

EL TESTAMENTO ESPIRITUAL DE GEORGE SANTAYANA

Daniel Moreno Moreno

Resumen: La alternativa entre Sócrates y Cristo planteada por Santayana le permite cerrar su sistema filosófico con una propuesta de vida espiritual que oscila entre la filantropía y la caridad en consonancia con una filosofía que hace compatible a Demócrito y Platón, la desilusión y la regeneración. El "testamento espiritual" de Santayana es la respuesta a la pregunta "¿Qué lealtad íntima, qué religión última, sería la apropiada a un espíritu completamente libre y desilusionado?". El presente artículo se centra, por tanto, en la obra del último Santayana buscando la clave de bóveda de su sistema filosófico.

INTRODUCCIÓN

El sistema filosófico de Santayana está construido sobre tres ejes: *i*) ontológico: la distinción esencia/existencia como clave para desenmascarar la confusión que sirve de base al idealismo moderno; *ii*) gnoseológico: la alternativa entre intuición ecstática de esencias y fe animal como resultado de un planteamiento radical del escepticismo moderno; *iii*) vital: la crítica del puritanismo bostoniano, que tan bien conoció Santayana tras su transterramiento de España a Boston, y que le llevó a buscar en otras tradiciones espirituales como el catolicismo y la mística la inspiración para su propia propuesta. Los tres ejes conducen en sus últimas obras a la propuesta de una vida espiritual concebida en clave personal, desilusionada aunque compatible con la vida de la razón defendida en su juventud. De este modo la vida espiritual de la que habla Santayana culmina su sistema dándole fuerza y consistencia, a pesar de ser el aspecto menos estudiado a favor de sus propuestas ontológicas y gnoseológicas. Santayana no es sólo el filósofo de la teoría de la esencia sino un filósofo cuyo mensaje versa sobre si merece la pena vivir y en qué sentido. Una vez aclarada la confusión de niveles ontológicos y gnoseológicos, hay

que evitar también la tentación de Lucifer, esto es, el orgullo y la rebeldía del espíritu, la autoafirmación de la importancia del espíritu. Sólo de esta manera se logra la conversión de la que habla Santayana.

Los devastadores efectos sobre Europa de la Gran Guerra se reflejan en el ánimo de Santayana en un cambio de sus intenciones vitales y teóricas, la vida de la razón pasó a segundo plano y la vida del espíritu ocupó su lugar. Este cambio de talante no fue comprendido por los seguidores norteamericanos de Santayana en su momento y aún provoca malentendidos en nuestros días. Su postura, con todo, es clara. Él no presenta la vida espiritual como alternativa a la vida de la razón porque no sólo son compatibles sino que se pueden vivir simultáneamente. La alternativa, en todo caso, es entre la vida de la razón vivida honesta o deshonestamente y la vida del espíritu vivida también honesta o deshonestamente. No es igual vivir desde una razón orgullosa que vivir desde la razón con humildad. Como tampoco es indiferente que el espíritu que anima al hombre sea Lucifer o Cristo.

La característica distintiva del mensaje espiritual de Santayana es que es coherentemente materialista. El espíritu del que habla no es algo inmaterial o procedente de otra dimensión ontológica, sino ciertos momentos puntuales y fugaces en que la psique¹ se autotrasciende y alcanza lo eterno y la imparcialidad. El espíritu es la psique cuando se desentiende del mundo y de sus preocupaciones. Lo relevante es que la repetición de esos momentos de trance y éxtasis pueden acabar transformando al conjunto de la psique, puede producirse una conversión en el hombre. La persona descubre y disfruta de una nueva dimensión que aporta un tipo de paz desconocida por la existencia, donde no hay urgencia, no hay problemas morales ni personales. El hombre queda convertido a la caridad, al desasimiento, a la ironía, a la imparcialidad. Rasgos característicos de la *religión última*, la filosofía apropiada para un espíritu completamente libre y desilusionado que vive tiempos de barbarie y que está dispuesto a seguir la idea de Cristo tal como aparece en los Evangelios.

Ya en 1940, en el volumen dedicado por *The Library of Living Philosophers* a Santayana con el título *The Philosophy of George Santayana*, la mayoría de los autores norteamericanos rechazaron su giro hacia la vida espiritual por considerarlo una renuncia de la vida de la razón proclamada en *The Life of Reason* (1905-6). Santayana respondió que no había contradicción entre razón y espíritu tal como él los entiende, sino, más bien, complementariedad. A pesar de lo cual sólo algunos autores² han abordado la cuestión dentro de la amplia

¹ *Psyche* un término que cobra protagonismo en la obra de Santayana a partir de *Soliloquies in England and Later Soliloquies* (1922) como alternativa a conciencia o alma, demasiado psicologistas o espiritualistas a su juicio. Santayana parte del sentido griego de 'soplo que da vida', aunque amplía su significado original al incluir las funciones vegetativas, sensitivas y parte de las funciones intelectivas de la clasificación de Aristóteles. Para el resto reserva el término *spirit*.

² Mossie M. KIRKWOOD, *Santayana: Saint of the Imagination*, Toronto, University of Toronto Press, 1961; Anthony WOODWARD, *Living in the Eternal. A Study of George Santayana*, Nashville,

bibliografía sobre Santayana. Considero que es el camino acertado, puesto que la filosofía de Santayana incluye algo más que reinterpretar las categorías modernas, implica preguntarse “¿qué es la salvación?”³. Cuando la fe animal es suspendida y no toma las ideas como signos de cosas existentes, se abre la dimensión espiritual que coloca al hombre, como en un trance, ante las esencias:

Las ideas, respecto al descubrimiento de hechos, son únicamente símbolos gráficos, la existencia y lugar de los hechos así descritos es postulada en primer lugar por el desvelo e instinto animales. Si suspendemos esas exploraciones ansiosas por un momento, e inspeccionamos nuestro apresuramiento práctico por comprender la estructura material de las cosas y por actuar sobre ellas, es perfectamente obvio que los *data* de la intuición presente son sonidos, figuras, movimientos, paisajes, cuentos –todas esencias universales mostrándose y quizás volviéndose a mostrar, como en un trance–⁴.

Entiendo por ello que es fundamental pasar a primer plano la importancia de los momentos de la vida en que el hombre experimenta éxtasis o trances, junto con la interpretación materialista que de ellos hace Santayana y las conclusiones espirituales que extrae.

El modelo elegido por Santayana está basado en la propuesta cristiana de la caridad, mostrando un gusto por las sutilezas de la posición escolástica que lo aleja del pensamiento moderno, aunque su postura personal se aleja de la tradición escolástica en puntos esenciales. Por un lado le atrae el complejo equilibrio de la visión tomista, pero, por otro, lo específico de Santayana radica en el cambio de ontología que lleva a cabo, al sustituir la ontología aristotélico-platónica de Tomás de Aquino por una original ontología aristotélico-democrítea que es presentada como el secreto de Aristóteles⁵. Si en este ámbito Santayana mantiene un equilibrio entre tradiciones divergentes, en la vida espiritual cambia de estrategia, busca en distintas fuentes, con una actitud cercana al sincretismo, destacando sus aspectos racional, lógico y laico. Puede concordar el neoplatonismo, la filosofía de la antigua India, la mística

Vanderbilt University Press, 1988; Henry S. LEVINSON, *Santayana, Pragmatism, and the Spiritual Life*, Chapell Hill, Londres, The University of North Carolina Press, 1992; James GOINLOCK, “Ultimate Religion”, en *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society* 16 (1998) 1-13; Thomas ALEXANDER, “Beauty and the Labyrinth of Evil: Santayana and the Possibility of Naturalistic Mysticism”, en *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society* 18 (2000) 1-16; John LACHS, “Spirituality Without Moral Concerns”, en *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society* 18 (2000) 17-22. La importante laguna en los estudios recientes en España sobre este tema ha sido subsanada en parte con el estudio de José Miguel SABATER RILLO, “Religión y poesía en el pensamiento de Santayana”, en Vicente CERVERA SALINAS, Antonio LASTRA (eds.), *Los reinos de Santayana*, Valencia, Universitat de Valencia, 2002, pp. 95-138.

³ George SANTAYANA, “A General Confession”, en Paul A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of George Santayana*, Evanston y Chicago, Northwestern University Press, 1971, p. 23.

⁴ George SANTAYANA, *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Londres, Constable, 1922, p. 230.

⁵ George SANTAYANA, “The Secret of Aristotle”, en *Dialogues in Limbo*, Michigan, Ann Arbor Books, 1957, pp. 229-248 (hay traducción de esta obra en Madrid, Tecnos, 1996).

castellana y el evangelio cristiano. Los compañeros de viaje en este camino son los estetas de principios de siglo y los místicos de todas las épocas. Santayana va con ellos, pero sus posiciones filosóficas son diferentes. Es, por un lado, un filósofo que se vuelve hacia la espiritualidad y, por otro, un hombre espiritual con sólidos fundamentos materialistas. Demasiado ajeno para unos y demasiado claro para otros, inaugura un lugar tan posible desde donde vivir como cualquier otro: el limbo, el jardín de la inocencia. Donde el mundo se mantiene ajeno a las tragedias humanas, ni la Providencia ni la naturaleza cuidan, premian o castigan al hombre. Es un camino interno al jardín del nihilismo santayaniano, no una salida de él, que sería falsa. No hay que sorprenderse por tanto si el mensaje de Santayana tiene poco de buena nueva y mucho de ironía.

