

limbo

Núm. 39, 2019, pp. 11-26

ISSN: 0210-1602

Santayana y el *sāṃkhya*

JUAN ARNAU

RESUMEN

El artículo parte de la temprana relación de Santayana con la filosofía *sāṃkhya* ya en 1894. Esto le permite rastrear la influencia del *sāṃkhya* en la filosofía de Santayana, centrándose tanto en las similitudes como en las diferencias respectivas. El contexto es el de un Santayana alejado de la idea del progreso, cuya «felicidad es la de comprender a los antiguos». Una filosofía que trata de iluminar el proceso diario del vivir y que se distancia de los grandes relatos idealistas y reformadores, del positivismo y del rechazo militante de la religión.

Palabras clave: Santayana, materia, alma, espíritu, *sāṃkhya*

ABSTRACT

The article starts from Santayana's early relationship with *Sāṃkhya* philosophy in 1894. This allows him to trace the influence of *sāṃkhya* on the philosophy of Santayana, focusing on both the similarities and the respective differences. The context is that of a Santayana away from the idea of progress, whose «happiness is to understand the ancients». A philosophy that tries to illuminate the daily process of living and that distances itself from the great idealist and reforming projects, positivism and the militant rejection of religion.

Key Words: Santayana, matter, soul, spirit, *sāṃkhya*

. . .

¿En qué sentido pueden ser falsos o verdaderos los mitos y las metáforas? En el sentido en que —en términos desprendidos de los predicamentos morales o de la psicología literaria— pueden atestiguar el movimiento general y el resultado pertinente de los hechos materiales y pueden inspirarnos un sentimiento ecuánime en su presencia. En este sentido yo diría que la mitología griega era verdadera, y era falsa la teología calvinista.

Largo rodeo hacia el nirvana

Nosotros éramos una familia de mar, nuestro mundo era el de los funcionarios coloniales y los grandes comerciantes. Desde el principio aprendí a pensar la tierra como un globo, con su superficie de agua salada, un yermo estéril, traicionero y difícil de trabajar.

Personas y lugares

La conciencia disfruta del alimento de la naturaleza. El alma elemental de los seres es su alimento, un alimento preparado por la naturaleza para la conciencia. Así, los ingredientes de los que se nutre ésta son los tres tipos de impresiones de los seres vivos (la lúcida, la inquieta y la estúpida). La observación empírica lo demuestra. El hecho de que los animales nazcan del semen demuestra ese gozo. Así, la conciencia es la que goza y la naturaleza lo gozado. El alimento que produce de la Naturaleza, resultado de la transformación continua de los tres tipos de impresiones, se convierte en «cuerpo sutil», constituido por todas las categorías, desde la inteligencia a la materia elemental.

Maitrī-upaniṣad 6. 10.

1. INTRODUCCIÓN

Se encuentra bien documentado el conocimiento de Santayana del pensamiento védico y budista. No es difícil encontrar elocuentes pasajes que glosan algunas de sus ideas fundamentales, co-

mo el concepto de karma o la idea de la liberación. El *Reino del espíritu* es, en este sentido, la obra de referencia y se abre con una cita de la *Kausitaki upaniṣad* (una de las más antiguas). Sabemos también que en la biblioteca de Santayana había un ejemplar de *A History of Indian Philosophy* (1922), de Surendranath Dasgupta, probablemente la mejor historia del pensamiento indio que se ha escrito en inglés (y quizá en todas las lenguas). Santayana alude indirectamente a un mito védico cuando sugiere que la unidad ejerce un hechizo maléfico sobre los metafísicos. «Admitido que, en la vida humana, no le conviene a uno estar solo, creo que la pura unidad no es menos estéril y desdichada en metafísica» [Santayana (1960), p. 84]. Se trata del miedo a la soledad del *Puruṣa*, según el poema védico, que lo induce a sacrificarse (dividirse) por el deseo de compañía. «En todo comienzo se requiere la pluralidad, la trinidad o por lo menos la dualidad, cada vez que se quiere alcanzar algo —hasta en el caso en que aquello que se apetece alcanzar sea el seno mismo de la Unidad, a costa de abandonar la existencia propia» [*idem.*].

