [Santayana (1998), p. 10]. De modo que en realidad es el modo en que alguien se relaciona con la verdad lo que debería marcar su posición como *verdadero* filósofo. La relación de la filosofía con la verdad, de suyo, no es obvia en ningún caso; pero lo que está en juego en la tensión entre la historia de la filosofía y la filosofía es la tensión entre una reconstrucción literaria y una verdad que necesariamente hemos de poner en suspenso o someter a escrutinio, y sobre todo interpretar como parte de un esquema en el cual cierto marco «convencional» permite comprenderla.

Lo más interesante, a mi juicio, es caer en la cuenta de que en realidad no se puede ser filósofo, no al menos el tipo de filósofo que representaba Santayana, si se postula la filosofía como algo que puede ser enseñado. Enseñar algo exige darle crédito, y en puridad no es posible dar crédito a toda versión filosófica tal como la historia de la filosofía nos la ha transmitido. Hacerlo es de hecho una forma

de corrupción que generaría el hedor de quien usa las palabras «de manera mecánica» [Santayana (2014b), p. 28]. Digamos que la disciplina profesoral exige una cierta credulidad o alguna forma de cinismo, ambos incompatibles con la posición filosófica que expresa la proclamación de su «pesimismo juvenil», al que me refería más arriba. Ese pesimismo juvenil se refiere a la verdad de la religión, pero afecta a la verdad de cualquier otra cosa: «estaba convencido de que la vida no merecía la pena de ser vivida, pues una de dos: si la religión era falsa, todo era en vano, y si era cierta, continuaba siendo en vano casi todo» [Santayana (1998), p. 9]. La desilusión que no le espantaba (sic) y a la que se dirigió voluntariamente (sic) es un extraño suelo para la enseñanza de la filosofía; no desde luego para la filosofía misma.

Si echamos la vista atrás y recordamos la vieja pregunta que plantea Gorgias, a saber, la posibilidad de enseñar la virtud, quizá nos ilumine al menos como una guía para resituar las razones de la falta de interés por la filosofía académica. El talante profesoral no permite instalar su discurso de manera apropiada en una suerte de descreimiento o de pesimismo, no necesariamente juvenil, acerca de aquello que se ha de transmitir, a saber, la historia de la filosofía. La filosofía es una profesión solo en el sentido de *profesión de fe* [Derrida (2010)], y la enseñanza que se puede obtener del filósofo no es la que se extrae de la que Santayana denomina reconstrucción *imaginativa* de la historia, sino más bien la que puede extraerse del ejemplo.

Lo cierto es que, en el ambiente americano, dar un giro a la filosofía abandonando la academia, como si esta fuera en realidad el peor de los ámbitos posibles para ella, nos permite reconocer quizá el eco de un Thoreau, en su oposición al incesante trajín del trabajo, a ese ruido del *business*, más contrario a la vida y a la poesía o la filosofía que *el mismo crimen* [Thoreau (2012)]. El abandono de la academia, se diría, es el abandono del «ruido» que genera la institucionalización de la filosofía.

Que la filosofía sea *institucionalizable* o sea en sí una institución tiene naturalmente dos caras, una probablemente positiva y otra en

absoluto, o al menos muy dudosa y hasta peligrosa. La institucionalización de la filosofía no es en suma como la de cualquier otra disciplina. La ciencia precisa de un entorno en el que se aseguren medios económicos y materiales, además de humanos, por supuesto. La filosofía en cambio no precisa de laboratorios, ni de muchos medios materiales, de todo aquello que constituye el escenario del trabajo experimental, y, si me apuran, ni siquiera requiere de masa crítica. Porque la masa crítica de la filosofía está en los textos de los filósofos. De modo que simplemente con una biblioteca —y a juzgar por el trabajo y testimonio de algunos filósofos ilustres, ni siquiera muy abundante— tendremos suficientes medios para pensar.