DE LA VIDA DE LA RAZÓN A LA VIDA ESPIRITUAL. UNA POLÉMICA

El evidente cambio de talante que marca *Winds of Doctrine. Studies in Contemporary Opinion* (1913) en las ocupaciones ontológicas de Santayana va acompañado por otro cambio, menos sonoro, en sus preocupaciones vitales, marcado por la fuerte impresión que le produjo la Gran Guerra. Las ilusiones, recogidas en *The Life of Reason*, sobre el papel de la razón como productora de ideales y armonizadora de impulsos e intereses diferentes, quedan en entredicho ante el triunfo final de la sinrazón. A partir de ese momento va adquiriendo protagonismo la vida espiritual. El testigo lo pasa la misma vida de la razón. De hecho en el prólogo a la edición de 1922 de *The Life of Reason* afirma Santayana que la vida de la razón ha pasado del primer plano que ocupaba en su juventud a un segundo plano, mientras que la anterior tendencia soterrada hacia la espiritualidad ocupa ahora su atención⁶. La vida de la razón, tras la dura experiencia de la guerra, es vista desde la distancia adquirida y aparece interrumpida, insegura, cómica, hablando varias lenguas, entre las que Santayana no tiene por qué elegir ninguna, o, más bien, no encuentra el criterio para distinguir lo mejor de lo peor:

La experiencia, el conocimiento de mi corazón, la sintonía con Spinoza, incluso la ciencia contemporánea, me protegió contra aquellas ilusiones espontáneas (la cosmología platónica o la amigabilidad de la naturaleza). Realmente, socavarlas poco a poco, mostrando cuán innecesarias y traicioneras son para la saludable vida del espíritu, fue una parte importante de mi empresa⁷.

⁶ Esta tendencia no le había pasado desapercibida sin embargo a B. Russell, buen conocedor de la vida y la obra de Santayana. En 1940, evaluando la filosofía de Santayana, Russell parte de una cita de *The Life of Reason. Reason in Religion* para formularle la pregunta crucial: "a man can, by living wisely, progressively transfer his identity from his substance to his essence, and therefore progressively acquire the eternity of the latter?" (Bertrand RUSSELL, "The Philosophy of Santayana", en Paul A. SCHILPP (ed.), o.c., p. 470).

⁷ George SANTAYANA, *The Life of Reason*, Nueva York, Collier Books, 1962, p. 11 (hay traducción de la versión abreviada de 1954 en Buenos Aires, Nova, 1958).

La vinculación de este cambio de talante con la guerra lo muestra *Soliloquies in England and Later Soliloquies* (1922), escritos bajo la directa influencia de ella. En varios lugares de esta obra⁸, Santayana apela a un tipo de felicidad espiritual que se alcanza cuando el espíritu triunfa sobre la existencia que lo engendra, en tanto que “se difunde desde su foco ardiente al infinito, sin cuidarse de si ese foco arde hasta las cenizas o no”⁹. Ante esa situación Santayana intenta correr, pero en dirección vertical, hacia esferas no temporales y no terrenales. Una salida que emprende mitad como juego, mitad como sacrificio puesto que desde lo eterno los avatares de la vida pierden su premura, pero no desaparecen del todo. El espíritu puede acceder desde un momento puntual a la contemplación de la forma y de la verdad, si consigue concentrarse en la pura actividad del espíritu y liberarse de la ansiedad animal, tan activada por la guerra. La luminosidad y divinidad de la esencia vista permiten volver a la existencia con firmeza renovada. Es una manera de vivir desde la mente en la que el hombre es acompañado por la belleza, las formas y las ideas, y que asegura más felicidad que el mundo de la existencia, tan cambiante éste, imperfecto y preñado de urgencias prácticas y perspectivas personales. El mundo entero puede ser visto entonces como un castillo que se forma y se disuelve en las nubes sin esfuerzo y sin lágrimas, aunque cuando despierta el animal en nosotros el mundo recupera con él la sustancialidad perdida y la resistencia a los deseos del hombre, vuelve a surgir el deseo, y ... el miedo.

Se entiende así la afirmación santayaniana de que su preferencia por las esencias no surge de la frivolidad tal como es entendida frecuentemente, sino del extremo opuesto, del nihilismo y escepticismo finales:

El artista que representa una farsa para otros sufre una tragedia en sí mismo. Cuando aspira a despojarse en lo posible de los engaños de las pasiones humanas, y a mirar a las cosas alegre y altruistamente, con los ojos limpios de la juventud, no es porque no sienta el peso de la aflicción, sino precisamente porque siente su peso hasta el fondo, y cuán final es¹⁰.

La espeluznante descripción de los nuevos cementerios¹¹ que Santayana ve surgir en cada ciudad inglesa, sin tiempo material para el barniz del ritual, apoya esta interpretación. En el nuevo paisaje destacan las cruces, símbolos para Santayana de una verdad no dicha que todos llevan consigo: que la permanencia y la seguridad no pertenecen a las personas ni a las cosas, sino a la sustancia que les subyace, que las personas son, en tanto que transitorias y

⁸ George SANTAYANA, *Soliloquies in England*, pp. 2, 22, 120, 140. Véase también el artículo “Reversion to Platonism” (Id., pp. 224-228) donde Santayana celebra el interés en Oxford por leer a Plotino tras la Gran Guerra sustituyendo a Hegel. La nueva moda supone que la adoración romántica por el simple movimiento del mundo deja paso a la contemplación y al deleite.

⁹ Id., p. 2.

¹⁰ Id., p. 6.

¹¹ Id., pp. 92-99.

fugitivas, ilusiones, tal como prueba la muerte. La cruz destaca con énfasis el sufrimiento y la muerte, representa el espíritu crucificado, tema de meditación apropiado para el hombre mientras vive puesto que si es espiritual se siente crucificado. La liberación budista por la muerte, aunque es liberación auténtica en tanto que acaba con la ilusión definitivamente, no ilumina al hombre mientras vive, que es cuando lo necesita. La cruz enseña para Santayana el dulce sufrimiento de estar encarnado en un cuerpo y compartir unos deseos porque, aunque el mundo sea bello, la cruz incita a no apropiarse de él, pero también a no denigrarlo, que es lo que hacen los budistas. Basta con amar el mundo contemplativamente. Es un camino hacia la felicidad, la risa, el conformarse, la tolerancia. Implica saber que ninguna reforma política posible hará a la existencia adorable o fundamentalmente justa. Las actitudes frívolas son paradójicamente más espirituales porque son menos mundanas.

El tono dramático de *Soliloquies in England* se atempera en obras posteriores como *"The Philantropist"*, *Platonism and Spiritual Life* y *"Ultimate Religion"*, que analizaré más adelante, donde la tragedia va perdiendo peso en favor de la distancia y la paz. Así y todo, los seguidores norteamericanos de Santayana destacaron con desagrado su cambio de talante durante los años veinte. A la polémica sobre el peso específico de Santayana como filósofo se sumó la distinta valoración ante su nuevo rostro. Irwin Edman, por ejemplo, ferviente seguidor del Santayana naturalista, se reúne con él expresamente en 1931 para discutir sobre la caridad, cuestión central del diálogo *"The Philantropist"* sin llegar a un acuerdo¹². Edman no entiende la caridad como amor imparcial a todas las criaturas en tanto que son criaturas de Dios, caridad perfecta para la que el hombre necesita de la gracia. La diferencia radica en que Santayana habla desde el cielo mientras que Edman habla desde la tierra.

Esta incomprensión se muestra en el estudio introductorio de Edman a la selección de las obras de Santayana que publica en 1936. En él afirma¹³ que las obras de Santayana de la última década muestran un ideal de vida profundamente diferente del anterior. En vez del intento de armonizar impulsos diversos y de acordar la naturaleza a los ideales que ella misma produce, Edman detecta un distanciamiento de todos los ideales y deseos humanos que coloca a Santayana por encima del bien y del mal. Edman aprecia sagazmente un cambio de tono incluso en la concepción de la espiritualidad tal como estaba descrita en *The Life of Reason*¹⁴. Santayana no se interesa por los

¹² Daniel CORY, *Santayana: The Later Years. A Portrait with Letters*, Nueva York, G. Braziller, 1963, p. 70. Recientemente Irving Singer manifiesta la misma incomprensión hacia la caridad tal como la entiende Santayana porque intenta comprenderla desde su propia concepción del amor entre personas, que no es exactamente la cuestión que le preocupa a Santayana, véase Irving SINGER, *George Santayana, Literary Philosopher*, New Haven, Yale University Press, 2000, pp 108-126.