De todo el vasto corpus de textos de la filosofía sánscrita, en este artículo me centraré en una escuela hacia la cual Santayana sentía una especial afinidad: el *sāṃkhya*. Poco después de su publicación en Leipzig en 1894, un poeta de Harvard, Trumbull Stickney, le presta un ejemplar de *Die Sāṃkhyaphilosophie*, obra del matemático e indólogo Richard Garbe. De 1885 a 1887, Garbe había viajado a la India con el apoyo financiero del estado prusiano, recorriendo diferentes parajes de India y Ceilán (que consignó en un libro), y estudiando los textos del *sāṃkhya* bajo la dirección de eruditos brahmanes. El volumen analiza las fuentes del pensamiento *sāṃkhya* y llega a la conclusión de que el mundo espiritual helénico fue influenciado por esta antigua filosofía. En concreto, Garbe sostenía que el sistema de Plotino era un calco del *sāṃkhya*, que pudo haber conocido en su viaje a Persia.

2. MATERIALISMO ESPIRITUAL

Santayana repitió en numerosas ocasiones que era un materialista convencido. Pero su idea de la materia, que a veces dice tomar de los hindúes, se aleja del positivismo y, de un modo más general, de lo que habitualmente entendemos por materia. La naturaleza de la materia constituye un gran enigma: «no puede ser revelada nunca, ni en su presunta estructura ni en su íntima y última extensión, a la hipótesis o la sensación: el ropaje de la apariencia tiene que envolverla siempre discretamente, cayendo en pliegues extraños, porque la apariencia es esencialmente una adaptación del hecho a la escala y facultades del observador» [Santayana (2006a), p. 12]. Desde la perspectiva del *sāṃkhya*, espíritu y materia (*puruṣa* y *prakṛti*), no pueden existir uno sin el otro, pero no lo es que el espíritu sea algún tipo de emanación de lo material, como parece hacer Santayana. El materialismo espiritual de Santayana coincide con el *sāṃkhya* en que la «materia» (que sería mejor llamar «principio creativo») tiene como fundamento una naturaleza «psíquica». Lo que llamamos materia es una evolución, un sedimento, de tres principios que difícilmente podrían considerarse materiales en sentido estricto: la inteligencia (*buddhi*), el sentido del yo (*ahaṃkāra*) y la mente (*manas*). Es importante advertir que en ninguno de los tres está el «espíritu» o la «conciencia» (*puruṣa*), que es el *testigo* alrededor del cual orbita este principio creativo y que se encuentra, por así decir, al margen de la naturaleza creativa (*prakṛti*). Esos tres órganos internos forman la psique (o el alma, si se quiere), y de ellos, en una evolución posterior, emana la sensibilidad y sus objetos, y posteriormente, los «elementos materiales» (*mahābhūta*). El alma, tan preocupada por su inmortalidad, no es espíritu sino psique animal, principio de vida impulsiva. Para el *sāṃkhya* y la *Bhagavadgītā*, como para Santayana, lo inmortal es el espíritu, no la identidad psíquica. Lo inmortal no es lo personal sino lo impersonal. En ese punto convergen el pensamiento védico y el budismo. Pero el espíritu es tan inmortal como la evolución creadora de la materia. Y en este senti-

do Santayana (que utiliza una analogía cristiana: el «Padre», que ha enviado a Cristo a este mundo, representa el reino de la materia, en el que el sol brilla igual para el justo que para el injusto [cf. Santayana (2006a), p. 624]), coincide con el *sāṃkhya*. Pero lo esencial del planteamiento no es la cuestión genealógica, ni siquiera la prioridad ontológica, sino la complementariedad entre espíritu y materia. De ahí que, en sentido estricto, no estemos ante algún tipo de dualismo, pues ninguno de estos dos principios es cárcel del otro, o puede existir sin el otro o reducirse al otro. El hechizo esencial entre materia y espíritu (o entre lo creativo y lo contemplativo) hace del mundo lo que es. Así, cuando Santayana afirma que un mundo ideal, conformado según valores humanos, no es el lugar donde buscar la liberación (el espíritu), está adoptando una posición similar a la del *sāṃkhya* (aunque veremos que en ocasiones se distancia de ella). Un mundo así acabará siempre disolviéndose. No es ahí donde un corazón guardaría su tesoro. «El flujo mismo es un compañero más noble. Y el espíritu se mueve a gusto sobre las aguas». No es el espíritu una sustancia o un poder capaz de existir por sí mismo, sino un foco concreto de la vida. Una afirmación que suscribiría el Dante y los *fideli d'Amore*.

