

NOTAS CRÍTICAS:

El ascenso del espíritu como desintoxicación

MANUEL GARRIDO

GEORGE SANTAYANA, *Platonismo y vida espiritual*. Traducción y presentación de Daniel Moreno Moreno. Madrid, Trotta, 2006, 83 pp.

La década de los veinte del pasado siglo fue particularmente afortunada para Santayana por varias razones. Por una parte ya ocupaba en el ámbito internacional una posición tanto o más privilegiada como escritor y pensador que la que dejó en los Estados Unidos cuando decidió marchar a Europa. Por otra parte, como cuenta su biógrafo Mc Cormick, el capital de diez mil dólares de herencia que le había dejado su madre en 1912 y que le había permitido independizarse, se había remontado en 1927 a ciento cuarenta mil. Y por otra, finalmente, el ya sexagenario filósofo alumbró en esta década las principales ideas de su definitivo sistema de pensamiento y edita las más provocativas de sus obras. Una de ellas es *Escepticismo y fe animal* (1923), que desafió revolucionariamente la epistemología moderna desde Descartes; otra, la alucinante fantasía filosófico-literaria *Diálogos en el limbo* (1925), el más dilecto de sus hijos según propia confesión; y después, en el venturoso año 1927, vieron la luz el opúsculo *Platonismo y vida espiritual*, objeto del presente comentario, y *El reino de la esencia*, que es el primero de la obra magna en cuatro volúmenes *Los reinos del ser* (terminada trece años más tarde, en 1940).

El delgadísimo panfleto *Platonismo y vida espiritual* puede parecer a primera vista una obra meramente ocasional, porque el pre-

texto de su aparición es la respuesta crítica al libro de un clérigo sobre el platonismo. Pero si se lo mira más despacio enseguida puede uno percatarse de que con él nos brinda Santayana nada más y nada menos que unos prolegómenos populares a los volúmenes más novedosos de su gran tratado de metafísica *Los reinos del ser* (el primero, que versa sobre la esencia, y el cuarto, que se ocupa del espíritu). *Platonismo y vida espiritual* representa, a escala popular, lo que significa a un nivel más técnico *Escepticismo y fe animal*: el punto de transición entre el primer pensamiento de Santayana, el norteamericano, consistente en el naturalismo pragmatista e historicista expuesto en *La vida de la razón* (1905-1906), y su segundo y definitivo pensamiento, más conceptual, reflexivo y sistemático, y también más europeo, una metafísica de la materia y del espíritu que el filósofo español desarrolló en *Los reinos del ser*. O dicho más sencillamente, el breve opúsculo sobre platonismo publicado por Santayana en 1927 y espléndidamente traducido ahora al español por Daniel Moreno, marca el paso que va de “la vida de la razón” a “la vida espiritual”, y lo hace meditando de una manera absolutamente novedosa sobre el concepto de *espíritu*.

De Platón a Plotino

El platonismo no es sólo aquí el pretexto, sino la puerta de entrada para acceder a una nueva teoría del espíritu. Santayana, como bien saben sus lectores, veía en los sistemas filosóficos de Heráclito y de Demócrito sendos modelos de filosofía natural; y en el pensamiento de aquel “rústico sabio” que fue Sócrates, un modelo de filosofía moral. Platón, sin embargo, mente más clara y firme que todos sus antecesores, fracasó a juicio del pensador español en el descabellado intento de injertar su teoría metafísica de las ideas en una filosofía de la naturaleza de corte heraclíteo. Semejante intento implicaba para Santayana una doble aberración. Primero, porque Platón incurrió en el fatal error de transformar, merced a una equivocada extrapolación, la sensata teoría socrática de los valores y las virtudes humanas en una teoría metafísica de seres ideales situados fuera del mundo y

dotados de eficacia causal; y segundo, porque con ese descabellado injerto confundió ilegítimamente la filosofía moral con la natural.

