

DESDE LA PROXIMIDAD DE LA DISTANCIA: LA ESCATOLOGÍA ESPIRITUAL DE GEORGE SANTAYANA

Manuel Ruiz Zamora

Abstract: It can be said that every philosophy, more or less consciously, puts forward a certain idea of distance as the ideal way of being in the world. In fact, one could write a history of philosophy based on the exact degree of distance or closeness that, with respect to the world, is deduced from the work of each thinker. In this sense, there is perhaps no other in which the explicit thematization of distance, as a philosophical element, has reached such an exhaustive development and plays a more important role, from an epistemological and moral point of view, than in George Santayana. From the concept of distance, it is not only possible to gain an exhaustive understanding of the meaning of his philosophy, but also to appreciate the unusual coherence, absent in most of the thinkers of his time, between it and the way in which Santayana lived his life. This is the purpose of this essay.

Keywords: Detachment, Distance, Proximity, Santayana, Spirit.

* * *

Tal vez no haya fragmento más célebre en la obra de George Santayana, si descontamos el sobrecientemente citado «los hombres que no son capaces de recordar la historia están condenados a repetirla», cuya autoría, por lo demás, a menudo se desconoce, que aquel de *Personas y lugares* en el que el filósofo da cuenta de su denominada *metanoia*, esa transformación o conversión radical a partir de cual vivirá la vida desde una dimensión de lejanía, por así decirlo, trascendental. Recordemos el pasaje, a cuya importancia biográfica y filosófica, se le añade su incuestionable belleza.

Hubo ahí, pues, – afirma el filósofo – cuatro pensamientos que unieron sus corrientes y me llevaron irresistiblemente hacia el mismo mar: la juventud se había acabado, la amistad había tenido su momento, el futuro no me ofrecía nada que me interesara y las utopías sociales no proponían nada que yo respetara. Fui empujado de lo temporal a lo eterno, no por ninguna crisis o conjunción de acontecimientos, sino por la propia naturaleza de la existencia, cuando la afronté con honradez y la acepté con franqueza¹.

Y más adelante precisa sus consecuencias:

Esta solución final del problema moral no conllevaba ningún cambio visible en mi modo de vida. Seguí dando clases y escribiendo, bebiendo y viajando y haciendo amistades; sólo que ahora, de antemano y explícitamente, estas ocupaciones estaban para mí marcadas con una cruz: señal, por un lado, de la muerte y, por otro, de la consagración. Por gradual e incruento que fuera el cambio, en él hubo dolor, travesía de la noche oscura².

La conclusión lleva implícita una suerte de liberación que, según veremos, tendrá su correlato de tematización teórica: «Esta transición se puede denominar *metanoia* filosófica.

¹ G. Santayana, *Personas y lugares*, Madrid, Trotta, 2002, p. 456.

² Ivi, p. 457.

Como la catarsis trágica, convierte el desastre en una especie de éxtasis, sin los falsos consuelos y engaños que rebajan a menudo la dignidad de la *metanoia* religiosa»³.

Tales consideraciones, en las que predomina un tono aparente, pero sólo aparente de renuncia, nos llevan a una pregunta que raramente se formula cuando nos ocupamos del trabajo de un filósofo: ¿fue Jorge Ruiz de Santayana un hombre feliz? Ciertamente, es ésta una cuestión que, para empezar, cabe reputar de problemática y, para algunos, sin duda, como enteramente irrelevante en términos filosóficos. ¿Qué tienen que ver finalmente la consistencia o la relevancia teórica de una determinada propuesta filosófica con la presunta disposición anímica del sujeto que la formula? En primer lugar, porque, según se considera, las ideas que un filósofo desarrolla en su obra, aunque ciertamente influidas, como en cualquier otra actividad, por los avatares de experiencia, tan sólo deberían ser valoradas en función de su condición de verdad o falsedad o, como mucho, de su contribución a la comprensión de una determinada realidad. Y, en segundo lugar, porque dicha pregunta, referida a la vida, no ya de un pensador, sino de cualquier otro ser humano, sólo puede ser contestada a modo de conjetura o presunción, toda vez que, por un lado, tenemos la propia indefinición general del objeto que se trata de identificar, esto es, qué sea la felicidad, y, por otro, el hecho de que la certeza incontrastable del sentimiento de la misma en cualquier persona nos estaría vedada por su propia condición de realidad, a la postre, puramente íntima y subjetiva sobre la que, además, ese mismo sujeto puede engañarse.