Una acertada, y sobre todo muy expresiva, frase que solo un intelectual francés podría haber escrito, «tantôt je pensé, tantôt je suis» [Arendt (2002), p. 217], podría servirnos de guía para entender la relación de la filosofía con la vida. Si la leemos con atención, no se trata meramente de afirmar que necesitamos concentración para pensar, y que, por tanto, alejarnos del *incesante business* es imprescindible para esa tarea, sino, algo mucho más fuerte, que la filosofía solo puede entenderse propiamente como algo que llena por entero la vida hasta impedir que ambas, filosofía y vida, sean compatibles si se mantienen separadas. En cierto modo, la lectura del enunciado de Valéry que la propia Arendt realiza en su *Vida del espíritu* justificaría o legitimaría el abandono de la vida académica. Si la vida académica no permite, y así es el caso, lamentablemente cada vez más, transformar la vida, poner cierta vida entre paréntesis, entonces la filosofía exige abandonar *esa* vida. Porque filosofar es estar en ningún lugar, exige un alejamiento radical de lo mundano, y un definitivo desinterés por todas sus manifestaciones, algo que la academia no alcanza a propiciar siquiera. Pero si aceptamos la posición derrideana, una filosofía como *profesión de fe*, entonces ni siquiera queda un resquicio para una vida mundana. La filosofía debería ocuparlo todo.

Esa aversión a lo que Santayana denominaba «disciplina escolar» no se trata tanto de procesos o de dispositivos de control o de

vigilancia, sino más bien la ocupación del tiempo del intelectual o del discente, para evitar deliberadamente o no que pueda dedicarlo a otros menesteres, por ejemplo, pensar. Quizá, trivialmente, es solamente la monotonía, la modalidad de aprendizaje que no deja espacio para la creatividad, y que ciertamente no es muy apropiada ni fértil para la filosofía o cualquier otro tipo de actividad; pero especialmente esta que necesita de una adhesión intrínseca que se opone radicalmente a la adhesión a la disciplina que se exige al estudiante. Más bien parece que Santayana aborrece la potencial confusión implícita en ocasiones en la disciplina académica, entre el objeto y las herramientas con que se aborda, y la consiguiente evaluación que potencialmente genera una jerarquía equívoca entre ambas.

Lo que parece evidente es que es fácil entender y compartir la *automarginación* del mundo académico, tratando de percibir sus diferentes aristas. Una es meramente subjetiva, sin que «meramente» deba ser interpretado en modo alguno como algo despectivo o relativizador: la vida académica impide dedicar tiempo a lo importante. La segunda es meramente intelectual: la vida académica pervierte la propia disciplina de la que se ocupa, convirtiéndola en material momificado, egipciaco, como diría Nietzsche, otro desertor de la academia. Y aún hay una tercera arista: la institucionalización de la filosofía, que acarrea todos los problemas y los vicios de toda institución. Porque toda institución se genera a partir de la satisfacción de unas condiciones que delimitan ciertas reglas. El problema de las instituciones es que, una vez instituidas, las condiciones de partida pueden no seguir dándose y, sin embargo, la institución persiste. Si consideramos la filosofía como una institución, lo que desaparece es la filosofía misma, tras la rigidez formal de la institución. Por tanto, la academia distrae, corrompe y sobre todo institucionaliza de una manera perversa una actividad que se resiste y debe resistirse a ello por su propia sustancia. Es natural que un verdadero filósofo se aleje de ella.

## CULPA: GENEALOGÍA

No es inusual ligar la culpa y la filosofía, o, mejor dicho, tenemos algunos ejemplos filosóficos muy relevantes en los cuales la culpa parece instituirse en un motor de la filosofía, en franco enfrentamiento con el optimismo aristotélico que la hace nacer de la curiosidad. Esencialmente es el caso de san Agustín, pero también, no por casualidad, el de Pedro Abelardo en algún sentido no trivial. San Agustín abre una modalidad filosófica peculiar, o quizá informa de algo que habría aprendido de un platonismo, pero bien aderezado por una situación existencial. Y lo hace precisamente por su autoconciencia como pecador. Esa autoconciencia implica una mirada interior que descubre algo más que el propio pecado. Si San Agustín no se hubiera hecho consciente de su culpa, y no hubiera necesitado liberarse o encontrar un camino para liberarse, probablemente no hubiera generado una filosofía *intencionalista* y una figuración, por usar terminología de Deleuze, del yo peculiar, que inaugura una perspectiva tan importante que llegará a Descartes o Rousseau. La culpa es, además, como es sabido, la herencia, siempre en la lucha contra los pelagianos, de manera que ser pecador es la marca del pasado, de la historia, una herencia de la que no es posible evadirse. Y ese amarre *pelagiano* en el pasado es todavía una metáfora potente. La filosofía nos obliga a adoptar una perspectiva particular y extraña a otras disciplinas, a saber, mirar hacia la propia interioridad de ella misma, preguntarse siempre acerca de sí misma. Es esa mirada hacia adentro de sí misma lo que impide precisamente que el filósofo adopte una distancia que se puede denominar estética o incluso propia de la religión. Y esa peculiaridad autorreflexiva realmente hace buena la culpa como elemento *motivador*, puesto que la autoconciencia de culpa es fundamentalmente un derivado de una mirada interior.