Cualquier pensador materialista, como era el caso de Santayana, sólo le reconoce poder causal a la materia, lo cual le obliga de inmediato a calificar de disparate idealista la referida atribución platónica de poder causal a las ideas. De ahí que, sin negarse a calificar positivamente al sistema de Platón desde el punto de vista de la ética y de la política —aunque se le antoja en ello excesivamente puritano—, el filósofo español lo juzgue aberrante en su intento de imponer arbitrariamente los cánones de la ética a las leyes de la naturaleza.

Pero los historiadores de la filosofía hablan muchas veces de platonismo en un sentido amplio que incluye, además del platonismo de Platón, el neoplatonismo de Plotino, que convierte en oceánico el idealismo del maestro. Ahora bien, por sorprendente que pueda parecer, el materialista Santayana no es más intolerante con Plotino que con Platón. Para él, el pensamiento de este último queda prisionero de su obsesión moral y política, que le obliga a imponer —a manera de camisa de fuerza antropomórfica— los ideales éticos y políticos del genial diálogo sobre la *República* a la vasta inmensidad del cosmos. El sistema de Plotino es en cambio menos mundano, menos científico y menos político que el de Platón y, situándose en cierto modo más allá del bien y del mal, es ontológicamente más ambicioso y más amplio de horizonte. Por otra parte, la concepción plotiniana del universo, como una escala descendente por la que se va degradando paulatinamente la luz del ser divino hasta la oscuridad de la materia, le brinda al naturalista Santayana una atractiva imagen inversa de lo que pudiera ser un ascenso desde la materia —fondo originario de toda criatura— a la emergencia de algo que pudiera remontarse incluso por encima del hombre y de su psique. Ese algo es lo que llamaría el pensador español el reino del espíritu.

La emergencia del espíritu

Que el hombre y su psique —vale decir: su alma o conciencia, según Santayana— sea, como cualquier otra criatura, un juguete de la

Naturaleza no le impide a ningún naturalista reconocer que ese juguete tiene el privilegio de estar dotado de conocimiento. Sobre el telón de fondo de ese privilegio emerge el espíritu, a juicio de Santayana, desde el momento en que nuestra facultad cognitiva, llevada de su innata curiosidad, se desembara de sus compromisos prácticos y se entrega al placer de conocer por conocer. Y en este punto es donde esta teoría del espíritu viene a chocar con la tradición del platonismo europeo:

La vida espiritual no es adoración de valores, se encuentren en las cosas o sean hipostasiados en poderes sobrenaturales. Es exactamente lo contrario, es *desintoxicación* de su influencia [...] Lo espiritual llega precisamente al abandonar esa arrogancia animal y ese fanatismo moral y al sustituirlos por la pura inteligencia: no cierta habilidad discursiva o escepticismo, sino candor perfecto y mirada imparcial [pp. 36-37].

Una concepción del ascenso a la vida espiritual que no se funda en la acción, sino más bien en una inacción o renuncia que nos libera, por una suerte de desintoxicación, del tráfico y de los intereses y deseos que nos atan al mundo enlaza a Santayana, como a Schopenhauer, con la venerable tradición del pensamiento indio y las grandes religiones monoteístas:

De hecho, los grandes maestros de la vida espiritual no son evidentemente los griegos, ni siquiera los griegos alejandrinos, sino los hindúes, sus discípulos repartidos sobre el Este y los musulmanes cristianos y judíos [p. 36].

La sujeción del espíritu a la materia

Platón no encontraba dificultad en explicar la separación del alma racional respecto del cuerpo después de la muerte, pero resultaba bastante menos convincente a la hora de explicar la unión de ambos. Aristóteles nos ha legado, por el contrario, una de las teorías mejor articuladas que conocemos para explicar la unión de alma y cuer-

po, pero nunca supo explicarse ni explicarnos satisfactoriamente la eventualidad de la existencia de un alma separada.