Ahora bien, a estas consideraciones cabe enfrentarles otras de signo opuesto. Con respecto a la imposibilidad de juzgar la presencia de un estado real de felicidad en una persona, y si bien, tal y como hemos señalado, entramos en un campo en el que, por la propia naturaleza del asunto, predomina la incertidumbre, hay varios testimonios sobre nuestro pensador que inciden en la presencia frecuente de la risa (uno de los textos más bellos que se han escrito sobre Santayana, el del crítico americano Lionel Thrilling, se titula precisamente «Aquella sonrisa de Parménides me dio que pensar»⁴). De hecho, se conserva una filmación de Santayana en Roma fechada en 1944 y que puede verse en *Youtube*, en la que el pensador, ya bastante anciano, aparece riendo con una encantadora espontaneidad. Y, sin embargo, ¿cabe determinar que la mera presencia de la risa constituye, por sí misma, una prueba irrefutable de felicidad? Hay risas que son apenas el resultado de una inercia, risas que esconden el dolor y la desesperación o risas que simplemente se desencadenan sin más significado que el instante puramente incidental del que se alimentan. Frente a ello, Santayana nos confiesa que hubo dolor y travesía en su noche oscura, pero también que, a

³ Ivi, p. 453. Este momento decisivo de extrañamiento del mundo no es infrecuente en los grandes espíritus. Rousseau, en sus *Ensoñaciones del pájaro solitario* apunta lo siguiente: «Cuanto me es exterior me es extraño de ahora en adelante. No tengo ya en este mundo ni prójimo, ni semejantes, ni hermanos. Estoy en la tierra como en un planeta extraño en el que habría caído desde aquel en el que habitaba». Y Giacomo Leopardi, en una de sus cartas, comparte el mismo sentimiento: «Mi vida, al principio por imposición de las circunstancias y en contra de mi voluntad, después por una inclinación originada en una costumbre convertida en consustancial a mi naturaleza y en indeleble, ha sido siempre, es y será perpetuamente solitaria, aun en medio de las conversaciones, en la que, por decirlo como los ingleses, yo estoy más *absent* de lo que estaría un ciego que fuera también sordo. Este vicio de la *absent* se ha hecho en mi incorregible y desesperado». Hay, sin embargo, dos circunstancias principales que diferencia la disposición de distanciamiento radical de Santayana de otras que se expresan en el mismo sentido en el mundo moderno: La suya, en primer lugar, brota de una decisión voluntaria, no es una afección o padecimiento *contra* la realidad. Podría decirse que, al contrario de los casos como los de Rousseau o los de Leopardi, Santayana desdeña el mundo como voluntad para salvarlo como representación. La segunda deferencia consiste en que no se queda en un mero momento de negación, sino que se elaborará, según veremos, en forma de cuerpo teórico o, si se quiere, de programa filosófico.

⁴ Cfr. L. Thrilling, *That Smile of Parmenides Made Me Think*, en «The Griffin», V, February 1956, 2; también publicado como *The Smile of Parmenides: George Santayana in his Letters*, en «Encounter», December 1956, pp. 30-37.

partir de ella, se ha producido una transformación o transfiguración determinante en su percepción y relación con el mundo, el cual queda reducido, por emplear la terminología de un filósofo que le influye, a nuda representación o, dicho más en su propio lenguaje, fantasmagoría de esencias con vocación de eternidad⁵. A partir de ello, así como de la rutina que podemos entresacar de su posterior condición de viajero y, en sus palabras, de sempiterno estudiante, así como de su asentamiento final en el Convento de las Monjas Azules de Roma, no parece demasiado aventurado conjeturar la posibilidad de una vida razonablemente feliz (o racionalmente) feliz, aplicándosele al término la insuperable definición aristotélica de «una actividad del alma de acuerdo con la virtud». La presunta felicidad de Santayana se derivaría, por lo demás, de su condición de libertad, que es el anhelo principal, según veremos, de la vida del espíritu.

Sea como fuere, el hecho de que el individuo Santayana nos ofrezca una impresión más o menos justificada de vida cumplida y feliz, cuanto menos desde que tiene lugar su metamorfosis espiritual, ¿alberga algún otro interés que no sea el puramente biográfico? O, dicho de otra forma: ¿afecta ello de algún modo al relieve o al valor de su obra filosófica? Con ello regresamos de nuevo a la cuestión primera, esto es, aquella que incidía en que la cuestión de si obra de un pensador sólo es digna de ser valorada en términos epistémicos, siendo indiferentes, a todos los respectos, cualesquiera otras consideraciones, a menos que puedan ofrecer algún otro tipo de información que se demuestre no del todo irrelevante a los mismos efectos. No obstante, al defender dicha opinión, ¿no se estaría incurriendo en una petición de principio? O, por expresarlo de una forma más contundente, ¿no estaríamos asumiendo el clásico prejuicio de la filosofía moderna, contra la que Santayana, por otra parte, reacciona, según el cual la filosofía es poco más que pura epistemología o teoría del conocimiento? Si la filosofía, a partir de Descartes, se convierte en una ciencia predominantemente de análisis del propio pensamiento y, a partir de él, por remitirnos a la célebre pregunta kantiana, sobre lo que podemos conocer, todo aquello que no afecte a la verdad o falsedad última de sus proposiciones habrá de ser descartado como irrelevante o circunstancial, lo cual determinaría, en definitiva, que carece de la menor importancia a efectos filosóficos el hecho de que un gran pensador pueda ser o haber sido un individuo excelso o un perfecto miserable. Casos ha habido en la historia de ambos extremos.