3. PAGANISMO POLÍTICO

Como Goethe o Spinoza, Santayana cultivaba cierta devoción al mundo natural. Consideraba que el espíritu era una emanación de la vida y que con saber eso bastaba. Le parecían de mal gusto un tipo particular de dioses: los dioses nacionales y aquellos hechos a imagen del hombre y que atienden a sus ruegos. Prefería el naturalismo pagano al ateísmo militante y su metafísica, aunque prescinde de la idea de Dios, alberga numerosas energías espirituales. El materialismo del que hacía gala dista mucho de ser beligerante, es deportivo y tiene sentido del humor. Asocia la naturaleza con una energía viva y creativa, el arte y la ciencia son sus productos, también la religión.¹ Pocas cosas son tan naturales y humanas como la religión. Ese

naturalismo pagano, como el budista, tiene sus rituales (que cultiva con esmero), su literatura sagrada (la biblioteca) y su comunidad sagrada (Lucrecio, Spinoza, Leibniz). Hay una función moral de la imaginación. «Sin poesía y religión, la historia de la humanidad sería más oscura de lo que es. No sólo la vida emocional sería más pobre, también la conciencia pública y el espíritu nacional y familiar» [Santayana (1993), p. 48]. Un pluralismo que compartía con William James. Ningún conjunto de valores ni ninguna religión valen para todo el mundo. Los grandes proyectos de sociedad, las grandes reformas impulsadas por los ideales de justicia y libertad, que aspiran a cierta uniformidad del género humano (en los deseos y las costumbres), siempre acaban produciendo más dolor del que pretenden erradicar. Esos sueños uniformadores, asumidos en el pasado por jacobinos y bolcheviques, vuelven ahora con la globalización del consumo, la tecnolatría y el capitalismo financiero. Reformas globales que pretenden imponer al género humano un nuevo monoteísmo. Santayana advirtió contra esas actitudes militantes, de dogmatismo congénito, que siguen el cencerro de ciertos educadores de la humanidad: nadie puede decidir *a priori* cuáles son las capacidades y necesidades del género humano. Su desconfianza de los grandes edificios conceptuales se extendía a los grandes proyectos políticos (en este sentido anticipó el avance de la insignificancia que se había cruzado «en el sano desarrollo del comercio y la ciencia» [Santayana (2002), p. 575]). Era muy consciente de que las mentes vehementes volverían a entrar en los callejones sin salida de los grandes proyectos políticos y, como los agravios y las desgracias nunca faltan, sus ingeniosos dirigentes «encontrarán las palabras adecuadas para soplar en el descontento, siempre en ascuas, y provocar la repentina llama» [Santayana (2002), p. 576].² La idea de que la civilización estaba mejorando le resultaba absurda. No hay progreso en las emociones ni en los sentimientos, en las intuiciones o la imaginación. El progreso sólo concierne a la técnica, pero la magnitud de ese crecimiento es subsidiaria de nuestros intereses (tiene un trasfondo mental). Guardaba distancias, como Schopenhauer, con los

presuntos mejoradores del mundo. La historia carecía de sentido y le parecía ingenua (una teodicea cristiana disfrazada) la idea hegeliana de la historia como proceso de emancipación del espíritu. Hegel abría con ella las puertas a todas las filosofías modernas de redención a través de la historia (el lugar que antes ocupaba Dios lo ocupaba ahora la Sociedad). Al igual que el Dios del monoteísmo, la Humanidad era una creación de la imaginación y, lo más humano en este sentido, ante las múltiples sociedades y grupos humanos con valores y modos de vida contradictorios, era renunciar a prescribir un modo de vida universal. Es un prejuicio dogmático pensar que a todos los hombres les conviene la misma moral, el mismo régimen político o científico (ya sea el comunismo, el liberalismo o la religión verdadera). El valor es algo relativo a la vida y no a la inversa.³ Los valores no pueden derivarse de los hechos pues sin ellos no seríamos ni siquiera capaces de distinguirlos. No pueden ser objetivos porque no es posible abstraerlos de los organismos que los sostienen. En este sentido, la ironía y el humor son eficaces ante ruidosos dogmas.