Y algo así, aunque en un sentido mucho más radical, quiere decirnos Santayana, que añade al naturalismo de Aristóteles su convicción materialista. Para él, el espíritu es sencillamente un accidente de la materia y en otros lugares menos populares y más técnicos de su obra invoca en apoyo de esta tesis la teoría científica del epifenomenismo, que ve en los fenómenos mentales un eco de los materiales. Pero también sostiene Santayana que, pese a su condición accidental y gracias a su ascética desintoxicadora, en nosotros el espíritu es libre en la medida en que no está en modo alguno esclavizado por pasiones, intereses ni deseos:

Es imposible que un ser vivo pudiera alguna vez verse libre por completo del cuerpo y del mundo. [...] La diferencia entre la vida del espíritu y la de la carne es en sí misma una diferencia espiritual: no se han de separar materialmente, ni por sus temas y ocasiones, sino por la cualidad de su atención: una es ansiedad, indagación, deseo y miedo; la otra es posesión intuitiva [pp. 44-45].

La vida espiritual y el compromiso ético

Al lector le asaltarán seguramente un tropel de preguntas sobre esta singular teoría emanacionista que discierne en el espíritu un dinamismo ascendente exactamente inverso al dinamismo descendente de Plotino y que, a diferencia del dinamismo inherente a las visiones darwiniana o nietzscheana de la evolución de la vida, tiene por meta la anulación del interés posesivo por las cosas del mundo y la pura contemplación. Un tema bien digno de meditación nos lo proporciona, por ejemplo, el capítulo XXIII de este librito, que versa sobre las relaciones de la vida espiritual con la moralidad. En él se nos dice que las morales y las religiones están vinculadas a la acción y no pueden dejar, por tanto, de presionar al espíritu como “un íncubo terrible”, lo cual lleva a Santayana a plantearse el siguiente interrogante:

A veces me pregunto: ¿no es la moralidad un enemigo del espíritu peor que la inmoralidad? ¿No es más desesperadamente engañosa y complicada? Aquellos poetas románticos, por ejemplo, cuyas vidas eran a menudo tan irregulares, ¿no eran evidentemente bastante más espirituales que la buena gente a la que escandalizaban? [p. 76].

Shelley, Leopardi, Alfred de Musset ejemplifican el perfil de poeta romántico aludido por Santayana. Pero sería un error, a mi juicio, tratar de percibir, por detrás de esta pregunta, eco alguno del pensamiento de Nietzsche. El problema que aquí plantea Santayana es, en el fondo, un problema tradicionalmente platónico: ¿debe el hombre que dedica su tiempo al ejercicio de la contemplación, suspender esta tarea para luchar contra la injusticia o aliviar el dolor de sus semejantes? Varios expertos estadounidenses en el pensamiento de Santayana (Paul Kuntz, Herman Saatkamp, Thomas Alexander) han mantenido un interesante debate al respecto en el boletín de la Sociedad Santayana *Overheard in Seville*. La tradición platónica nos ha brindado una doble pauta de conducta. Una, más puritana, la brinda el propio Platón, que nos narra en su diálogo *República* el comportamiento altruista del prisionero de la caverna, ya libre de ataduras, con sus encadenados compañeros; y que nos propone en ese mismo diálogo que el gobernante ideal reparta su tiempo entre la meditación filosófica y la acción política. Otra, ya ejemplificada por Aristóteles y más afín al talante de Santayana, prioriza la contemplación, y fue descrita por Plotino con este inteligente símil, recogido por Thomas Alexander: al turista que visita una ciudad no hay por qué aconsejarle que gaste todo el tiempo de que dispone en explorar sus barrios bajos.

En el contexto del pensamiento de Santayana la solución del problema depende del papel que se le asigne a la ética. En la medida en que la ética está vinculada a la acción y dado, como supone el pensador español, que hay más de una moral aceptable, habría que ubicar esta disciplina en el ámbito material y mundano donde se ventilan los compromisos y los juegos interesados de la psique. El

impotente espíritu conoce y siente, pero no sabría ni podría actuar. Dentro y fuera de este contexto a cada uno le corresponde decidir si prefiere el modelo platónico, que hace de la solidaridad cuestión de principio, o el aristotélico y plotiniano, que hace de ella cuestión de grado.