Ahora bien, y este es uno de los puntos que queremos defender en este texto, precisamente Jorge Ruiz de Santayana es un pensador que aspira a romper con todo esto; y ello por razones tanto filosóficas como por otras estrictamente biográficas, que, en su caso, según intentaremos poner de manifiesto, van intrínseca y necesariamente interconectadas con las primeras. De hecho, uno de los valores más destacables que podemos entresacar de la figura de este pensador es precisamente el de restituir a la filosofía aquella extensión de ejemplaridad moral que siempre tuvo en el mundo clásico, por más que en el caso de Santayana ésta sea, según veremos, perfectamente indiferente a la existencia o no de discípulos directos. De hecho, el propio carácter individualista de su pensamiento remitiría, por coherencia, a una pedagogía de y por distanciamiento. Sea como fuere, Santayana se diferencia de la mayor parte de la filosofía moderna, con la que, por otra parte, tantas

⁵ Por más que numerosos estudiosos hayan encontrado reminiscencias de la filosofía de Schopenhauer en la de Santayana, y que incluso él mismo haya reconocido dicha influencia, sus percepciones del mundo difieren sustancialmente: frente a la afirmación del primero de la existencia de un núcleo de realidad sustancial a partir del cual se origina el baile de los fenómenos, al segundo, que también afirma un reino de la sustancia, tan sólo se siente interpelado, a veces en grado de fascinación, por éstos últimos, que al ejemplificarse en su condición de esencias imaginativas alcanzan condición de eternidad.

preocupaciones temáticas comparte, en el hecho de haber recuperado esa dimensión fundamental de coherencia entre vida y obra en la actividad filosófica que había quedado relegada como una cuestión secundaria desde el mundo antiguo, en la que figura del pensador, más allá de su credo positivo, opera como ejemplo moral que se nutre, a su vez, del caudal de la experiencia. En el caso concreto de Santayana ello se va a traducir, como veremos, en una incomparable coherencia entre las tesis que sostiene en su trabajo y su forma de vivir, la cual puede ser interpretada sin demasiadas dificultades como una ejemplificación (término éste que juega un importante papel en sus reflexiones sobre las esencias) patente de sus ideas.

Pues bien, en nuestra opinión, no existe ningún concepto que nos permita analizar mejor dicha co-pertenencia fundamental entre la vida y la obra de este pensador que el de distancia, el cual, aunque no aparece desarrollado de forma expresa en sus textos, sí creemos que puede ser identificado sin demasiada dificultad tanto en sus planteamientos teóricos como morales. Para Santayana, la distancia o, en términos más concretos, la sabia gestión de la misma no es sólo un elemento epistemológico y, por supuesto, espiritual de primer rango, sino también una instancia que, bien manejada en el plano moral, permite una vida razonablemente feliz y sabia. Recordemos a tal respecto, las elocuentes consideraciones que Bertrand Russell nos ofrece sobre la personalidad del filósofo español en su libro *Portraits from memory and other essays*: «Whenever his Spanish patriotism was involved, his usual air of detachment disappeared»⁶. Hay otros muchos testimonios que inciden en ese presunto aire de cierta lejanía y frialdad, el cual puede ser achacado, ciertamente, a particularidades de su personalidad o su carácter (se ha llegado, incluso, a ver en ellos una manifestación de neurosis a consecuencia del abandono materno), pero que encuentran una prolija explicación al tiempo que una consistente justificación teórica, según intentaremos exponer, en el cuerpo de su obra. Esa dimensión bifronte entre vida y pensamiento también halla una lúcida expresión por parte del propio filósofo, en *Personas y lugares*, cuando afirma que «No es que se hubiera debilitado en mi interior la devoción a la filosofía. Seguía siendo mi único interés que todo lo englobaba, no como ciencia, desde luego, sólo como equilibrio de la mente y el temperamento»⁷.

Dicho ejemplo moral no encierra, sin embargo, pretensiones proselitistas, tal y como corresponde a un individualista radical (individualismo, por otra parte, en el que vuelven a encontrarse vida y pensamiento), aunque obviamente pueda operar como tal para algunos que se acercan a conocer el pensador. «Me sentí como Fedro con Sócrates», confiesa Gore Vidal en el capítulo que le dedica en sus memorias al «invitado de las Monjas azules». La combinación distancia e individualismo se resolverá inevitablemente en una búsqueda incesante de libertad, lo cual no es otra cosa que el reflejo de dicha aspiración en la vida del espíritu: «[El espíritu] ha elegido para todos los demás aquello que su naturaleza, en cada caso, pide; pero para sí mismo el espíritu ha elegido la renunciación, no ser predicado a otros que no pueden amarlo, sino ser practicado interiormente en su propia soledad. Lo primero a que el espíritu debe renunciar, si ha de comenzar a ser libre, es a toda pretensión de dominio. Su reino no es de este mundo»⁸.