4. ELOGIO DE LA DISTANCIA

El sentimiento de ser un extranjero acompañó a Santayana a lo largo de su vida y, como diría él mismo, lo cultivó y fue motivo de orgullo. Ese no estar en el lugar propio despertó una vocación más especulativa y libre. La sensación de ser de otro lugar fácilmente se desliza en la sensación de ser en otro lugar. Hay elementos fundamentales de la experiencia humana (la memoria, la imaginación o el sueño) que escapan continuamente de la retícula del espacio y el tiempo donde se inscribe la vigilia del organismo. La atención al aquí y ahora (esa forma de oración para Simone Weil) trata de resistirse a ese hechizo, tan humano, que huye de la falacia de la ubicación simple. Los seres vivos nunca están donde están, y no sólo cuando duermen o recuerdan, también cuando perciben o proyectan. Una sensación que en el filósofo de Boston (Ávila o Roma) se hizo epidérmica. No estamos hablando de la sensación gnóstica de verse

arrojado a un mundo hostil, sino de otra sensación según la cual la conciencia no está donde se encuentra el cuerpo físico.

La imaginación de Santayana es demasiado espontánea, como él mismo confiesa, y estorba la exposición exacta y ordenada de los hechos. Durante un tiempo se debate entre el trabajo erudito que exige del ámbito académico y la reflexión literaria, siempre acompañada de «la sensación de belleza, el espíritu de aventura, el código de honor, el refinamiento, el amor a la naturaleza y el humor».⁴ Define su metafísica como «una religión laica, una disciplina de la mente y del corazón» [Santayana 2006a, p. 678]. Prefiere el diario proceso del vivir a los grandes sistemas, aunque erige uno, «novelero y extravagantemente metafísico..., tres de los cuatro “reinos” distinguidos no son materiales» [Santayana 2006a, p. 677-678]. Destacan dos factores: su idea de la materia y su idea de la contemplación (esa que encuentra esencias y descubre verdades). Curada de cualquier otro dogma, la filosofía debía dejarse guiar por el escepticismo y el sentido del humor.

Hay una paradoja esencial en la vida del espíritu. El destino del espíritu es vivir en un cuerpo concreto, en un lugar y época determinada y, sin embargo, su vocación es la vida en general, lo viviente en todas las épocas y lugares. Hoy aceptamos con naturalidad la variedad de culturas, tan legítima y natural como la variedad de las especies animales, pero el espíritu sigue soñando con modelos globales y grandes reformas que uniformicen los valores. Una manía del pensamiento que tiende a obviar la atención a lo concreto, cercena la observación del detalle y acaba siendo destructiva para la cultura mental. De ahí la desconfianza de Santayana hacia los logros meramente intelectuales y su preferencia por creencias comunes y corrientes, aunque fueran parciales y sencillas.

5. ALMA Y ESPÍRITU

Lo primero que hay que asumir es la distinción entre alma (o psique) y espíritu (o conciencia). Esa distinción, fundamental

en el *sāmkhya*, también es clave en Santayana. El odio o el amor (cualquiera de las pasiones), son una imposición del alma sobre el espíritu. Lo segundo, y en esto se distancia del platonismo, es que ese espíritu no es de «otro mundo». La esencia, la verdad, la materia y el espíritu no son regiones cosmológicas separadas, distinguidas como sustancias y luego yuxtapuestas, sino categorías sumarias de la lógica, destinadas a describir un único proceso dinámico y natural.⁵

Si no se encarnara, el espíritu no podría experimentar la condición de ser «individual». Esa es la magia de la creación. El espíritu adquiere un lugar en el tiempo y en el espacio, asume una «maleta» kármica (o genética) que le confiere una perspectiva singular. El espíritu no sólo es testigo, es «cómplice» de la aventura vital. Pero no hay que confundirlo con el alma, el espíritu es al alma lo que el color a la vista. «Hay un solo mundo, el natural, y una sola verdad acerca del mismo; pero en este mundo es posible una vida espiritual, que no mira a otro mundo, sino a la belleza y la perfección que este mundo sugiere, aborda y pierde» [Santayana (2006a), p. 682].