Cuando Santayana analiza la herencia en la filosofía americana, que en realidad apenas lo es, esto es *americana*, Santayana, se centra en la culpa precisamente como hito fundacional de una tradición de

la que surge toda ella, como una parte sustantiva de la filosofía, europea por supuesto, previamente. Esa sustancia filosófica que pervive o de la que nace la filosofía americana es la que Santayana denomina la *tradición gentil*.

La tradición gentil es tan abigarrada como peculiar. Entre los nombres que anota Santayana hay judíos, católicos, protestantes, pero el elemento común entre ellos es innegable. Ese elemento común es el egotismo, que da fundamento a la filosofía, corregido y aumentado, algo desmemoriado de sus orígenes calvinistas, en el idealismo y el trascendentalismo. La tradición gentil ha dejado como herencia la filosofía académica, aunque esa tradición ya haya perdido su sentido profundo. El calvinismo, como sustrato, en la versión de Santayana es un modo de estar angustiado y feliz de estarlo al mismo tiempo. Es pues una modalidad enfermiza de estar en el mundo. Ser enemigo de Dios convierte definitivamente en culpable al hombre. Pero esa culpa potencialmente permanente es al mismo tiempo su gloria porque conlleva un castigo que es bueno *per se*. La bondad de la retribución, que en realidad solo es un calco de una idea medieval de la bondad del mal para que el bien brille más, convierte al pecador y a su culpa en el motor real de todo lo bueno, y al enemigo de Dios en su asistente más importante y necesario para su verdadera manifestación.

Lo más importante no es la angustia, sino *la conciencia como autoconciencia* de culpa o de pecador. Un hombre sin conciencia es un animal feliz, o quizá no, pero en todo caso es incapaz de verse a sí mismo, de modo que en realidad es un ser deficiente para dedicarse a la filosofía, o al menos para practicar cierto tipo de filosofía. La culpa está en este sentido en el origen de un movimiento filosófico, o *conduce* hacia la filosofía. Realmente lo más interesante no es tanto la sustancia de la culpa, sino lo que ocurre cuando *se pierde la conciencia de culpa y permanece la conciencia*, es decir permanece una noción de un yo que es centro y núcleo del mundo. Ese yo casa bien con un yo trascendental y por ello con un modelo filosófico dominante que Santayana denominará *egotista* [Santayana (2014a)].

El autor de *La tradición gentil* tiene la exquisita habilidad de insultar sin ofender. Pronunciada ante la Sociedad de Filosofía californiana en 1911, la conferencia de Santayana termina siendo una loa de algunos logros americanos por su espíritu innovador al tiempo que una crítica de la academia misma y, como señalan José Beltrán y Daniel Moreno en la introducción del texto en su edición castellana de 2018, comienza el ciclo de una serie de textos que constituyen una suerte de «recuerdos del futuro anticipado» sobre los Estados Unidos que va a abandonar [Santayana (2018), p. 28]. La filosofía académica en América en todo caso se podía percibir como la hija ya marchita o caduca de una tradición que había perdido su sustancia y que se hallaba por otra parte en una insoluble tensión con una concepción del mundo difícilmente compatible.

Como se ha repetido muchas veces, América es en sus palabras un país paradójicamente joven y viejo, pero esa condición no es el resultado ni resulta en una hibridación entre esas dos modalidades de ser, seguramente si así fuera sería monstruoso. Se trata en realidad de dos polos en tensión insoluble, el antiguo, gentil y femenino, y el moderno, voluntarioso y masculino. La intelectualidad deriva de la herencia gentil y el progreso de la voluntad moderna. La descripción de una filosofía que es engendrada en una comunidad con aires de Jano resulta claramente excéntrica. La filosofía nace del asombro, aprendimos de Grecia, pero asombrarse seguramente exige mirar ante sí, y no es posible mirar en dos sentidos contrarios. Con aquel modo de expresar las dificultades de la reflexión en conjunción con la vida que Kierkegaard escribe en sus *Diarios* solo se puede vivir mirando hacia adelante, pero solo se puede examinar la vida mirando hacia atrás.