⁶ B. Russell, *Portraits from Memory and other Essays*, New York, Simon and Schuster, 1956, pp. 92-93. Esta afirmación nos llevaría a admitir que la distancia no es, por tanto, una condición rígida e incondicional, sino un elemento que, como su propia acepción física indica, puede disminuir o aumentar, según el objeto o la realidad con que se trate. Así mismo, la expresión *air of detachment* nos indica, tal y como podremos comprobar, que hay algo de apariencia en dicha actitud, por más que su expresión sea obviamente real.

⁷ G. Santayana, *Personas y lugares*, cit., p. 292.

⁸ G. Santayana, *Los reinos del ser*, México, FCE, 2006, p. 535.

Cabría cuestionar, sin embargo, cómo es posible que, siendo Santayana, según él mismo proclama con insistencia, un pensador materialista, pueda integrar en su sistema, de forma, además, inequívocamente soteriológica, esa dimensión de separación imprescindible que significa el establecimiento de, por así decirlo, una distancia determinante frente a los lugares, las personas y las cosas. ¿No es la materia, acaso, en su condición de conformación indiferenciada una sustancia de la que formamos parte de manera inexorable? Obviamente ello es así, y el propio Santayana estaría de acuerdo en tal respecto, pero, según veremos, el materialismo de Santayana es una variante de esta corriente filosófica que no descarta incorporar aspectos más complejos y problemáticos. «Intelectualmente –nos dice– soy un materialista convencido; y la singularidad de mi libro es tal vez ésta: que averigua en las cosas espirituales sólo su cualidad espiritual, al tiempo que las planta, por lo que a su existencia se refiere, inequívocamente en el terreno natural, y muestra cómo es que brotan de él»⁹. Es, por tanto, desde el reino o instancia del espíritu, pero sin olvidar su pertenencia a la vida orgánica, desde donde será posible establecer una cierta lejanía casi siempre imaginativa y nunca verdaderamente sustancial frente al mundo. No hay que temer calificar dicha distancia como fenomenológica, al estar intrínsecamente relacionada con los resultados obtenidos en el reino de las esencias.

Nada, sin embargo, más alejado de esta forma de materialismo que reducir la distancia espiritual frente a la realidad a una cuestión meramente cognitiva o epistemológica, aunque, ciertamente, dicha dimensión se encuentre incluida en el concepto, aunque más a partir de las potencialidades de la intuición que de las capacidades del entendimiento. El espíritu alberga también una determinante cualidad moral, puesto que «Es un foco personal y moral de la vida en el que las perspectivas de la naturaleza se invierten como en un espejo y se atan a la suerte de una sola alma»¹⁰. Por eso, si bien *Personas y lugares* nos entrega, con un grado de excelencia raramente alcanzado en el género, la peripecia existencial del individuo Santayana, cabe leer el libro dedicado al espíritu con el que se cierran los *Reinos del ser* como una, no por velada, menos sincera autobiografía espiritual del pensador. De hecho, podría afirmarse que es en este libro, más que en ningún otro, en donde Santayana, cobijado tras la veladura de su peripecia teórica, nos ofrece el autorretrato más franco y acabado tanto de su personalidad como de su forma de estar en el mundo.

Comparemos, a tales efectos, el pasaje que hemos recogido anteriormente en torno al momento de su *metanoia* con este otro, tan breve como decisivo de *El reino del espíritu*, el cual versa justamente sobre la unión: «El espíritu nunca puede ser del todo espiritual, ni moralmente más que un capricho de la ciega Voluntad hasta que ha atravesado la *noche oscura*, descrita por San Juan de la Cruz, y adoptado su lema: *nada, nada, nada*»¹¹. Y veamos ahora otra reflexión, incluida en este caso en la sección dedicada a la liberación espiritual, estadio precedente al de la unión, y volvamos a confrontarlo con la descripción de la *metanoia*: «Este espíritu será cualitativamente el mismo que existe, o puede existir, en otras criaturas también; no en tanto en cuanto cada una acepta y persigue sus impulsos animales o políticos, sino sólo en tanto en cuanto, como espíritu en nosotros, se separa a sí misma de esos impulsos, los considera como accidentes patéticos y los iguala a nuestros impulsos contrastantes, y a los de todas las demás criaturas». Y concluye un poco más adelante: «nada será cambiado por este segundo discernimiento, pero moralmente todo el

⁹ Ivi, p. 461.