¹³ Irwin EDMAN, "Introductory Essay by Irwin Edman", en Irwin EDMAN (ed.), *The Philosophy of Santayana*, Nueva York, Modern Library, 1942, p. xiii.

¹⁴ Id., p. 1. El mismo Santayana, tras releer en 1928 algunos pasajes de *The Life of Reason* sobre lo espiritual, los encuentra pobres, según recoge Cory (Daniel CORY, o.c., p. 81). Véase también

ideales últimos en el horizonte de su relevancia para la acción, que es como le resultan atractivos a Edman, sino en el horizonte de la contemplación, el trance, de la absorción inconsciente en el Ser puro, el gusto por las formas, etc.

Tan interesante es comprobar la finura clarividente con que Edman percibe el nuevo aroma como constatar su reacción cuando afirma taxativamente: “comprender *The Life of Reason* supone, a pesar de algunas retractaciones incidentales en el Prefacio veinte años más tarde, comprender la filosofía moral de Santayana y, salvo por algunos refinamientos de doctrina, concierne fundamentalmente a la teoría del conocimiento, y por un cambio en las preocupaciones personales del autor, su filosofía *por antonomasia*”¹⁵. Es decir, a pesar de las vacilaciones, Edman acepta a Santayana, pero al Santayana de *The Life of Reason*. Esta reacción fue compartida por la mayoría de los seguidores naturalistas de Santayana en Estados Unidos e influyó en la difícil recepción de su pensamiento.

Santayana mismo aborda la cuestión en 1936 afirmando que no hay contradicción entre la vida espiritual y la vida de la razón¹⁶ porque el espíritu no es exactamente hostil a la razón. La vida espiritual toma como objeto de reflexión los mismos intereses que la razón se esfuerza por armonizar, pero su mirada viene desde arriba, es un interés desasido de los elementos que hacen rivalizar entre sí las pasiones, un interés desintoxicado, entendiendo como intoxicación las premuras de la razón por adaptarse al mundo, actuar y sobrevivir, o incluso realizar algún ideal. Realmente Santayana admite que sus preferencias han cambiado, como detecta Edman, que prefiere la compañía del Nuevo Testamento, las obras de Santo Tomás de Aquino, las iluminaciones de San Juan de la Cruz y la mística oriental¹⁷. Pero niega que sean talentos contradictorios, son dos opciones de vida compatibles, aunque no simultaneables, porque mientras el espíritu eleva y universaliza, la razón sirve a los intereses concretos.

George SANTAYANA, *The Letters of George Santayana. Book Four (1928-1932)*, Cambridge, MIT Press, 2003, p. 73.

¹⁵ Irwin EDMAN, o.c., p. xv.

¹⁶ George SANTAYANA, “A General Confesion”, pp. 26-28. Véase también George SANTAYANA, *The Letters of George Santayana. Book Five (1933-1936)*, Cambridge, MIT Press, 2003, p. 354 y George SANTAYANA, *Realms of Being*, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, 1942, p. 783 (Hay traducción española de esta obra en México, FCE, 1959).

¹⁷ El interés de Santayana por la Biblia y la mística oriental está bien documentado. Que la *Summa Theologiae*, especialmente el tratado sobre los ángeles, le ayudara en su análisis del espíritu puro lo recoge D. Cory (Daniel CORY, o.c., p. 86). Las cartas ahora publicadas donde se recoge esta afirmación son de 1931 y se encuentran en George SANTAYANA, *The Letters of George Santayana. Book Four (1928-1932)*, pp. 290, 349. Entre los libros que compusieron su biblioteca personal, actualmente en la Universidad de Waterloo, se encuentran los siguientes: *Islam cristianizado: estudio del “sufismo” a través de Abenarabi*, de M. Asín Palacios, 1931; *San Juan de la Cruz: su obra científica y su obra literaria* (1929), del padre carmelita Crisógono de Jesús Sacramentado (1904-1945). Éste último lo estaba leyendo Santayana el año 1931 y se alegraba de que estuviera publicado en Ávila (Id., p. 272).

En 1940 se acentúa el tono crítico de Edman. Acusa a Santayana de haber abdicado del humanismo, y no únicamente en su última etapa. Echa en falta en *The Life of Reason* la proclamación de una forma de vida que confíe en la eficacia de la razón. Se habla de armonía de intereses, pero faltan las necesarias prescripciones para conseguirla, habla de tolerancia pero en el fondo Santayana es egotista y fanático. Tampoco se preocupa por los métodos de investigación científica que ayuden a mejorar el mundo –que era la cuestión filosófica central para Edman–, sino por criticar la democracia. Esto es, Edman descubre el lado antideweyano de Santayana y, ante el dilema, su alma se inclina por seguir a J. Dewey. Respecto a la vida espiritual misma, contrapone la espiritualidad humanista de la primera época y la posthumanista de la etapa última. Considera que la diferencia es mayor que un simple cambio en el sentido de los términos. Destaca la ausencia de interés, de criterio moral, de ideales en el planteamiento de Santayana. Le parece que adopta la máscara de un monje o de un santo, pero se sorprende de la ausencia de religión y de Dios. Sólo oye hablar con fruición de las esencias y éstas son neutrales, indiferentes. Esto es, Edman descubre el lado nihilista de Santayana, descrito como “el desasimiento del esteta que juega irresponsablemente sobre una anarquía de imágenes”¹⁸.

Santayana, en su respuesta¹⁹, acepta el planteamiento de fondo de Edman y admite que sus diferencias con él tocan las preferencias elementales radicales, nivel en el que no cabe más que tolerarse mutuamente sin pretender imponer la opinión de uno sobre otro. De igual modo que Santayana es materialista, pero deja a la ciencia investigar cómo sea la materia, es filósofo moral, pero deja las cuestiones morales y políticas cotidianas para que sean resueltas, si es posible, por otros pensadores. Él aborda las cuestiones últimas, pero sin considerar por ello resueltos los problemas morales, ni entender que es tarea menor o despreciable. Sencillamente sus preferencias son otras. Reconoce, con todo, que su propuesta sintonizará con pocas personas porque implica gustar de la verdad imparcial aún al precio de que lleve al autoaniquilamiento:

La espiritualidad es el bien supremo para aquellos que son llamados a ella, los pocos cuya sed intelectual puede ser saciada sólo por la verdad imparcial y la contemplación auto-aniquiladora de todo el Ser. El hombre de estado y el padre de familia pueden no dar la bienvenida a esta disposición, les puede parecer pródiga y ociosa²⁰.

Tanto para el hombre de estado como para el hombre común la vida espiritual pasará desapercibida o será considerada inútil a efectos práctico-social-

¹⁸ Irwin EDMAN, “Humanism and Post-Humanism in the Philosophy of Santayana”, en Paul A. SCHILPP (ed.), o.c., p. 310.

¹⁹ George SANTAYANA, “Apología Pro Mente Sua” en Paul A. SCHILPP (ed.), o.c., pp. 560-573.

²⁰ George SANTAYANA, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, Nueva York, Harper & Brothers, 1957, p. 258.

les, no así para los pocos que son llamados a ella. La alternativa real no se plantea entre vida de la razón y vida espiritual, sino entre vida de la razón honesta, por un lado, y, por otro, vida de la razón deshonesto o entre vida espiritual honesta y vida espiritual deshonesto. No se trata de preferir la razón al espíritu o viceversa, elección sin sentido puesto que el hombre de forma natural tiene ambas funciones, sino de cómo se realiza cada una en su momento, si intoxicada o desintoxicadamente. Preferir la vida espiritual no supone suspender definitivamente la vida de la razón, sino, en todo caso, la posibilidad de iluminarla.

CÓMO VIVIR EN TIEMPOS DE BARBARIE: CARIDAD Y RELIGIÓN ÚLTIMA

El diálogo "*The Philanthropist*" ocupa un lugar de privilegio en la obra santayana porque en él se escenifica la aparición del nuevo talante espiritual. Aunque Santayana ya había mostrado interés teórico por la caridad cristiana y la figura de Cristo en su obra anterior, con este diálogo pasan ambos elementos a primer plano. El cruce de puntos de vista entre Sócrates y el Extranjero le permite contraponer el modo de amar el mundo asociado a Sócrates, que representa la vida de la razón, y el nuevo modo que introduce la religión cristiana, venida al mundo en un momento de fracaso. La iluminación hay que buscarla por ello en el corazón de los judíos helenizantes, que también fueron conscientes de vivir en tiempos de barbarie²¹. El nuevo talante cristaliza la reinterpretación que lleva a cabo Santayana de los momentos espirituales y el evidente cambio que van produciendo en su vida. Los estados de ánimo en que el hombre se siente transportado y descubre la nueva dimensión del pensamiento inducen un nuevo hábito en la persona porque "el corazón ha encontrado un bien más verdadero y no lo olvida"²². El espíritu descubre que los intereses que mueven a la psique son parciales, ajenos al placer y felicidad que él encuentra en cualquier cosa, de manera que la justicia y la caridad hacia el mundo le inducen a poner en suspenso los intereses animales porque corresponden sólo a un punto de vista²³.