Asumir la culpa podría constituirse en una potente metáfora para resolver esa dislocación temporal entre el pasado de una tradición y el futuro de un aliento innovador; pero lo cierto es que lo que queda de la metáfora de la culpa como génesis de una filosofía es más un problema que una solución. Esa aparente esquizofrenia que detecta Santayana en América es la expresión más obvia de un pasado

importado y un presente con ansia de futuro; y el hecho es que ni uno ni otro casa bien con la propia filosofía, con la vida del espíritu.

La culpa puede dejar como legado un esquema vaciado, pero también y fundamentalmente deja un yo centrado y central. De manera que culpa, autoconciencia angustiada y primacía de un yo centrado central son los tres ejes del modelo filosófico que Santayana, aunque no es el primero, denominará egotista.

En *Del sentimiento trágico de la vida*, un texto de otro filósofo español (y muy español en este caso), publicado solo un año después de *La tradición gentil* del español bostoniano, Unamuno también establece una genealogía de la filosofía que podemos sin mucho refinamiento denominar egotista. Pero el sentimiento que hace plausible una filosofía digna de tal nombre no es en este caso la culpa sino el ansia de eternidad, y la frustración pareja a ella por la imposibilidad de garantizarla. Esta ausencia de garantías no se basa en la culpa del individuo, sino que se acepta por construcción, como una condición existencial [Unamuno (2013)]. La consecuencia por supuesto vuelve a ser la cimentación de una filosofía en un yo que se convierte en centro y sostén del mundo.

En esencia la filosofía, seguramente siempre, y en el caso que ocupa a Santayana en esa conferencia, la filosofía en América se encontraría entre dos situaciones, insostenibles ambas, e insostenible la tensión entre ellas. Por una parte, el pasado que pesa como una herencia y, por otra parte, la mirada hacia adelante voluntariosa y productiva, que se opondría al espíritu del filósofo que necesita alejarse del ruido del *business*. En realidad, lo que tenemos ante los ojos es precisamente la cuestión tremenda de cómo ser original o innovador en filosofía. Si la influencia es una carga ineludible, no obstante, es posible, si no evadirse, al menos sobrellevarla, de tal modo que en realidad no se convierta en un traje imposible de portar que borre la individualidad, o más bien nos convierta en una nueva encarnación de esa herencia necesaria.

¿PODEMOS DESHACERNOS DEL *QUERIDO YO*?

Sin duda, hay ciertas características del idealismo y del trascendentalismo que podrían reflejar el espíritu joven americano. El método trascendental, afirma Santayana, se percibe como «autónomo, atrevido serenamente revolucionario», y como un modo de entender el mundo que «consideraba la voluntad más profunda que el entendimiento» [Santayana (2018, pp. 50, 51)]. Conectaba a la perfección con la «confianza en sí mismo», en palabras de Emerson como representante del espíritu americano. Si Emerson es un representante del trascendentalismo, no se confunde ni olvida la naturaleza mítica de unos conceptos que podrían haber degenerado en dogmas, de modo que no se atreve sin embargo a construir el sistema que podría haber construido, de modo que su valor es realmente perseguir la verdad de una manera sincera [Santayana (2018), p. 52].

Pensar en Emerson permite a Santayana realizar una crítica a la filosofía académica, como escolástica fraudulenta, puesto que no busca en el fondo la verdad, sino reforzar una posición, sea propia o ajena. Hay en la profesionalización de la filosofía un intento de victoria frente a la verdad, se diría, como un objetivo utilitario. La fobia al sistema que manifiesta Santayana se explica como la aprensión ante una totalidad sin fisuras, que no podría aportar ni decir nada auténtico, puesto que la realidad no nos es accesible en su totalidad, de tal manera que el sistema es hijo necesario de la imaginación, y yo apuntaría de la soberbia.

El gusto por la naturaleza en Emerson sirve a Santayana para exponer una breve teoría estética que, pese a su aspecto esquemático, no carece de cierta envergadura. La apreciación del paisaje pertenece al mismo espíritu que el amor por la música, a saber, el espíritu de quien carece de la palabra para dar cuenta de sus fracasos se diría, o, más elegantemente, de sus ideas incumplidas [Santayana (2018), p. 59]. Quien sí puede hacerlo, es decir, quienes son capaces de hacer explícita su infelicidad son más bien los poetas o los religiosos.