¹⁰ Ivi, p. 462.

¹¹ Ivi, p. 674.

mundo natural, junto con nuestras personas en él, *será puesto a una cierta distancia* (el subrayado es nuestro). Se habrá vuelto extranjero»¹².

Así pues, Santayana se instala a partir de cierto momento en esa condición de extranjería voluntaria que le procurará una suerte de atalaya o refugio desde el que resulta posible una contemplación comprehensiva de la realidad, sin participar, sin embargo, emocionalmente en la misma. Ahora bien, el espíritu, según afirma el propio pensador, no constituye ninguna entidad sustancial, sino que comprende una mera floración circunstancial de «esa luz interior de realidad o atención que inunda toda la vida cuando los hombres viven realmente en la Tierra». Pues bien, el origen o causa de esa opción vital, según nos confiesa el propio pensador, lo constituye, tanto en lo que se refiere a la vida como en su traducción al pensamiento filosófico, una decepción profunda con respecto al mundo. Así, «El auténtico desapego – nos dirá el pensador – presupone el apego. ¿Qué puede significar que alguien diga que renuncia a todo si todavía no ha sentido amor por nada?»¹³. También en personas y lugares manifestará su predilección por el mundo de la imaginación frente al mundo de la verdad, sin que ello, por supuesto, signifique ninguna desconsideración con respecto a la misma, que, según veremos, será recuperada en forma de eternidad: «Que lo real estaba podrido y sólo lo imaginario tenía interés me parecía axiomático. Eso era demasiado radical; pero, teniendo en cuenta las imprudentes generalizaciones de la juventud, es todavía lo que pienso. Mi filosofía nunca ha cambiado»¹⁴.

Es a partir de esta decepción originaria y radical desde donde se va a iniciar una suerte de *via crucis* espiritual de carácter, a nuestro entender, estrictamente escatológico, que va a quedar perfectamente reflejado en forma tanto de formulación filosófica como de subrepticia confesión autobiográfica en *El reino del espíritu*. Las estaciones de penitencia, por así decirlo, para alcanzar el primer estadio, que es el de la liberación, y, más tarde, según veremos, el de la unión, implican la obligación de sortear a los tres tradicionales enemigos del alma según la teología cristiana, el mundo, el demonio y la carne, si bien despojados por Santayana de su dimensión dogmática y reconvertidos, con esa destreza metafórica que muestra siempre en estos temas, en símbolos por antonomasia de la distracción espiritual y la caída en un estado de perturbación interior que aleja al espíritu de sus intereses esenciales.

Para Santayana el pecado moral más leve es el de la carne. El filósofo refleja una comprensión profunda y, por supuesto, nada puritana de las necesidades del cuerpo. «La carne – afirma – constituye la materia prima de la naturaleza humana y es imposible de descartar. Él mismo (el espíritu) ha sido perseguido y turbado desde su más tierna edad por impulsos carnales mal satisfechos que todavía se apoderan de su imaginación, no menos que de su cuerpo: por eso la charla obscena le hace reír. Sabe que, en alguna parte, de alguna manera, la carne tomará siempre su venganza»¹⁵. Es el pensador, pero también el hombre el que nos habla en esta confesión revestida de consideración filosófica. El tono de revelación personal del pasaje es de una evidencia incontestable y reflejan aspectos secretos de una vida, la del propio Santayana, caracterizada por una misteriosa ausencia de aventuras sentimentales, hasta el punto de que, ateniéndose a algunas expansiones de admiración demasiado expresas por la belleza de cuerpos casi siempre masculinos, algunos intérpretes han aventurado la posibilidad de una reprimida condición de homosexual en el filósofo. Sea

¹² Ivi, p. 611.

¹³ G. Santayana, *Personas y lugares*, cit., p. 452.

¹⁴ Ivi, p. 201.

¹⁵ Ivi, p. 572.

como fuere, la renuncia consciente a los placeres de la carne resulta, tanto en términos filosóficos como estrictamente existenciales, perfectamente coherente con esa independencia espiritual a ultranza a la que el pensador aspira. En consecuencia, el método que propone para eludir esta forma concreta de caída es la disciplina a través de la sublimación del deseo, porque «la pasión de amor, sublimada, no se vuelve exangüe, ni exenta de turbación corporal, como lo son la caridad y la filantropía. Es esencialmente la llama espiritual de un fuego carnal que ha tornado todo su combustible en luz»¹⁶.