Gloso a continuación la concepción de Santayana del espíritu, para luego establecer el paralelismo con el *sāmkhya*. El espíritu no es de otro mundo sino culminación de la vida natural. Decir que estamos distraídos porque pertenecemos a una región diferente es contrario a los hechos. La revelaciones prometen la emancipación del espíritu pero el espíritu está ya emancipado. Es su confusión con el alma lo que lo hace creerse preso. La falacia de los paraísos y los infiernos, de los gritos de victoria y los lamentos, no puede tornar sordo al espíritu, que es universal. La escatología hindú no contradice este supuesto. La psique podrá transformarse y «restaurarse a la vida mediante la resurrección o la recreación de un cuerpo correspondiente, pero perdería su identidad en proporción a las transformaciones experimentadas por este cuerpo y por su hábitat» [Santayana (2006a), p. 609]. Santayana, que oscila entre una concepción original y otra final del espíritu, se aleja del *sāmkhya* cuando afirma que «el espíritu dista todo lo posible de ser una sustancia: se halla en el otro extremo de la escala, es la flor misma de la apariencia, la actuali-

dad, la luz y la evanescencia» [Santayana (2006a), p. 610]. El espíritu es ironía respecto a las pasiones del yo. Si nos identificáramos con el yo, si aceptáramos incondicionalmente sus pasiones, podríamos casi olvidar que existen otros yoes y otras pasiones tan reales como las nuestras. El espíritu permite distanciarnos de la fidelidad a nosotros mismos, permite considerar nuestras pasiones como locuras, nuestras opiniones como ilusiones. En este sentido, Santayana sigue la tradición de la *Bhagavadgītā*, cuya tendencia es sustituir la física por la moral. Las criaturas persiguen sus impulsos animales o políticos, el espíritu ayuda a enfriarlos, a verlos desde fuera. No se trata de no desear, sino de ironizar el deseo. «Física, existencial e históricamente, nada será cambiado por este discernimiento [las guerras seguirán siendo guerras], pero moralmente todo el mundo natural, junto con nuestras personas en él, será puesto a una cierta distancia. Se habrá vuelto extranjero» [Santayana (2006a), p. 611]. Santayana interpreta correctamente esa propuesta oriental: «cuando los hindúes nos dicen que sólo la ignorancia nos hace suponer que un mundo existe, o que tenemos un yo natural que vive en ese mundo, yo entendería que hablan sólo de ignorancia *moral*» [*idem.*]. El error es confundir el alma con el espíritu, el impulso de las pasiones con la observación (en términos del *sāṃkhya*, *prakṛti* con *puruṣa*). Los sufrimientos y los triunfos pesan sobre el espíritu sólo porque lo despiertan (de hecho, no le afectan, afectan al alma y al corazón). Establecer esa distinción, arraigarla en la cultura mental, es para el *sāṃkhya* la llave de la liberación. Y ese camino no es la búsqueda de un éxtasis místico ocasional, sino una tarea de todos los días, de la vida corriente y el modo de vivirla.

Pero hay otros pasajes en los que Santayana no distingue alma y espíritu y en ellos se aleja del *sāṃkhya*, como cuando afirma que la esencia del espíritu es aspirar (para el *sāṃkhya* sería observar) o cuando supone que el espíritu puede sufrir o amar las cosas. Para el filósofo castellano, el espíritu es una emanación de la vida natural, aunque a veces la propia arrogancia del yo lo niegue (Lucifer, la «ridícula independencia» del estoico, el acosmismo de la mística hin-