Pero en América se ha prohibido, se supone, confesar la infelicidad, el antídoto de la infelicidad es el fraude de la felicidad obligatoria, de modo que volcarse en la apreciación de la música o la naturaleza, es decir, volverse hacia lo abstracto, se explica precisamente por la incapacidad de dar cuenta de la frustración o la tristeza. Lo abstracto forma parte, así, de una modalidad romántica de gestionar la infelicidad, que consiste en ocultarse, en vez de conocerse a uno mismo y aceptarla. Las artes abstractas y la naturaleza, asume George Santayana, extrañamente, eluden la experiencia humana, y ese es el modo en que el trascendentalismo y el naturalismo pueden acabar por vincularse. Puede resultar paradójico afirmar la posibilidad de esa vinculación, pero Santayana afirma el valor de la contemplación de la naturaleza explícita y exclusivamente como narcótico, para olvidar sin llegar a comprender la infelicidad humana. En suma, el trascendentalismo y el amor a la naturaleza son parte de lo mismo, una posición extraordinariamente subjetivista, que aprecia especial y específicamente aquello que uno mismo ha hecho.

Sin embargo, es razonable preguntarse al menos si tiene sentido afirmar que la contemplación de la naturaleza nos permite eludir nuestra propia experiencia. En cierto sentido, si consideramos un modo de apreciación *desinteresada*, semejante a la apreciación de cualquier manifestación artística, la contemplación de la naturaleza nos impediría proyectarnos sobre ella. Pero si partimos de la base de que el trascendentalismo y el naturalismo no constituyen modalidades filosóficas muy distintas, apreciar la naturaleza no conlleva un olvido de sí, una forma de inmersión casi de genealogía oriental. Santayana, en suma no lee el amor a la naturaleza como una suerte de abandono, una manera de dejarse engolfar por la naturaleza que conllevaría el olvido de sí, sino más bien como el ver en la naturaleza misma ese yo que no somos capaces de comprender. Se trata pues de ocupar de alguna manera el espacio de la reflexión con una mirada que ficticiamente ya es reflexiva, puesto que la naturaleza es obra de uno mismo.

El problema que señala Santayana en el trascendentalismo de hecho expresa quizá esas transformaciones. Se trata de la confusión de un método con el modo en que es el mundo. La pérdida de objetividad, la pérdida de algo objetivo que resida o que prevalezca sobre la perspectiva subjetiva es la marca de un modelo filosófico idealista, contra el cual se demanda una rebelión. La fina intuición (sic) del trascendentalismo como una lógica crítica de la ciencia [Santayana (2018), p 47] es correcta, pero se equivoca cuando se confunde con una respuesta o incluso con una pregunta. Santayana exige un rastreo del objeto, con humildad, virtud ésta que no ostenta ese tipo de filósofo por construcción seguramente.

La crítica del conocimiento se convierte en un fingido sistema de la naturaleza [Santayana (2018), p. 48] y ese es su problema, o sea se hace una ficción imaginaria como lo sería cualquier otro sistema trascendental del universo. La ventaja del trascendentalismo es, no obstante, como bien sabe Santayana, que casa muy bien con la esquizofrénica contextura de la joven y al tiempo vieja América. La libertad, el individualismo y la rebeldía que está en su base romántica le van como anillo al dedo, y a la vez, la atención a la naturaleza *situada* del yo, o los mitos trascendentales [Santayana (2018), p. 49] les permite recuperar la línea genealógica que los une con la tradición calvinista, de modo que le permite dar un aire de algo filosófico a esa tradición, en la línea de la acusación que vierte Santayana contra el propio Kant.

No solo se puede adoptar el método trascendental o su mejor figura, Kant, para los fines semejantes a los que se propuso Kant, sino que convertir a la voluntad en algo más relevante que el intelecto lo convierte en muy agradable a la mentalidad americana [Santayana (2018), p. 50].

Kant puede ser denostado como uno de los responsables de un modelo filosófico pernicioso y equívoco, pero le debemos cuando menos una denominación que pone en el punto de mira cualquier posición ingenuamente subjetivista a fin de cuentas. De hecho, como recordaba Eugenio Moya, Kant en unos de los manuscritos afir-

ma «Hay un mundo. Ni el idealismo ni el egoísmo trascendental pueden suprimir la realidad objetiva de las representaciones sensibles, ni por consiguiente la experiencia» [Moya (2013), p. 141]. Pero el voluntarismo no desaparece de los fundamentos kantianos.