El platonismo de un escéptico

La palabra “espíritu” significa originariamente, recuerda Santayana, aliento o viento, y de ahí también influjo. En la teología cristiana la denominación “espíritu” le es alternativamente atribuida a Jehová, o Dios Padre, cuyo aliento es fuente de autoridad y de poder, y al Espíritu Santo, que es una emanación o epifenómeno procedente de la recíproca relación entre Dios Padre y Dios Hijo e inspira las almas de apóstoles y santos. En este segundo caso el espíritu es fuente de gracia. El “poder creativo” y la “gracia redentora” son dimensiones constitutivas de la religión cristiana. Análogamente aplicaría más tarde Santayana esta dualidad a su propia concepción del mundo, postulando correlativamente nuestro reconocimiento y respeto ante la condición material del cosmos, fuente de todo poder causal, y del espíritu que emerge accidental y gratuitamente en nosotros cuando nuestra inteligencia queda liberada por desintoxicación o catarsis de la tupida red de intereses y deseos en la que nuestra psique no tiene más remedio que sumergirse si quiere sobrevivir.

Dicho de una manera sumaria, el espíritu es para Santayana

el hecho mismo de la actualidad, el destello de la intuición o del sentimiento [p. 49];

lo cual viene a ser equivalente a esta otra descripción más amplia que conjuga el lenguaje ordinario con el filosófico:

El espíritu [...] [e]s el regalo de la intuición, del sentimiento o de la aprehensión: un armónico de la vida animal, realización, en un plano hipostático, de ciertas unidades dinámicas de la materia [p. 48].

En uno de sus mitos, contenido en su diálogo *Fedro*, Platón nos pinta la fabulosa existencia celestial de nuestra alma, previa a la terrestre, como la de un auriga que conduce un carruaje arrastrado por dos alados corceles y con la vista puesta en la contemplación de las Ideas (una pintura en la cual, obviamente, el sujeto que conoce es el alma y las ideas el objeto conocido). La teología cristiana nos habla en lenguaje simbólico del Espíritu Santo, tercera persona del misterio trinitario, revoloteando como una paloma. Santayana escribe que es misión esencial del destello del espíritu iluminar las cosas materiales y que

es parte de la sabiduría desplegar las alas y volar [en el mundo] [...] por donde se le antoje soplar..., para tener espíritu, para comprender esas cosas.

Santayana publicó su *Platonismo y vida espiritual* en 1927. Precisamente en aquel mismo año apareció el *Ser y tiempo* de Heidegger, documento fundacional de la filosofía existencial, donde se nos dice que la “esencia” del hombre es su “existencia”. Pero Santayana no se cansó de insistir en su ensayo en que lo que el espíritu ama conocer e intuir no es la existencia temporal, accidental y contingente de las cosas mundanas, sino su esencia, que es ideal e intemporal. ¿Significa esto un retorno al platonismo?

Sí y no. En la medida en que Platón atribuyó a las ideas una existencia más real que la de las cosas del mundo, la tesis defendida por Santayana es literalmente antiplatónica. Pero en la medida en que Santayana sostiene que las esencias o formas de las cosas, precisamente por carecer de existencia, no son temporales sino eternas, tendríamos un platonismo mínimo, el platonismo de un escéptico, que cree con la fe del carbonero en la existencia del mundo material, pero que, cuando la ascética de la desintoxicación de los intereses y deseos de nuestra existencia mundana y la amargura de la desilusión lo elevan al nivel metafísico y casi religioso de la vida espiritual, nos regala esta conclusión que seguramente suscribiría el calderoniano personaje Segismundo de *La vida es sueño*:

Una vez que la vida ha acabado y que el mundo se ha desvanecido en humo, ¿qué realidades puede el espíritu de un hombre jactarse de haber abrazado sin ilusión salvo las formas mismas de esas ilusiones por las que ha sido engañado? [p. 79].

Apartado de correos 118

E-28660, Boadilla del Monte, Madrid

THE LETTERS OF
GEORGE SANTAYANA

BOOK SEVEN
1941–1947

Edited and with an Introduction by
William G. Holzberger

THE WORKS OF GEORGE SANTAYANA, Volume V
Edited by
William G. Holzberger, Herman J. Saatkamp Jr.
and Marianne S. Wokeck