Mucho más problemática es la forma de tentación que representa el mundo, en la medida en que, siendo éste, por definición, nuestra envoltura social, resulta virtualmente inextirpable de nuestra vida. De hecho, Santayana reconoce algunas virtualidades inequívocamente positivas y benéficas en este ámbito: el componente, por ejemplo, de arte en el trabajo, el de previsión paternal y filosofía moral en el gobierno o el espíritu de caballeridad en la guerra, por más que finalmente representen un laberinto en el que el hombre «pierde la noción misma de libertad o de dominio en cualquier sentido»¹⁷. Por eso, y de la misma forma que le ocurre con la carne, tampoco va a exhibir Santayana aquí una profesión incondicional de rechazo por el mundo, ya que sabe muy bien que «el apego natural del espíritu al mundo se desprende de su apego a la carne y no es menos necesario en sus comienzos». Es más, «Al espíritu, que es la esencia misma de la vida, le gusta que se le excite, y sea lo que fuere lo que le excita, aparece en el primer momento *sub specie boni*, como algo interesante y maravilloso. El mundo es vivo, hermoso, alegre y tentador»¹⁸. La propia vida social, a la que el pensador, según los diversos recuerdos que recoge en sus memorias, no fue en absoluto reacio, contiene elementos que pueden revertir en elevación espiritual, haciendo posible, en algunos casos, «una trascendencia más constante del yo en la imaginación y un mundo más rico, variado y dramático que imaginar y superar».

Aquí la clave está en el verbo superar. Nuevamente la distancia espiritual es la que propicia un principio salvífico de libertad: «El espíritu en su propio plano no siente inercia, ni vínculos de hábitos: estos pertenecen sólo a su fundamento en la vida animal»¹⁹. Por eso, al contemplar desde este nuevo plano lo que antes nos sojuzgaba «tanto más ineludible será nuestra percepción de su carácter tragicómico, es decir, de su vanidad como experiencia y de su riqueza como verdad». Por consiguiente, parece decirnos el filósofo, el problema no son tanto las inercias inevitables que implica nuestra insoslayable condición material de huéspedes del mundo, sino la disposición a partir de la cual nos enfrentamos a éste. De ahí que al salvar el mundo desde la distancia espiritual nos salvamos también a nosotros mismos, con lo que encontramos en una curiosa coincidencia entre los puntos de vista de Santayana y su coetáneo Ortega, por más que la salvación de las circunstancias a las que se refiriera este último tenga poco o nada que ver con la vida del espíritu que dibuja el primero.

No obstante, el peligro por antonomasia para el espíritu lo constituye el demonio, toda vez que él mismo es una fuerza espiritual o una enfermedad, por así decirlo, del propio espíritu: «cuando cada pasión comienza a afirmar su derecho primordial a la vida y a la libertad el espíritu da – afirma Santayana – con un enemigo en la esfera espiritual. El demonio ha entrado en escena; por este personaje entiendo cualquier enemigo que sea interno del espíritu»²⁰. Digamos que el demonio es una fuerza anárquica que nos ataca

¹⁶ Ivi, p. 460.

¹⁷ G. Santayana, *Los reinos del ser*, cit., p. 575.

¹⁸ Ivi, p. 585.

¹⁹ Ivi, p. 576.

²⁰ Ivi, p. 594.

sembrado el caos dentro de nosotros. Por eso, más adelante, el filósofo precisa: «Es una rebelión del espíritu contra las fuentes del espíritu; un intento de ser inteligente sin docilidad, espiritual sin piedad, y victorioso sin entregarse a sí mismo». Pero, entonces, ¿cómo alejarse de aquello que, en cierta forma, es también nosotros? Las manifestaciones materiales de este espíritu escindido y perturbado van a ser de diverso tipo, desde la simple locura, la soberbia solipsista, la ilusión de omnipotencia y de omnisciencia y, finalmente y sobre todo, el egotismo, que, como sabemos, opera casi a modo de categoría moral, histórica y cultural en el pensamiento de Santayana, llegando a constituir un rasgo o seña determinante de identidad que va a definir a todo el pensamiento moderno y, muy particularmente, al pensamiento romántico alemán:

la espiritualidad se ha convertido en egotismo; y el ego, lleno de orgullo natural y de celos, comienza a afirmarse desafiadamente, alegando la libertad absoluta de algún impulso natural en el yo, no porque este impulso sea natural (como deben serlo todos los impulsos), ni porque sea racional (pues probablemente no lo es), sino porque este impulso es *mío*, porque *existe*, porque nada puede abolir su *derecho a ser como es*²¹.

La pregunta, por tanto, que se impone es la siguiente: ¿es posible liberar al espíritu de dichas cadenas? Y si es así, ¿cómo se consigue? Siendo el espíritu una floración súbita y circunstancial que ilumina el mundo cabe adelantar ya que la liberación no podrá ser nunca completa, ya que al ser también él una parte integral de la naturaleza está abocado a sufrir sus avatares. Está destinado, en tal sentido, a ser crucificado una y otra vez por toda la eternidad, pero también a resucitar reiteradamente como la luz del mundo. Teniendo en cuenta estos condicionantes naturales, Santayana, aunque no sólo no niega, sino que subraya la posibilidad de instantes e, incluso, de estados de dicha perfecta, si rechaza la viabilidad de una suerte de estado de felicidad invulnerable, aunque «a veces, más espiritualmente, el momento supremo nos libera por completo de las circunstancias, y sentimos que nos hemos retirado a una ciudadela interior de discernimiento profundo y exaltación»²².