¿Podemos deshacernos de nuestro *querido yo*? Podemos encontrar argumentos sólidos para refutar la vigencia de la centralidad del *querido yo en moral*. Pero eso no implica que podamos obrar desde algo diferente del yo. Uno de esos argumentos sólidos a mi juicio es muy simple: el querido yo interiorizado y aupado al centro, hecho dios como diría Unamuno, se acaba convirtiendo en el individuo que ocupa por completo el espacio de nuestra vida moral, y, por ello, no deja espacio para *el otro*, en su pertinaz posición como demandante de atención. Como he tratado de argumentar en otra parte, la densidad psicológica nos convierte en el otro para nosotros mismos, algo que nos impide ser morales, porque nos convierte de manera inmediata en un demandante, un otro, que suplanta en un cierto modo al otro auténtico, el que no soy yo, de manera que me impide desarrollar un movimiento realmente moral [González Marín (2018)].

#### DESENGAÑO.

##### EL ALMA SÍ TIENE VENTANAS, DESPUÉS DE TODO

El egotismo es subjetivismo y voluntarismo, incapacidad de aceptar que el mundo es independiente de nosotros, pero no se trata, como sabemos, solamente de una posición filosófica, sino que tiene sus raíces más profundas en el alma humana, en la indigencia humana. Que sea de alguna manera consustancial al ser humano no aminora su carga venenosa, sin embargo. Su principal corrupción consiste de hecho en que «confunde el poder de los símbolos con símbolos de un poder» [Moya (2013), p. 137].

El naturalismo es su antídoto, cree Santayana. En el prefacio a la edición ampliada de *Diálogos en el limbo*, de 1948, escribía Santayana que «la subjetividad es una locura normal de los animales vivos. La filosofía occidental tendría que desecharla, más que idolatrarla,

al igual que la filosofía oriental la ha desechado siempre» [Santayana (2014b), p. 24].

Desengaño filosófico o simplemente naturalismo ¿Es posible, para nosotros, animales humanos, olvidar la subjetividad? En otras palabras, ¿puede haber una filosofía no egotista? Y ¿es deseable? Eugenio Moya considera una doble versión en el egotismo tal como lo piensa Santayana: uno ontológico y otro moral. Probablemente es posible, lo sabemos, olvidar la creencia de que pensar y ser es lo mismo, como nos trataba de enseñar el poema parmenideano. Sabemos que el idealismo se puede poner en tela de juicio, y no solo con un sentido del humor *à la* Russell, sino con mejores y mayores argumentos. Y los hay para oponerse a una versión de lo moral como una proyección de la voluntad, más allá de la crítica a la egología de la tradición filosófica [Lévinas, (2016)].

Sin embargo, nuestro tiempo seguramente da cuenta fielmente del lugar donde nos lleva esta centralidad del yo, y de la dificultad para adoptar posiciones distintas. No solo ciertos problemas y supuestas soluciones políticas, como el énfasis en las identidades, sino incluso ciertos intentos que se postulan hiperbólicamente contra nuestra centralidad, como puede ser el pensamiento *antiespecista*, acaban resultando paradójicamente una proyección de nuestra posición más centrada [Faria (2020)].

Pero en el fondo la paradoja, la gran paradoja de la filosofía, es que se hace desde el yo, porque no hay otro lugar desde el que pensar. Es la paradoja y la tragedia de la filosofía, como lo es de la poesía, por cierto. Ambas solo pueden sostenerse desde el yo, y al mismo tiempo nunca deben ser estrictamente una expresión ni una proyección del yo, so pena de convertirse en ejemplos de subjetivismo o egotismo, carentes por ello de todo interés más allá de lo meramente «local».

El desengaño de la filosofía por ello ha llevado mucho más allá de un naturalismo que de por sí ya es una buena cura —¿o *pharmakon*?—, el desengaño de la filosofía ha tenido que llevar a reconocer que la filosofía nunca llega a ninguna parte, sino que ha de volver sobre sí misma permanentemente. Quizá eso explica que textos del