Antes de entrar en la alternativa planteada entre Sócrates y Cristo, es conveniente analizar el contenido de los tres diálogos añadidos a *Dialogues in Limbo* en 1948, "*The Libertine*", "*The Hidden Soul*" y "*The Vortex of Dialectic*". Aunque fueron publicados veintitrés años más tarde, recogen el desarrollo lógico necesario para entender "*The Philanthropist*". En el primero opone San-

²¹ George SANTAYANA, *Dialogues in Limbo*, p. 136.

²² George SANTAYANA, "Apología Pro Mente Sua", p. 569. Angus Kerr-Lawson ha destacado esta influencia: "For all persons, even those who do not adopt spirituality as an ideal, life is enriched by spirit. Their attitude to life will be changed by contemplation, without perhaps any major change in the external activities pursued": Angus KERR-LAWSON, "Spirit within a Life of Reason", en *Overheard in Seville. Bulletin of the Santayana Society* 16 (1998) 37.

²³ George SANTAYANA, *Scepticism and Animal Faith*, Nueva York, Dover, 1955, pp. 215, 284 (hay traducción de esta obra en Buenos Aires, Losada, 2002).

tayana dos modos de entender el amor que considera insatisfactorios. Sócrates, por ejemplo, ama en Alcibíades la Belleza, es decir, el Alcibíades ideal que está al alcance sólo del ojo del filósofo, pero que es considerado el Alcibíades real y verdadero, el que no cambia, el que no defrauda, el que es camino de sabiduría. Alcibíades protesta que Sócrates ama únicamente una creación de su fantasía y no al Alcibíades de carne y hueso que es él. La otra manera de amar es la que representan el resto de amigos y admiradores de Alcibíades, que aman la belleza de su apariencia y que es la que Alcibíades considera real. El único inconveniente es que sólo lo aman durante el tiempo que dura efectivamente la belleza, que es necesariamente breve. Santayana propondrá la caridad como salida a esta encrucijada, aunque se siente más cercano al libertino Alcibíades que al moralista Sócrates.

En "*The Hidden Soul*" Sócrates consigue que Alcibíades acepte que hay algo mejor en él que la apariencia física de su cuerpo y afirma que él mismo ama la humildad y el autoconocimiento implícito en el reconocimiento de Alcibíades, prueba, a su juicio, de que la semilla divina que porta no se ha contaminado totalmente. Con la aparición del Extranjero, sin embargo, Alcibíades se muestra de acuerdo con éste en sus críticas a Sócrates. Si Sócrates amase la Belleza realmente, la amaría en su expresión ideal, pero lo que ama en realidad es su encarnación en el Alcibíades existente, es decir, el alma caída aún cuando sea bella sólo de forma aproximada, espontánea y variable. Es más, al amar de forma especial la transformación de Alcibíades, Sócrates anuncia el cambio de mentalidad propio de las edades tardías, empieza a sintonizar con "el desprecio radical del mundo, mitad desesperación, mitad aspiración mística"²⁴. La diferencia entre Sócrates y el Extranjero radica en un presupuesto fundamental: para Sócrates hay un acuerdo fundamental entre la razón y el mundo, éste refleja, sigue o tiende a aquella, el deber ser manda sobre el ser; para el Extranjero, por el contrario, los bienes son múltiples y no son compatibles ni entre sí ni con la vida humana; la esperanza en la armonía racional entre los diversos bienes es una ilusión.

En este punto enlaza el diálogo "*The Vortex of Dialectic*". Sócrates insiste en la identificación de lo real con lo ideal, afirma que la Belleza no es responsable de la posible confusión con que se manifieste en la naturaleza porque no se puede contaminar. La Belleza, que es un bien, no puede convertirse en un mal. El Extranjero y Alcibíades insisten, por su parte, en que la realidad es híbrida, está en flujo, no puede manifestar la Belleza en toda su plenitud porque es confusión esencial. Es más, esforzarse en mantenerla a toda costa en un mundo no preparado para ello es un tipo de locura, divina, pero locura, puede convertir la Belleza en un mal y dejar pasar la posible belleza que a veces presenta el mundo momentáneamente. El juicio final sobre la postura de Sócrates es que su filosofía moral, con ser heroica, es "profundamente

²⁴ George SANTAYANA, *Dialogues in Limbo*, p. 181.

desilusionante”²⁵. Llama belleza verdadera a la belleza que se ajusta a sus exigencias morales espartanas, dejando a un lado como falsas el resto de bellezas aunque sean, a ojos de Santayana por ejemplo, más bellas. De este modo Sócrates justifica el fanatismo o la superstición, mientras que aceptar la diversidad no armonizable de bellezas fundamenta el relativismo y la humildad. Sócrates proyecta las fáciles distinciones dialécticas sobre la realidad, toma aquellas por ésta, es un “moralista hacedor de mitos”²⁶.

Como se afirma en *“The Philanthropist”*, Sócrates es un filántropo que ama al hombre en su bondad y belleza, es decir, en tanto puede ser bueno y bello, no en su realidad híbrida, mezclada, que muestra bienes y males diversos y cambiantes. Sócrates es civilizado, vive en la ciudad de la moralidad, pero Santayana y sus contemporáneos viven en una época bárbara. Para estos tiempos el guía no puede ser Sócrates, sino Cristo. De ahí la importancia de la contraposición entre ambos en este diálogo. Cristo ama no sólo al hombre ni sólo al hombre en su perfección, sino también al hombre en tanto que no alcanza la perfección. Es un amor que va más allá también de la impasibilidad y dicha epicúrea. Es caridad:

La caridad es menos que la filantropía en tanto que cuenta con la derrota de los deseos naturales del hombre y acepta esa derrota; y es más que la filantropía en tanto que, ante el rostro de la derrota, aporta consuelo²⁷.

Es un amor que acepta y cuenta con que el hombre no puede conseguir sus deseos más profundos –sabiduría, belleza, libertad, inmortalidad–, ni siquiera, a veces, deseos cotidianos que chocan con deseos e intereses propios o de otros hombres o simplemente con la naturaleza. Cristo ama también estos fracasos porque forman parte de la “trágica economía por la que las fortunas de cada cual se determinan de acuerdo a la voluntad divina”²⁸. La caridad va unida a imparcialidad y a resignación porque adopta no el punto de vista del hombre, sino el punto de vista que los poetas atribuyen al Padre, es decir, a la materia, en el vocabulario santayaniano. Cristo, que habla en nombre de Dios Padre, no fue un moralista, no propició ningún combate por ninguna causa concreta ni promovió ninguna propuesta política –tal como les hubiera gustado a algunos seguidores de Santayana que hiciera él mismo y tampoco hizo–. Es más, se interesaba por los lirios del campo, la cizaña y las ramerías. No contaba con extirpar el mal, sino con traer alegría y paz a través de la renunciación. Es una metamorfosis del espíritu. Propone rechazar “con divino desdén y perfecta desilusión todas las bulliciosas vanidades del mundo”²⁹, es decir, la ortodoxia religiosa, el liberalismo político, la filosofía

²⁵ Id., p. 215.

²⁶ Id., p. 217.

²⁷ Id., p. 139.

²⁸ Id., p. 142.

²⁹ Id., p. 145.

académica, la familia, las naciones, las riquezas. Se alcanza un punto de vista ahumano, divino, desilusionado. Desde la razón se ama al hombre en sus preocupaciones, en sus realizaciones, desde el espíritu no. Éste acepta el fracaso de las ilusiones, brota en los momentos de desesperación en tanto que “de la desesperación, en ciertas crisis, brota un último esfuerzo de coraje”³⁰.

El conocimiento de estos planteamientos, si no su aceptación, es necesario para escuchar con aprovechamiento la charla que ofreció en el tricentenario del nacimiento de B. Spinoza en 1932, titulada “*Ultimate Religion*”. El guía no es en esta ocasión Cristo, sino Spinoza. De la misma manera que en *Scepticism and Animal Faith* propone Santayana un escepticismo último que no descansa hasta alcanzar la cúspide de la duda, en esta charla Santayana da por salvadas las etapas y consideraciones previas y enfrenta la cuestión espiritual última: “¿Qué lealtad íntima, qué religión última, sería la apropiada a un espíritu completamente libre y desilusionado?”³¹ Es claro que el punto de arranque es la desilusión y el coraje alcanzado en “*The Philanthropist*”. Santayana quiere enfrentar la cuestión con entera franqueza, sinceridad y firmeza. ¿En qué creer, a qué agarrarse en tiempos de barbarie?, ¿a qué mostrar lealtad si el mundo es ajeno, diverso, irracional y es lo único que hay? Con Dios no se puede contar. Encalar la fachada del mundo para disimular los desperfectos no es honesto. La situación en que se siente Santayana es aún más extrema que la de Spinoza porque éste aún conservó “su convicción de que toda la realidad se encontraba dentro del acceso fácil de su pensamiento”³², no se planteó el abismo entre el mundo y la razón, aún podía sentirse orgulloso y feliz ante el mundo visto desde la eternidad. Santayana considera, sin embargo, que en su época no se pueden mantener tales seguridades:

Cualquier persona en cualquier lugar, si no desea construir un sistema verosímil, sino recusar sus propias presunciones y llegar al autoconocimiento espiritual, tiene que comenzar por abstenerse de toda fácil fe, a no ser que quiera llenar locamente el universo con imágenes de su propia razón y sus propios deseos. (...) Estaremos al final sin compromisos y desnudos, bajo el cielo abierto³³.