Ahora bien, ¿cómo se libera entonces el espíritu de las distracciones que le alejan de sus propios intereses y de su inalienable vocación de libertad? ¿Cómo vencer las tentaciones del mundo, el demonio y la carne? Santayana, de forma implícita, aunque inequívoca, vuelve a remitirse a la experiencia fundamental de su *metanoia*, a ese proceso de transformación que supone un cambio de percepción radical de la realidad. Obsérvese de nuevo la incontestable semejanza de tono y contenido con el fragmento que al respecto incluye en su autobiografía: «La sinceridad nos obliga entonces [...] a considerar nuestras pasiones como locuras, a nuestras opiniones como ilusiones y a identificarnos, no con nosotros mismos, sino con el espíritu dentro de nosotros. [...] Física, existencial e históricamente, nada será cambiado por este segundo discernimiento; pero moralmente todo el mundo natural, junto con nuestras personas en él, será puesto a una cierta distancia, se habrá vuelto extranjero»²³. Así pues, la liberación del espíritu, como no podría ser de otra forma, sólo puede venir desde él mismo. Ya veremos las consecuencias finales que de ello van a derivarse. En cualquier caso, no es difícil identificar en esta forma de liberación espiritual que propugna Santayana ecos evidentes del tipo de beatitud ética que, a través del conocimiento, se alcanza también en los periplos finales de la filosofía de spinoziana: «Pero el espíritu, en la medida en que,

²¹ Ivi, p. 603.

²² Ivi, p. 608.

²³ Ivi, p. 611.

mediante el estudio y la simpatía atentos, haya podido comprender el mundo, será liberado de él, es decir, de la distracción por él»²⁴.

A tales efectos, Santayana aborda una tenaz metodología de desapego que no sólo no implica, tal y como se encarga de repetirnos en diversos lugares, una indiferencia despectiva por el mundo, lo cual sería virtualmente antitético a las disposiciones naturales del espíritu, sino que compondría, más bien, un estado de discernimiento intelectual que, si bien nos separa de cada cosa «con humildad y humor», nos une, sin embargo, al conjunto de ellas «con justicia, caridad y alegría pura». Los recursos para ello implican algunas disposiciones del ánimo bien precisas. Una de ellas es la constancia, que propicia la posibilidad de continuidad en lo que no es, en principio, sino una emanación puramente incidental. También la humildad y la piedad son actitudes, por así decirlo, necesarias, en la medida en que ambas son «mucho más que una virtud prudente, buena para los que desean prosperar en el mundo. Permiten al espíritu reconocer la verdad y ser interiormente constante, claro, valiente e irreprochable»²⁵.

No obstante, la liberación, tal y como ocurre con la libertad, es tan sólo una mera condición negativa que, por sí sola, no nos acarrearía beneficio efectivo alguno, sino tan más bien nos conduciría a «la paz de los muertos», de ahí que la ascesis espiritual del pensamiento santayano haya de resolverse en un estadio o estado ulterior: el de la unión. Ahora bien, cabría preguntarse, ¿unión con qué? Si fuera una unión con el Todo, con la realidad, con el mundo, estaríamos hablando de una resolución mística del conflicto que sería virtualmente contraria, por definición, a las perspectivas que sobre el misticismo desarrolla Santayana en diversos lugares de su obra, del misticismo; de ahí que pueda afirmar que «La idea de una unión final con algo específico, inclusiva la omnisciencia o el Ser puro, contradice por tanto la naturaleza misma del espíritu»²⁶. Al igual que Ortega aproximadamente por los mismos años, Santayana no reserva sino palabras de desestima intelectual. Si no de franco desprecio por el camino del misticismo, puesto que, para él, «el éxtasis vacío es una forma de embriaguez, no de sobriedad. En vez de limpiar la lámpara, apaga la luz»²⁷.

Entonces, ¿con que realidad se consuma esa unión que constituye la última instancia de la escatología espiritual que propone Santayana? Pues bien, inevitablemente platónico en su finalismo moral, parece previsible que esa unión última y trascendental se materialice precisamente con el Bien, el cual «como al final sabemos, es la armonía, que ha de establecerse, mediante la definición perfecta y el ajuste mutuo de todas las funciones naturales, tanto en el individuo como en el Estado». No obstante, en un claro reajuste del platonismo al mundo moderno, concluye que «He aquí al antiguo sabio griego, elegido para dar leyes a su ciudad en tiempos anteriores, pero condenado a legislar ahora sólo para sus propios pensamientos»²⁸. Por ello mismo, ese Bien no es ni puede ser una Idea hipostasiada, lo que constituiría una ilusión, sino «un nuevo albor en el interior: allí donde el cielo estaba nublado, se ha hecho un claro, a saber, en la mente»²⁹. Así pues, frente a una Idea de Bien que ilumina la realidad desde un orden trascendente, Santayana, moderno al fin y al cabo,

²⁴ Ivi, p. 616.