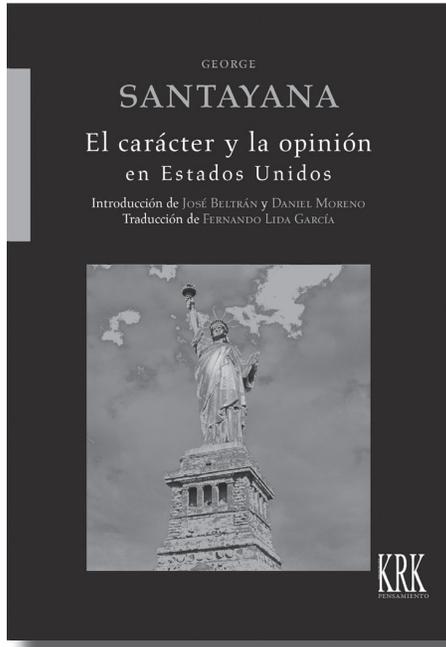
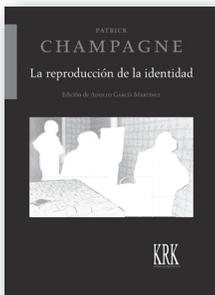
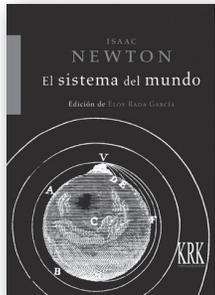
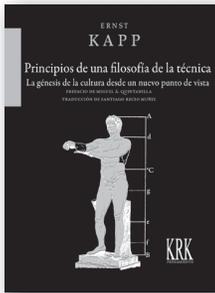
pasado sigan siendo no solo legibles, sino relevantemente legibles y útiles. Siempre que aceptemos que el camino filosófico en efecto no va más allá de un deambular sin esperanza, cuando la esperanza se supone una proyección de nuestra voluntad. O, en otros términos, aspirar solamente a abrir las ventanas del alma, para que nos impregne el aroma de lo real.

*Directora del Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje y Literatura  
Facultad de Humanidades. Comunicación y Documentación  
Universidad Carlos III  
Calle Madrid, 126.  
28903 Getafe (Madrid) España  
E-mail: gmarin@hum.uc3m.es*

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, H. (2002), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.
- COLEMAN, M. (2009), «Is George Santayana an American Philosopher?», *Cognitio*, v. 10, n.º 1, pp. 29-41.
- DANTO, A. (2013), «Philosophy as/and/of Literature», Presidential Addresses of The American Philosophical Association 1981-1990. *The American Philosophical Association Centennial Series*, pp. 227-246.
- DERRIDA, J. (2010), *La Universidad sin condición*, Madrid, Trotta.
- FARIA, C. (2020), «Antiespecismo y protestas antirracistas: una nota desde el privilegio blanco», *Pikara Online Magazine*, 24 de junio.
- FISCH, M. H. (1996), «General Introduction: The Classical Period in American Philosophy», *Classical American Philosophers*, New York, Fordham University Press, pp. 1-40.
- GONZÁLEZ MARÍN, C. (2016), «Inocencia, inmoralismo y cuidado de sí» en M. Gutiérrez Estévez et al., *Heridas en el sí mismo. Propositiones corporales*, Madrid, Fundación Citap.
- HABERMAS, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid.
- LÉVINAS, E. (2016), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.

- MOYA, E. (2013), «El egotismo como patología moderna», *Limbo*, n.º 33, pp. 133-151.
- SANTAYANA, G. (1894) *Sonnets and Others Verses*, Cambridge/Chicago, Stone and Kimball.
- (1998), «Breve historia de mis opiniones», *Limbo* n.º 4, pp. 5-21.
- (2014a), *El egotismo en la filosofía alemana*, edición de Daniel Moreno, Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2014b), *Diálogos en el limbo. Con tres nuevos diálogos*, introducción de Manuel Garrido, traducción de Carmen García Trevijano y Daniel Moreno, Madrid, Tecnos, 2014.
- (2018), *La tradición gentil en la filosofía americana*, traducción de Pedro García, introducción de José Beltrán y Daniel Moreno, Oviedo, Krk Ediciones.
- SENDER, R. (1998), «Santayana o el hombre del margen», *Limbo*, n.º 6, pp. 1-27.
- THOREAU, H. D. (2012), «Una vida sin principios», en *Desobediencia civil y otros escritos*, traducción de M.ª Eugenia Díaz, Madrid, Alianza.
- UNAMUNO, M. de (2013), *Del sentimiento trágico de la vida*, prólogo de Fernando Savater, Madrid, Alianza.



EDICIONES  
**KRK**

---

PEDIDOS  
correo@krkediciones.com  
www.krkediciones.com