Desnudo bajo el cielo abierto, el hombre tiene que reconocer la contingencia radical del mundo y del propio hombre:

¿Cuál es el resultado? Que de inmediato, por un mero acto de autoexamen y franqueza, el espíritu arriba a una de las percepciones religiosas más radicales y más importantes. Se da cuenta de que a pesar de que está

³⁰ Id., p. 158.

³¹ George SANTAYANA, *Obiter Scripta. Lectures and Reviews by George Santayana*, J. Buchler, B. Schwartz, eds., Londres, Constable, 1936, p. 212. Antonio Marichalar tradujo esta conferencia para *Revista de Occidente* 126 (1933) 274-292.

³² Id., p. 213.

³³ Id., p. 214.

viviendo, es incapaz de vivir; de que aunque puede morir, es incapaz de morir; y de que en general, en cualquier instante y en cualquier instancia, está en manos de algún poder inescrutable y ajeno³⁴.

El primer reconocimiento de la religión última es, por tanto, que el hombre es impotente frente al mundo. Hay, con todo, un segundo reconocimiento asociado a la religión última: se descubre el espíritu, el pensamiento, como ámbito vital y natural desde el que gozar y asombrarse ante el milagro permanente del bárbaro mundo. Es un goce intelectual cuyo ejercicio convierte al hombre en filósofo, habitúa el ojo a ampliar el ángulo de la mirada hasta abarcar proporciones cósmicas, más allá de los pequeños conflictos cotidianos, personales o sociales. La renunciación a los vínculos animales abre la voluntad humana a la caridad universal, punto de encuentro entre Santayana, Spinoza y Cristo. La caridad acepta las vidas, deseos e ideas ajenos y, como reflejo de ese sentimiento, ve los propios deseos en su relatividad y penuria posible. Spinoza habla del amor intelectual a Dios como fruto de una naturaleza saludable que se regocija en el conocimiento del mundo, produce una "sosegada sabiduría sobrehumana"³⁵, una inmensa paz y una ilimitada simpatía hacia el universo. Cristo, que es aludido, aunque no nombrado en esta charla, habla desde un sufrimiento mayor, desde la incertidumbre radical; por eso su visión de la caridad es más lírica y más cálida, acepta el lado animal del hombre como integrante de su amor, puede considerar hermanas, como hace San Francisco, a las criaturas más ajenas.

La caridad es un amor que implica amar en cada cosa el bien universal y en el bien universal a cada criatura. Amor que se resuelve en reconocer el poder universal de la materia que produce todas las cosas. En este sentido Santayana prefiere hablar de la materia-Dios *omnificiente*, que hace todas las cosas, más que de un Dios omnipotente, que es el título tradicional que recoge el Credo y que tantos quebraderos de cabeza produce a los teólogos. La pregunta formulada más arriba ya tiene respuesta: el objeto digno de la lealtad humana para un espíritu completamente desilusionado que vive en tiempos de barbarie es la materia omnificiente, en su persecución constante de algún bien.

LA IDEA DE CRISTO COMO ALTERNATIVA ESPIRITUAL

Aunque desde su juventud mostró Santayana gran interés no sólo por Cristo sino por el conjunto de las ideas religiosas, estas cuestiones adquieren protagonismo al final de su vida hasta el extremo de que en *The Idea of Christ in the Gospels* puede leerse:

³⁴ Id., p. 215.

³⁵ Id., p. 218.

Lucifer podría admitir que existió un Cristo divino, aunque podría desdenar imitarlo; y un filósofo desilusionado podría aspirar a imitarlo sin creer en su existencia. (...) La idea de Cristo (...) es también un ideal que sostener ante el filósofo que no puede renunciar a ser hombre, pero no puede evitar trascender en el pensamiento su humanidad ante el sobrecogedor espectáculo de la naturaleza y de las infinitas complejidades de la lógica³⁶.

No hay duda de que el “filósofo desilusionado” del que se habla en este texto es el mismo Santayana dispuesto a seguir a Cristo o, al menos, a la idea de Cristo tal como aparece en los Evangelios, como alternativa al conjunto de tradiciones filosóficas que llevó al puritanismo a un callejón sin salida. Para Santayana ni la religión es mentira, porque transmite una verdad, ni es verdad tomada literalmente, porque su valor es exclusivamente simbólico. La desilusión respecto a las verdades religiosas, lejos de eliminar la función de la religión, permite destacar su valor poético y simbólico que se descubre con la imaginación y la psicología literaria. Se trata de entender el mensaje de los poetas, que crearon a los dioses mismos, como forma de conocer el corazón humano. En la fábula de Cristo crucificado, por ejemplo, Santayana ve la encarnación de una nueva poesía que expresa lo más profundo del alma. No entra, por tanto, en la discusión de si Cristo efectivamente dijo todo lo que se dice que dijo, si existió un Jesús histórico o si era un revolucionario judío. Es decir, la muerte de Cristo gana dimensión espiritual una vez que deja de ser considerada como hecho histórico. Esta actitud, ajena a los grandes estudios bíblicos de los siglos XIX y XX, es la que mantiene Santayana a lo largo de toda su vida y preside *The Idea of Christ in the Gospel*. El título mismo alude a que lo que busca Santayana al leer los evangelios es la idea que de Cristo, sus hechos y sus parábolas crean los inspirados evangelistas, no la realidad de Jesús de Nazaret. A Santayana no le interesa el último descubrimiento arqueológico o lingüístico que corrobore alguna novedad teológica. Los evangelistas, yendo más allá de la verdad histórica, construyen una fábula satisfaciendo otras demandas del hombre, que pueden resultar más interesantes.

Como novedad metodológica respecto al resto de su obra, la primera parte de *The Idea of Christ in the Gospel* la dedica Santayana paciente y humildemente a comentar los lugares más destacados de los Evangelios, citándolos, contra su costumbre, abundantemente. Analiza así los caracteres distintivos de cada Evangelio, la función del Mesías como Hijo de Dios e Hijo del Hombre, los milagros, las parábolas, las profecías, los preceptos, las oraciones, la Pasión y la Resurrección. El recorrido está vertebrado por dos cuestiones: i) desde el punto de vista ontológico, Santayana destaca el dualismo de Cristo como Dios-en-el-hombre porque le permite pensar la relación psique-espíritu, una vez que establece el paralelismo entre lo humano en Cristo con lo animal e irracional en el hombre, y lo divino en Cristo con lo suprahumano

³⁶ George SANTAYANA, *The Idea of Christ in the Gospel or God in Man*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1946, pp. 174, 212 (hay traducción de esta obra en Buenos Aires, Sudamericana, 1949).

y espiritual en el hombre³⁷. En este contexto Santayana propone el importante concepto de *Self-Transcendence*; ii) desde el punto de vista espiritual, Santayana se centra en el sutil mensaje de caridad universal como modo de amar el mundo que nos invita a amar a nuestros enemigos en tanto que Dios los ama y que salva el peligro del moralismo al reconocer el relativismo moral³⁸. La relación entre ambas cuestiones aclara el sentido del anuncio cristiano del Reino de los Cielos o Reino de Dios entendido por Santayana como la vida espiritual que él mismo propone. A la vez que la caridad nos convierte al punto de vista de Dios, la autopurificación que acompaña la autotranscendencia del espíritu nos hace caritativos, humildes, castos, regenerados, sin por ello mutilar al hombre.

El Reino de los Cielos como ideal le parece a Santayana más inspirado que el Jardín del Edén, la Arcadia feliz o el Jardín de Epicuro. Considera un acierto que la tradición cristiana haya evitado el panteísmo y el misticismo espiritualista porque ambas posturas, bien al negar la separación entre Dios y el hombre o bien al establecer un abismo insalvable entre ambos, hacen imposible la vida espiritual en lo que tiene de apertura de una nueva dimensión enraizada en la vida cotidiana del hombre. El panteísmo y el misticismo convierten en cosmológica la diferencia entre psique y espíritu, que es meramente interna al hombre, que marca la sucesión entre los momentos en que el hombre *está* en el mundo y los momentos en que el hombre *es* uno con la esencia, con *lo que es*, con lo eterno. Por esto Santayana encuentra que es en el evangelio de San Marcos donde se dramatiza mejor la doble naturaleza de Cristo como doble vida, como alternancia del hombre y del dios, como si fueran dos habitaciones en una sola alma.