dú o el egotismo de la filosofía alemana serían los ejemplos clásicos), pero esa ilusión de independencia no debe confundirse con la cuestión genealógica. Para el *sāmkhya*, naturaleza y espíritu son cómplices, son sustancias eternas e interdependientes (una es creativa, la otra no), pero no hay prioridad cósmica u ontológica de una sobre la otra. Santayana detecta con su olfato oriental cierta actitud puritana en el platonismo, que sólo ama al hombre y la naturaleza cuando se ajusta a sus modelos. La sensibilidad animal accede ocasionalmente a lo eterno, a lo que está fuera del tiempo, y la moralidad tiende a proteger la mirada, a posarla únicamente en objetos nobles. Pero queda en el aire la cuestión de si la moralidad es un enemigo mayor del espíritu que la inmoralidad. Pone como ejemplos a ciertos poetas románticos, niños del espíritu, desamparados, que revolotean inconscientemente en torno al espíritu sin llegar a ser ese oyente sosegado y sobrio que se presupone que es. En este sentido, el espíritu no postula nada, no exige nada de aquello que contempla. Ni siquiera puede decirse que para él, como para el místico, todas las cosas son símbolos. El espíritu se recrea en lo natural sin juzgarlo, no experimenta, como el alma, la presión de las cosas externas o los cambios del organismo vivo. El espíritu no ansía dominar y poseer, como hace el alma hostigada por el miedo y la curiosidad. Sobrevuela sobre las exigencias de la voluntad animal y, en los poetas y en los niños, adquiere una naturaleza lúdica que con el tiempo se transforma en irónica.

6. ORIGEN Y PRESENCIA

Empleo la palabra «espíritu», nos dice Santayana, para nombrar algo actual, para nombrar el hecho mismo de la actualidad. El destello de la intuición o el sentimiento. Un destello que ilumina la vida material [cf. Santayana (2006b), p. 49]. Para el *sāmkhya*, sin embargo, el espíritu no es un efecto del mundo natural (aunque lo parece). La diferencia entre el crimen y la piedad le es desconocida. Sí, en cambio, es fundamental para la naturaleza, que según el *sāmkhya* se encuentra etificada por la interacción constante de las

«cualidades» (*guṇa*), responsables de las transformaciones del mundo y de los alejamientos o acercamientos a la sabiduría. Es la naturaleza la que, en su condición *sattvica*, puede aproximarse al espíritu y reflejarlo, y entonces parece que ella misma es espiritual, y que el espíritu puede hallarse atrapado en sus redes, pero se trata sólo de una ilusión, un efecto de la inteligencia cósmica y de su proximidad a la conciencia original (*puruṣa*).

El apóstol debe tener una mente mundana, no así el verdadero amigo del espíritu, que carece de agenda política y es indiferente a la fortuna o la reputación. Carece de motivos para meditar sobre otros mundos mejores que éste, no se ata a las marañas del lenguaje o al prestigio de los santos, se recrea en las idiosincrasias, pero sin identificarse con ellas. Podría estar igual de cómodo en la piel de otro, siempre y cuando esa nueva alma no lo oscureciera con sus requerimientos. Prefiere la oración a la argumentación porque es más contemplativa y afín (no hay que esperar el desenlace) y todo se resuelve en el ahora.

Todo esto tiene consecuencias epistemológicas. El corazón (o la memoria) rebosa de aspiraciones. La imaginación prepara las condiciones para la aparición de los fenómenos. Ya hablemos de la cosmovisión platónica, de la cristiana o de la ciencia moderna, cada una de ellas mostrará sus hechos al espíritu, que no se adhiere a sus suposiciones ni asume sus valores. Las bellas artes son anteriores a la ciencia y la presuponen. Todo discurso es poesía más o menos significativa. La fantasía poética «no es ciertamente una forma secundaria de la sensibilidad sino, por el contrario, su forma prístina y única» [Santayana (1960), p. 98]. Desde la perspectiva *sāṃkhya*, esa visión poética tiene sus raíces en el magnetismo original entre la conciencia y la naturaleza, *puruṣa* y *prakṛti*, el «enlace» que erige el mundo. Dos factores trabajan en él: la contemplación (ese proyector de imágenes) y la naturaleza creativa, ese repertorio de hechos materiales que llamamos naturaleza. Pero esta misma «teoría» puede ironizarse, de otro modo, caeríamos en el idealismo, en ese hechizo en el que los símbolos abigarrados de las lenguas llegan a ser objetos

en sí mismos, oscureciendo las cosas. «Si ciertos mitos declinan, no es tanto en virtud de la falta de ajuste, sino porque la imaginación, en libertad, abandona esos errores a cambio de otros» [Santayana (1960), p. 99].