²⁵ Ivi, p. 625.

²⁶ Ivi, p. 669.

²⁷ Ivi, p. 623.

²⁸ Ivi, p. 633.

²⁹ Ivi, p. 664.

plantea una instancia interior al sujeto desde la que esa luz se proyecta en forma de armonía de la mente.

También en este estadio, al igual que en el anterior de liberación espiritual, existen una serie de actitudes o recursos imprescindibles. Aquí la virtud que se impone es la caridad, un estado de compasión o simpatía universal que sólo puede ser experimentado desde la distancia espiritual, es decir, desde la lejanía al inevitable tránsito con las cosas que corresponde a toda vida orgánica. Santayana vuelve a rechazar el presunto amor universal que representarían las ideas platónicas, para reivindicar en su lugar esa unión perfecta con el Bien que sólo es posible en la vida espiritual, pero que se apoya en el parentesco y el contagio con el mundo, y que «se torna espiritual en la medida en que se vuelve desinteresado [...] Cuando la simpatía por el mundo alcanza el nivel espiritual, recibe el nombre cristiano y se la llama caridad»³⁰.

El resultado de todo esto se traduce en la posibilidad de una armonía que, no obstante, no podrá olvidar nunca su condición natural de inestabilidad, toda vez que el espíritu, en virtud de los condicionantes que se han señalado, no puede alcanzar ni la unidad ni la perfección físicamente y, en consecuencia, «la llama viva debe danzar [...] Su felicidad habrá de ser siempre volátil, e ideal su unión con el Bien»³¹. Es sólo en este sentido en el que podemos imaginar a Santayana, huésped del mundo, como un hombre presuntamente feliz, y a su pensamiento, no como una mera propuesta teórica de búsqueda de la verdad, sino como una ejemplificación moral razonada que permitiría alcanzar ese estado, recordemos, siempre vulnerable, de beatitud, cuya condición de posibilidad implica la consecución de una distancia emocional con respecto a las personas y los lugares del mundo. De ahí, tal vez, las recurrentes atribuciones de lejanía y frialdad sentimental que por algunos de sus conocidos se han vertido sobre el filósofo, y que sólo lo serían en un sentido aparente y mundano, pero que esconderían, en realidad, una íntima afinidad y una comprensión mucho más profunda de la realidad, en tanto ésta es salvada en la imaginación y elevada a una imposible dimensión de eternidad.

Santayana pasó, en efecto, sus últimos años como huésped distinguido de las Madres Azules de Roma.

Nunca he disfrutado – confiesa en sus *Memorias* – tan plenamente de mi juventud como en mi vejez. Al escribir *Diálogos en el limbo*, *El último puritano* y ahora todas estas descripciones de los amigos de mi juventud y los jóvenes amigos de mi mediana edad, he bebido el placer de la vida más puro y más alegre de lo que fue jamás cuando se mezclaba con todas las ocultas ansiedades y pequeños fastidios de la vida real. Y el espíritu puede entrar en un ser humano mejor quizá en la tranquila vejez y morar allí con más paz que en el alboroto de la aventura. Pero debe ser en soledad³².

El correlato teórico de esta declaración en los *Reinos del Ser* es el siguiente: «Entonces, al espíritu que ha renunciado a todas las cosas, todas se le devuelven: habiendo renunciado a sí mismo también, no puede resistir ninguna inspiración ni pensar mal de ningún bien, sino que los abarca a todos en el objeto eterno de su culto, no como podían haber existido en el mundo de paso y en conjunto, sino como se encuentran idealmente reconciliados en el seno del Bien, en paz al fin consigo mismo y unos con otros»³³. Sí, podemos afirmar, en virtud de sus textos, que el hombre George/Jorge Santayana alcanzó cierta condición de beatitud en

³⁰ Ivi, pp. 663-664.

³¹ Ivi, p. 675.

³² G. Santayana, *Personas y lugares*, cit., p. 566.

³³ G. Santayana, *Los reinos del ser*, cit., pp. 675-676.

sus últimos años en este mundo, lo cual sería del todo irrelevante, si ese estado espiritual no fuera el resultado de una investigación o un camino filosófico en el que, al contrario que la mayor parte de las propuestas en tal sentido de la filosofía moderna, vida y obra alcanzan una insólita coherencia, que se resuelve en una callada y discreta referencia, como corresponde al caso, de admirable ejemplaridad moral.