En la idea de Cristo los poetas y teólogos cristianos han fraguado una posición más perspicaz y por ello más verdadera, una vez que se interpreta desde el materialismo, que las demás alternativas mencionadas. En ella no se renuncia al cuerpo, ni a la materia porque Dios ha decidido hacerse carne, amar al hombre hasta adoptar su humanidad, pero tampoco se acepta todo lo humano porque pasiones animales como el sexo, la política o la guerra no tienen lugar en la vida de Cristo. Es estéril espiritualmente tanto aceptar *todo* lo humano, como hace el panteísmo, como negar también *todo* lo humano, como hace el misticismo. Cristo, como Dios-en-el-hombre, encarna otra posibilidad que salta por encima de esa encrucijada. Ni hace al hombre parte del Dios-*Todo*, ni espera a su unión ideal y completa con Él. El Reino de los Cielos comienza en esta vida como cambio interior que acepta caritativamente lo humano en tanto es defectuoso, es decir, lo bueno que le falta. La caridad es un amor que ama lo divino del hombre pero desde el hombre. Si hubiera otra vida más allá de la presente sería, según Santayana, semejante a ésta en nece-

³⁷ Id., pp. 227, 174.

³⁸ Id., pp. 118, 206-7.

sidad de liberación espiritual, no sería exactamente la liberación buscada *en* la vida actual.

En el drama evangélico ve Santayana la representación de una idea filosófica, el drama del espíritu encarnado, válida para todo lector independientemente de sus sentimientos religiosos. El modelo de Cristo hecho Hombre logra inspirar a un filósofo desilusionado que busca salir de las emboscadas en que fueron cayendo los miembros de su generación por carecer de la alternativa adecuada. Es un modelo que permite trascender en el pensamiento la humanidad del hombre. El mensaje de sus parábolas y sus preceptos, tal como es leído por Santayana, es que imponer la razón al universo es locura porque la existencia es irracional, que el apego *-attachment-* a las cosas mundanas es el que esclaviza el espíritu, que hacia afuera hay que desarrollar indiferencia, sencillez y retraimiento *-detachment-*³⁹.

Meditando sobre estos textos, Santayana llega a profundizar sus anteriores referencias a la caridad:

Fue aquel espectáculo –el mal, los crímenes, las pasiones, los sufrimientos– lo que movió a Dios, en la persona de su Hijo, a un nuevo amor Cristiano hacia el mundo, que es llamado caridad: (...) amor de algo perdido, de algo frustrado e inexpressado, hacia lo cual este mundo errante estaba íntimamente dirigido, y por cuya ausencia sufre horrible y perpetuamente. (...) Aquello que ilumina la caridad no es el mal en el mundo, sino el bien oculto que podría ocupar su lugar. (...) Es para desvelar el bien oculto por el mal, y no simplemente para parar el mal mismo, para lo que la caridad fue llamada. (...) La caridad no es, por tanto, amor inocente, espontáneo, absoluto por las cosas o personas. Desciende sobre ellas desde una esfera más alta, de la cual es siempre consciente⁴⁰.

El sutil y profundo aroma que emana de esta concepción de la caridad le resulta a Santayana más inspirado y verdadero que los planteamientos alternativos de Spinoza o Marco Aurelio, demasiado confiados en la razón humana, demasiado moralistas y optimistas. La caridad se dirige a los objetos reales aceptando completamente su condición, no a objetos ideales, fácilmente dignos de ser amados, cuya búsqueda suele tener como corolario el rechazo completo del mundo al no ajustarse éste al ideal. La caridad ama el bien, no el mal, que es la tentación romántica, pero no espera encontrar sin más el bien en su esplendor. El punto de partida de la caridad es el bien en su eclipse. La tópica asociación de la caridad con acciones de ayuda a pobres e indigentes la considera Santayana necesaria socialmente, pero accidental respecto a la iluminación espiritual que representa, que es adoptar el punto de vista de Dios. La caridad es una posibilidad perfectamente natural para el hombre que presenta una doble dirección: hacia el mundo y hacia el hombre

³⁹ Id., pp. 101-102, 110, 113.

⁴⁰ Id., pp. 215-216.

mismo. Pone al hombre en paz con el mundo, con sus enemigos, a los que considera persiguiendo legítimamente sus fines, y consigo mismo y sus fracasos, vistos ahora también desde arriba, tal como los ve y ama Dios. Se ve la tierra desde el cielo.

Adoptar la caridad así entendida supone que el hombre se transforma a sí mismo al sacrificar gran parte su naturaleza animal, transformación que, más que suponer la derrota del hombre, libera su espíritu. A través de esta renuncia se llega a la realización del hombre, en sentido aristotélico. La cruz simboliza que la victoria se alcanza a través del sacrificio⁴¹. Es el espíritu el que es capaz de provocar esta autotrascendencia cuando consigue que el cuerpo le obedezca. Cuando la tradición católica habla de alma sobrenatural señala al hecho natural de que el espíritu puede desasirse de la carne y del mundo. Es decir, la consecución de momentos espirituales de trance no deja indiferente el resto de la psique, sino que puede transformarla, puede purificarla. Un cambio que ocurre en el pensamiento cambia la vida o, al menos, la relación del hombre con su vida. Es lo que Santayana llama en numerosas ocasiones *change of heart*⁴², que traduce el término griego *metanoia*, en el sentido de conversión religiosa. Una conversión que no ha de entenderse en el sentido tradicional. La *metanoia* santayanaiana es un camino que lleva de una forma de ateísmo a otra, pero no, como esperaban tantos seguidores e intérpretes, una salida del ateísmo hacia algún tipo de creencia compatible con la ortodoxia.

Y que, para tranquilidad de los lectores norteamericanos, deja al mundo tal como está porque respeta la naturaleza, la sociedad, las instituciones y la moral convencional como poderes externos ajenos al cambio espiritual que ocurre exclusivamente en el interior de la persona. La economía moral del mundo no es destruida, no queda tampoco excluida la lucha por la posible eliminación del mal⁴³. Aunque Santayana tampoco toma partido por las ideas que los norteamericanos suelen considerar indiscutiblemente defendibles. No es místico literal, pero tampoco es activista comprometido en la lucha contra el mal. Se lo impide la imparcialidad alcanzada en los momentos espirituales, que contamina o desintoxica, según el punto de vista, el resto de la actividad de la psique. Imparcialidad que no hay que entender por tanto como indiferencia o desinterés.

⁴¹ Id., p. 219.

⁴² Véase el capítulo "A Change of Heart" en George SANTAYANA, *Persons and Places*, Cambridge, MIT Press, 1987, pp. 417-429 -hay traducción al español en Madrid, Trotta, 2002-, donde Santayana recuerda su propia transformación personal ocurrida a los treinta años. Como no podía ser de otra manera interpreta aquellos hechos desde la altura espiritual alcanzada con los años. También habla de *metanoia* en George SANTAYANA, *Realms of Being*, p. 778. Hay referencias constantes a la posible conversión del hombre a una nueva vida en los escritos de Santayana a partir de los años veinte.

⁴³ George SANTAYANA, *Realms of Being*, pp. 760, 785.

EL LARGO CAMINO HACIA LA UNIÓN

Aunque *The Realm of Spirit*, cuarto libro de *Realms of Being*, fue publicado antes que *The Idea of Christ in the Gospels*, la prelación temporal en este caso no implica prelación lógica. Entender en qué sentido interpreta Santayana a Cristo arroja una luz nueva sobre los tres últimos capítulos de *The Realm of Spirit* –“*Distraction*”, “*Liberation*”, “*Union*”– que ofrecen su testamento espiritual. Una vez que se profundiza en la idea de Cristo como Dios hecho hombre y en la caridad cristiana a partir de los momentos espirituales, se tiene el comienzo y el final de un largo camino. Falta el desarrollo de la senda que lleva del hombre a Dios, falta el detalle de las fases de regeneración que llevan a la caridad. Este es el contenido de los capítulos mencionados. El camino de liberación espiritual no es un camino infinito, ni un camino cuyo sentido sea sólo el hacerlo, ni un camino que lleve a la noche o al suicidio. No es la noche oscura del alma. Tampoco es un viaje al corazón de las tinieblas. La permanente opción de Santayana por los griegos, por Aristóteles, le encamina hacia la luz, hacia la unión alegre, gozosa con la materia omnificiente. No en vano la intuición es caracterizada siempre por Santayana como *flash of light*⁴⁴. Es un *via crucis* espiritual paralelo al *via crucis* epistemológico propuesto en *Scepticism and Animal Faith*. El punto de partida es la intuición escática de la esencia, pero éste no es el punto de llegada. Alcanzar repetidamente el punto de vista del espíritu cambia al hombre, no le hace volver siempre al mismo punto. Por esto Santayana reflexiona sobre las cosas que pueden aturdir al espíritu –*distraction*–, sobre la posible liberación de éste –*liberation*– y sobre a qué puede unirse para llegar a la realización perfecta –*union*–.