7. LA MADRE Y EL HIJO

Lo espiritual aparece cuando se abandona la arrogancia animal, la confianza instintiva de lo vivo. No necesita de habilidades discursivas, ni conocer la precisa disposición de las palabras y las imágenes. La vida espiritual es simple y directa, prescinde de la adoración de valores, aparece en la mirada franca de las cosas sencillas, ante el árbol o el vaso de agua fresca. Ese juego entre la naturaleza y el espíritu, Santayana lo describe mediante la metáfora de la madre y el hijo. La madre es la materia, el hijo el espíritu. En este sentido, se distancia de Dante y se aproxima a Freud. El mundo erigido no es el juego erótico de la contemplación, del espectador y la bailarina (como en el *sāmkhya*), sino más bien un amor incestuoso en el que materia y espíritu se complacen mutuamente pero son, al mismo tiempo, mutuamente ininteligibles. No se entienden (nunca podrían hacerlo) pero se necesitan; «porque así como al crearlo no supo cómo lo hizo, simplemente sonriendo en sus ensueños, así al despertar y devolver la sonrisa de alguna manera él la comprende; por lo menos, él es todo lo que ella comprende de sí misma» [Santayana (2006a), p. 18].

La filosofía de Santayana no es nueva (se le ha acusado de repetir lo que dijeron Platón y Leibniz), de hecho, es muy antigua, pero el modo de formularla es genuino. Ello se debe, en parte, a su hondura castellana y, aunque en diversas ocasiones fue duro con la mística y los planteamientos de los místicos (recordemos que tanto la mística cristiana, como la judía y la sufí tiene su centro en Castilla, Girona y Andalucía), fue especialmente sensible a lo que éstos pudieran decir de sus experiencias. Santayana prefiere la piedad antigua y al don griego de pensar con los mitos (condición singular del humanismo), pero sin abandonar las cosas terrenas «secas y vacías»

para adorar las formas puras. Reproduce en cierto sentido la postura de Spinoza, a caballo entre dos mundos. Una piedad antigua le dicta una jerarquía en lo creado, una energía divina inagotable que se derrama perpetuamente sobre el caos de la materia. Y sin embargo, es moderno al considerar que la vida material irradia desde centros, que es doméstica y local, que es impulso interior expansivo y no mera inercia ciega y mecánica. La ineludible pregunta es: ¿hacia dónde proyecta esa creatividad?, ¿busca algo allí arriba, en las esferas celestes? Santayana oscila entre la perspectiva neoplatónica («en la mente de Plotino cristalizó el más bello de los sistemas» [Santayana 2006b, p. 31]) y otra, más moderna y bergsoniana. «Una Idea platónica no podría ser nunca la causa completa de sus expresiones temporales, es necesario un elemento femenino o material que pueda recibir esa influencia y hacerla fructífera» [Santayana (2006b), p. 26].

Hay algo védico en estos planteamientos. Para el *sāṃkhya*, ese algo que busca lo vivo, que está fuera, no sólo del propio organismo sino fuera del mundo natural, es la conciencia original. La inteligencia de las esferas transfiere al alma su vocación psiconauta, el itinerario de un viaje imaginal. El drama de la existencia consiste en que el fuego del espíritu sustenta y al mismo tiempo consume al alma animal. Ello permite que la vida y la belleza puedan renovarse continuamente (a costa del sacrificio de las identidades), haciendo posible la espontaneidad y la inocencia, el vigoroso impulso de la juventud. El espíritu continúa su vuelo mientras el alma, transitiva, debe desaparecer para vivir otras aventuras, siendo otra, olvidando viejas identidades. Donde hay vida hay juventud y muerte, y cada mordisco sobre la memoria restablece la inocencia y la espontaneidad.