En “*Distraction*” Santayana analiza las fuerzas que tiran hacia abajo del espíritu, hacia la preocupación, el dolor, la duda, el vicio, las fuerzas que alejan al espíritu del ejercicio de la libertad espontánea, al dirigirlo a la bebida, al deporte o a distracciones diversas. Santayana habla de *aturdimiento del espíritu*. Como guía para analizar las tentaciones recurre a las metáforas de la Carne, el Mundo y el Demonio.

Respecto a la Carne, la primera tentación es que el espíritu puro rechace el cuerpo. Santayana considera que es un error porque el espíritu necesita el cuerpo para manifestarse. Sin los deseos y pasiones de la psique, que son los instrumentos del espíritu, éste carece de punto de vista. Es más, cuando la psique y el cuerpo funcionan bien no aturden al espíritu, éste apenas percibe el ruido de la máquina de la vida, que por otra parte es inevitable. El segundo aturdimiento del espíritu surge cuando la psique es atravesada por impulsos e intereses contrarios, cada uno legítimamente oponiéndose al contrario. El espíritu sufre por la indecisión, el miedo y la preocupación de la psique. Al hombre moderno, en la experiencia de Santayana, le falta por eso coraje, se

⁴⁴ Id., pp. 650, 654, 672, 742.

siente envuelto en un ambiente de desastre moral⁴⁵. Santayana considera que es una situación inevitable, que no queda más que esperar que se imponga la suficiente armonía en la complejidad de los impulsos de la psique que permita la aparición del espíritu. El dolor, tanto físico como moral, es el caso extremo de aturdimiento, el tormento puro, porque impide la paz del espíritu, le recuerda que está encarnado. El sexo es uno de los impulsos primarios de la psique que puede dominar al espíritu cuando es mera sensualidad o cuando es romántico y apasionado. El afecto por las personas y la responsabilidad por las propiedades encarnados por la institución de la familia no son tampoco lazos espirituales. Tampoco es convincente el amor platónico que adora a una persona porque en todo caso lo único que es digno de adoración es la Belleza misma. Santayana considera paradójicamente más espirituales respecto a la Carne la lujuria, vivir en la forma simple en que viven los campesinos, la borrachera o tomarse a risa el amor. En cualquier caso al espíritu no le queda más remedio que aceptar el cuerpo, aunque sea para sublimar sus afectos.

Con el Mundo, sin embargo, el espíritu no tiene por qué llegar a un compromiso, aunque tampoco tiene por qué despreciarlo. Santayana se refiere tanto al mundo físico como al mundo político, es decir, incluye la sociedad, el lenguaje, las costumbres, el trabajo, los deberes, las guerras. En cierto sentido el Mundo alimenta también al espíritu al proponerle objetos de reflexión, nuevas aventuras, pero, en general, le aturde⁴⁶. El mundo físico está en constante flujo y genera ansiedad en el espíritu cada vez que se mueve en direcciones contrarias, aunque en ocasiones puede haber armonía entre el espíritu y el mundo. El mundo social puede también elevar el espíritu al mostrarle toda su complejidad y variedad, de manera que lo estimule a la renunciación. Incluso el trabajo puede ser liberador cuando es creativo y se ejerce libre, como en el arte, y la guerra puede ser una buena ocasión para ejercer el heroísmo. Aunque el mundo, en general, está para ser observado, no para ser servido⁴⁷. La ciencia y la religión modernas, en tanto que aspiran a ser útiles a la sociedad, pierden su carga espiritual, se hacen desesperadamente utilitarias. La misión de la filosofía ha de ser rebajar la autoridad del mundo sin proponer escapar de él.

Ante las críticas norteamericanas que tachan esta actitud de egoísta, Santayana vuelve a plantearse hasta qué punto su propuesta espiritual es egoísta en el sentido de que proponga el atrincheramiento en el espíritu cuando el

⁴⁵ Id., p. 677.

⁴⁶ Id., p. 697.

⁴⁷ Id., p. 709. Santayana alude en este pasaje, como en otros múltiples, a la cita bíblica, axiomática para él, que pregunta de qué sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma. (Mt 16, 26). En el capítulo citado –“A Change of Heart”– de su autobiografía explica la conversión que vivió aludiendo de nuevo a esta cita bíblica. Una de las secciones lleva la siguiente acotación: “Losing one’s life and saving one’s soul” (George SANTAYANA, *Persons and Places*, p. 427).

mundo está sufriendo y pide ayuda. El desencuentro vuelve a manifestarse desde el sentido primario de los términos en discusión. El espíritu para Santayana no vive preocupado por el yo, no puede ser egoísta, puesto que su vocación es trascender la psique animal, que es la base del yo. Si se entiende por egoísmo preferir los intereses privados a los intereses sociales, Santayana se pregunta si los intereses sociales no son intereses privados expandidos, es decir, no eliminados ni purificados, sino fortalecidos. El espíritu, sin embargo, siente simpatía por todos los intereses, como Cristo, sin distinguir lo propio de lo ajeno. En este sentido Santayana es altruista y sus filantrópicos críticos egoístas.

La tercera tentación, el Demonio, se le enfrenta al espíritu en su misma esfera, no se le presenta desde abajo, ni desde el entorno, sino desde dentro. Santayana habla de "extravagancia y anarquía dentro del espíritu"⁴⁸. La raíz está siempre en la Carne o el Mundo porque en última instancia todo el espíritu procede de ellos, pero el Demonio representa la lucha entre impulsos diferentes que son espirituales. Estos impulsos dividen al espíritu, lo condenan a la locura o lo hacen rebelde. Santayana habla de Lucifer entendido como Anticristo. Lucifer es el espíritu cuando es agresivo, despreciador de la naturaleza y de las costumbres sociales, es la protesta contra la armonía en el hombre o entre el hombre y la naturaleza, es la rebelión contra sus propias raíces, el rechazo de la piedad, la pretensión de dar órdenes al universo y de juzgarlo imperfecto⁴⁹. Lucifer es otro nombre para el solipsismo y el egoísmo:

El sueño de la omnipotencia espiritual es doblemente frívolo desde el punto de vista ontológico, porque el espíritu no puede reclamar algún poder, por no decir todo el poder, sin malinterpretar su esencia espiritual y dignidad verdadera, y sin imaginar que puede salir de su campo e ir al reino de la materia. El mismo sueño es superficial también moralmente porque la omnipotencia, en el caso de que la tuviéramos, estimularía simplemente nuestra voluntad de intentar cualquier locura, sin reconocer ningún límite ni carácter a nuestra humana naturaleza, ni a la vocación del espíritu en su infinitud ideal y paz tan especiales⁵⁰.

El contrapunto es Cristo, una divinidad en pañales que sufre con todo el que sufre y se alegra con todo el que se alegra, que acepta caritativamente el mundo no porque sea perfecto, sino en la perfección que revelan sus deficiencias.

Reconocer y aceptar los posibles aturdimientos prepara al espíritu para la liberación que lo lleva a la unión. El siguiente paso es por tanto pensar la liberación del espíritu. La cuestión ahora es: "¿Cómo podría –el espíritu– ser liberado si tiene que continuar, mientras exista, enfrentando un mundo de cir-

⁴⁸ George SANTAYANA, *Realms of Being*, p. 719.

⁴⁹ Éste es el problema sobre el que gira *Lucifer: A Theological Tragedy*, el temprano drama teológico que Santayana publicó en 1899.

⁵⁰ George SANTAYANA, *Realms of Being*, p. 724.

cunstances no sólo ajenas en sí mismas, sino a menudo enemigas? Entre extinción, por un lado, y aturdimientos sin fin, por otro, podría parecer que no hay salvación en absoluto para el espíritu"⁵¹. Santayana rechaza como guías en el camino de liberación los ejemplos de Goethe, los cínicos, los cirenaicos, Platón, S. Juan de la Cruz, S. Francisco de Asís y Buda. Una enumeración que muestra el sincretismo tan característico de su generación, de la que él mismo no es más que un ilustre representante. La alternativa es entender la liberación tal como aparece en la idea de Cristo en los Evangelios.

La liberación es transformación interior al hombre desde la intuición pura que elimina el egotismo, hace al hombre sincero, distanciado de las pasiones humanas, de las ilusiones del conocimiento, de las urgencias mundanas. El hombre se ve a sí mismo como extraño y se relaciona con el mundo con humildad, humor, imparcialidad, caridad y alegría pura. La liberación no es *del* cuerpo, sino *desde* el cuerpo cuando está sano y pletórico, ni *del* mundo, sino desde la comprensión del mundo porque, en espinosianas palabras de Santayana "la ignorancia no es liberación"⁵². Tanto el cuerpo como el mundo siguen incluyendo la muerte, la enfermedad, las guerras, etc., en tanto no se ven afectados por el camino interior. La liberación del Demonio consiste en volverlo a su raíz, en conseguir que el espíritu acepte la fe animal como contrapeso al orgullo demoníaco.

Desde este punto de vista, Santayana recorre las diferentes propuestas de liberación sopesando virtudes y defectos. No está de acuerdo con los que defienden que la liberación sea vivir otra vida en otro mundo, o que sea efectiva en el Jardín del Edén. En ambos casos el espíritu estaría aturdido porque son alternativas propuestas desde la psique cuando reflexiona sobre los raros momentos de éxtasis y piensa que no pueden ser naturales. Tampoco es convincente el Nirvana o la reversión a la identidad con Brahma, porque la pérdida de conciencia es total. Santayana piensa en la *iluminación* del yo desde el espíritu, no en su oscurecimiento:

La sublimación verdaderamente espiritual del amor es caridad, no embriaguez, ni éxtasis ciego, ni dulce sueño. De manera que si encuentro en su imaginación –de S. Juan de la Cruz– el misticismo erótico menos instructivo que la concentración "india" en el espíritu puro, en el resultado encuentro a ambas escuelas igualmente demasiado negativas, demasiado adormecedoras, demasiado inintelectuales. El éxtasis vacío es una forma de intoxicación, no de desintoxicación. En vez de purificar la lámpara, apaga la luz⁵³.

La resurrección del cuerpo o la promesa de inmortalidad son deseados desde la psique, no añaden tampoco iluminación espiritual. En tanto que deseos han de ser desintoxicados y si se alcanzaran realmente alguna vez no

⁵¹ Id., p. 751.

⁵² Id., p. 748.

⁵³ Id., p. 756.

representarían para el espíritu más que un nuevo avatar del sorprendente mundo. La verdadera liberación se consigue modificando el punto de vista desde el que se valora al hombre y al mundo:

La Cruz es así un símbolo de la verdadera liberación, del dominio último, posible al espíritu en el hombre. La salvación llega al cambiar el centro de apreciación desde la psique humana al espíritu divino. Es un cambio dentro de la psique, de otro modo no podría entrar de ninguna manera en nuestras vidas. (...) Esto supone un cambio en el corazón, una conversión, real de forma momentánea⁵⁴.

Cristo representa la posibilidad natural de que el hombre, sin dejar de ser hombre, lleve a cabo las funciones naturales con desasimiento y humildad.

Una vez liberado el espíritu, la cuestión siguiente y última es *a qué* unirse y *en qué* sentido es posible la unión⁵⁵. De nuevo la estrategia de Santayana es evaluar si las propuestas de otros pensadores añaden aspectos novedosos a su propio mensaje expuesto en "*The Philanthropist*" y "*Ultimate Religion*". La respuesta es obviamente negativa. Tanto el Bien, Dios, Brahma, lo Uno, lo Absoluto son nombres diversos para la materia omnificiente con la que el hombre se une únicamente en ciertos momentos de raptó o éxtasis ocurridos. La unión no es unión física con el universo ni identificación moral con el destino del mundo, la Verdad total o el Absoluto. En ambos casos se trata de fusión, más que de unión y es claro que para hablar de unión se ha de partir al menos de dos elementos separables físicamente que se hacen *unánimes* moralmente, no *uno*:

Un punto, un punto fundamental, se ha establecido así en nuestra investigación: la unión ambicionada por un espíritu liberado no es fusión de su sustancia con cualquier otra sustancia, sino una moral unanimidad o camaradería con la vida de todas las sustancias en tanto que soportan o amplían su propia vida⁵⁶.

Santayana propone como ejemplo la unión que se alcanza con la caridad, la oración y la risa. El hombre se une al Bien y se convierte en bueno. Hay ganancia espiritual, no moralismo. No es suficiente estudiar el reino de la materia, ni describir el reino de la esencia, aunque se alcance la verdad. El

⁵⁴ Id., p. 761-2.

⁵⁵ La cuestión es formulada también en *The Idea of Christ in the Gospels*: "But what is God, and what are we, and how is union possible between him and us, and what sort of union?" (George SANTAYANA, *The Idea of Christ in the Gospels*, p. 167). De nuevo S. Juan de la Cruz está en la mente de Santayana en esta cuestión. En 1935 había escrito a D. Cory: "I am deep in S. John of the Cross, and keenly interested in deciphering, as well as I may, how far his union with God, and his God himself, are purely mystical and philosophical, and how far dogmatically Christian. This is very important for my own elaborate treatment of "union", on which I am now at work. I ask 1st With what is this union to be? and 2nd What sort and degree of union is possible?" (George SANTAYANA, *The Letters of George Santayana. Book Five (1933-1936)*, p. 220).

⁵⁶ George SANTAYANA, *Realms of Being*, p. 774.

Bien está más allá. No es tampoco el conjunto de bienes particulares adorados en cada época y sociedad a la espera de un premio. El nivel desde el cual lo que preocupa son los males sociales o naturales concretos y lo que se busca son medios para eliminarlos ha de ser trascendido, no eliminado, pero sí purificado hasta alcanzar la relación que la caridad establece con el mundo.

La oración permite extender la caridad hacia *cualquier* bien saltando por encima de la imposibilidad moral de amar todos los bienes. No la oración entendida como instrumento para poner el mundo o a Dios al servicio del hombre, esto es superstición y sacrilegio, sino la oración racional que es un fin en sí misma, el desbordamiento natural de la caridad. La oración no va dirigida a nadie de forma especial. Tal como recuerda Santayana, en España la expresión *¡ojalá!* tiene el sentido de 'que Dios/Alá lo quiera', no va dirigida a Dios, no es una orden, es un deseo que *habla sobre Él*, no le conmina a la acción⁵⁷. "La única forma de vida perfectamente racional para un espíritu que ha alcanzado el autoconocimiento es una vida de oración"⁵⁸, afirma Santayana taxativamente en una frase que ha sido descontextualizada con frecuencia.

La risa es otra vía de acceso al mismo punto de vista cuando es pura como en los niños o en los dioses olímpicos. No avanza a través de la aceptación, sino que surge ante el absurdo y la decepción. Se descubre, detrás de todo lo serio, la risa de los dioses o de los niños.

La caridad, la oración y la risa llevan a la única unión posible más allá de la unanimidad con otro espíritu, que es la unidad del espíritu consigo mismo. Se consigue suspender no la existencia, sino la ignorancia, lo que se gana no es indiferencia, sino equilibrio. El aspecto humano se vuelve transparente desde la luz que emite el espíritu:

Por otro lado, no son las personas, con sus limitaciones personales, las que pueden formar una unión espiritual: porque las limitaciones son trascendidas al ser comprendidas, tanto las limitaciones propias como las de otra gente. Las personas se vuelven traslúcidas, como las almas en el *Paraíso* de Dante, y lo que cada una ve en las otras es sólo aquella parte de la verdad que ellas ven⁵⁹.

Hay, de este modo, una transformación directa de la persona al desprenderse de todo aquello que la limita. Cada hombre se vuelve *traslúcido* al convertir el yo-psi que en yo-espíritu, al limpiar o, al menos, minimizar las intoxicaciones que le aturden y que le impiden que sea la luz la que dirija sus pasos

Se llega de este modo al punto culminante de la propuesta santayaniana. Las páginas finales de *The Realm of Spirit* encierran un vibrante párrafo, que ha pasado desapercibido para la crítica, donde se recoge el que propongo lla-

⁵⁷ Id., p. 800.

⁵⁸ Id., p. 801.

⁵⁹ Id., p. 820.

mar *testamento espiritual de Santayana* en paralelo al *The Poet's Testament* encontrado a su muerte entre sus papeles y leído por Daniel Cory, su amigo y albacea, ante su tumba:

El espíritu no puede ser nunca completamente espiritual, o moralmente otra cosa que un capricho de la Voluntad ciega hasta que ha atravesado la *Noche oscura* descrita por S. Juan de la Cruz, y ha adoptado su máxima: *Nada, Nada, Nada*. Es sólo desde esta comprensión que todas las cosas pueden ser entendidas sin confusión, amadas sin deshonor y tocadas sin infección, o que una vida de acción puede ser, desde el espíritu, una vida de oración. Desde ese momento estamos representando un papel: no nos convertimos en reyes porque podamos llevar una corona en el escenario, ni en locos porque esté escrito que digamos sinsentidos. Podemos dar órdenes, cuando están en el personaje, sin arrogancia, seguir nuestros destinos sin ansiedad y desvelar nuestros afectos sin miedo a la desilusión. La desilusión ha llegado ya y el afecto fluye a pesar de todo, sin ninguna exigencia. Sabemos que el poder que nos crea, que dibuja nuestras pasiones y que sugiere nuestros actos es el poder del Poeta, no el nuestro; que nuestro conocimiento no es más que fe moviéndose en la oscuridad, nuestra alegría un toque de gracia, nuestra inmortalidad un sutil transporte del tiempo en la eternidad, donde todo lo que hemos perdido es nuestro, y donde lo que llamamos nuestro es la parte más pequeña de nosotros mismos. No nos impacientamos con la injusticia. No es el destino que nos sobreviene el que determina nuestra dignidad, sino el desasimiento con que lo sufrimos. Todo pertenece a la necesaria pasión y muerte del espíritu, que hoy monta sobre un asno hacia su reino, para ser mañana crucificado entre dos ladrones y alzarse de nuevo desde la muerte al tercer día⁶⁰.

⁶⁰ Id., p. 823-4.