Y hay también, una enseñanza moral en todo esto. Los valores presuponen seres vivos. Lo bueno está enraizado en la naturaleza, una naturaleza que distingue el alimento del veneno, la inquietud de la serenidad, la dicha de la miseria. El espíritu tiene sus triunfos en la niñez y en la vida sencilla, en la música dulce y la confianza piadosa. La carne es necesaria para el espíritu y el espíritu para la carne, para que ésta no se degrade o deforme. El espíritu puede recrearse o dis-

traerse, pero es mediante el estudio y la simpatía atentos como transfiere su poder a la carne. Y la carne como poder puede librnos de la carne como obsesión. El ermitaño que huye del mundo de los hombres reniega de la religión de la sociedad pero no por ello del mundo natural. El espíritu no puede vivir aparte del mundo, ni siquiera tiene un mundo propio al margen de lo natural, ni es liberación para el espíritu que se le aparte de lo natural (pues ya está liberado). Santayana insiste: «ser liberado no es perder o destruir las posesiones positivas a que el espíritu estaba atado. Es tan sólo desinfectarlas, verlas como accidentes, disfrutarlas sin reclamarlas, trascenderlas sin despreciarlas» [Santayana (2006a), p. 621].

*Departamento de Filosofía 1
Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja
18071 Granada
E-mail: arnaujuan@ugr.es*

NOTAS

¹ Aunque la ciencia moderna es opaca pues «la técnica del investigador lleva la delantera, no las exigencias de la elocuencia popularizadora». De ahí su «ceguera moral y pictórica» que «trabaja al servicio del industrialismo, que no necesita comprender sino manipular» [Santayana (2006a), pp. 679-680]. «La ciencia podría corregirse si los datos y las teorías se reconocieran sólo como símbolos, engañosos para el idólatra, que los toma por sustancia, mientras que son indicaciones verdaderas para el hombre ilustrado que los toma como signos. Una actitud que emancipa el espíritu de una enorme red de pretensiones y contradicciones» [Santayana (2006a), pp. 679-684].

² En otros lugares confirma esta impresión: «Siempre ha habido mendigos y pobres en el mundo, porque siempre va a haber un margen de inadaptados — demasiado malos o demasiado buenos para seguir el paso de cualquier sociedad bien organizada—. [...] Desde los tiempos más remotos ha habido siempre espíritus militantes no contentos con cambios inevitables y con guerras ocasionales entre estados vecinos... El método militante de reformar a la humanidad, tergiversando sus capacidades y su lugar en el universo, no es simplemente un

engaño antiguo o medieval. Es el método oficial e intolerante de nuestros más entusiastas profetas y reformadores contemporáneos. La barbarie ha adoptado las armas de la adulación y la profecía. La implacable e irracional ambición ha adoptado el lenguaje del amor fraternal» [Santayana (2002), pp. 573, 576].

³ Santayana fue especialmente sensible a las amenazas de una sociedad dominada por la técnica, le preocupaba la ambigüedad moral de un progreso mecánico que aunque parece multiplicar las oportunidades, amenaza la posibilidad de una vida sencilla o independiente.

⁴ José Beltrán y Daniel Moreno: «¿Por qué Santayana abandonó Estados Unidos?», en [Santayana (2018), p. 25].

⁵ La esencia no es un objeto de fe, sino un sedimento del escepticismo, pero la confianza de la fe animal está comprometida con la acción y el impulso a hacer algo. Se trata «del primer presupuesto de la inteligencia y de la cordura, y cualquier escepticismo que lo niegue, lo afirma» [Santayana (2006a), p. 681].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNAU, Juan (2012). *Cosmologías de India. Védica, sām̄khya y budista*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LARSON, Gerald J. (1998²). *Classical Sām̄khya: An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- SANTAYANA, George (1960). «Largo rodeo hacia el Nirvana» y «Prólogo a *Los reinos del ser*», traducción de Antonio Marichalar, en George Santayana, *Diálogos en el limbo*. Buenos Aires, Losada, pp. 82-92, y 93-109.
- (1993). *Interpretaciones de poesía y religión*, traducción de Carmen García Trevijano y Susana Nuccetelli. Madrid, Cátedra.
- (2002). *Personas y lugares*, traducción de Pedro García Martín. Madrid, Trotta.
- (2006a). *Los reinos del ser*, traducción de Francisco González Aramburo. México, FCE.
- (2006b). *Platonismo y vida espiritual*, traducción de Daniel Moreno Moreno. Madrid, Trotta.
- (2018). *La tradición gentil de la filosofía americana*. Introducción de José Beltrán y Daniel Moreno, traducción de Pedro García, Oviedo, Krk Ediciones.