

“Prefacio” a la segunda edición de
*La vida de la razón**

GEORGE SANTAYANA

Veinte años me separan del hombre que era cuando escribí este libro — años que, en mi caso, fueron alentados por numerosos cambios de escena y que estuvieron marcados por una gran guerra—. Apenas hay una página que no necesitara ser reescrita, si tuviera que expresar perfectamente mis sentimientos actuales.

Mais quand l’homme change sans cesse,
*au passé pourquoi rien changer?*²¹

Algunos lectores preferirían quizá el original a mi versión revisada y, si viviera otros veinte años, yo mismo podría preferirla. Que la letra escrita quede, entonces, tal cual, sobre todo porque nada me impide exponer mis opiniones maduradas en obras nuevas, dejando que otros decidan si he cambiado a mejor. Después de todo, no ha habido ningún cambio en la intención de mi doctrina, sólo algunos cambios de hábito mental. Frecuento ahora preferentemente otras perspectivas, en las que los mismos objetos aparecen con los volúmenes relativos al revés, ocultando uno a otro de modo inverso: lo que quedaba antes al fondo —la naturaleza— ha pasado delante y la vida de la razón, que ocupaba entonces el centro del escenario, ha retrocedido. Las vicisitudes de la creencia humana me absorben menos, la vida de la razón se ha convertido a mis ojos en algo decididamente episódico, políglota, interrumpido, inseguro. No puedo tomarme en serio cada fase del arte o de la religión o de la filosofía

simplemente porque ella misma así lo haga. Tales cosas me parecen menos trágicas de lo que me parecían y más cómicas, y ansío menos elegir entre ellas y juzgarlas, como si sólo una forma pudiera ser correcta. Cuando nuestra arquitectura es demasiado ambiciosa, los cimientos, antes de haber colocado la cruz en lo alto de la aguja, se bastan para indicar el camino.

Me encuentro ahora, por tanto, bastante menos inclinado a adoptar un punto de vista trascendental, como si el espíritu fuera, en cada punto, absoluto y sus objetos fueran sus creaciones. El espíritu es lo suficientemente absoluto, relativamente, por decirlo así, y a sus propios ojos, puesto que, lo quiera o no, debe hablar a solas; aunque cualquier títere en manos de un ventrílocuo parece que habla a solas, si no nos fijamos de dónde procede la voz. El yo que habla en nosotros es más profundo de lo que suponemos, y menos nuestro, pero esto no va en su contra. Siempre merece la pena escuchar al espíritu y entenderlo comprensivamente; el ventrílocuo, si no el maniquí, es digno de admiración. Es también el espíritu el que escucha y el que entiende, y el que así madura y se hace más seguro. Aunque todos los oráculos del espíritu han de ser descontados, se han pronunciado desde la caverna.

Era a este murmullo de la naturaleza, tan caprichoso y narcótico, a lo que llamé en este libro *razón*, y lo que intenté captar e interpretar con honestidad. Apenas hubiera podido emprender semejante tarea si no hubiera estado acostumbrado a colarme en lo subjetivo, rescatando a cada paso, en la medida en que podía, la inocencia de la ilusión intelectual y coloreando las cosas tal como serían vistas desde ese ángulo, no tal como eran. Desde mi niñez había vivido en la imaginación, aficionado a la religión y a la poesía, y había sido empujado por las circunstancias a orientar mi vida interior yo solo; y la filosofía que predominaba a mi alrededor, aunque yo, personalmente, nunca confiara en ella, no dejaba de estimular en mí ese hábito subjetivo, describiéndolo como más profundo, más crítico y más filosófico que cualquier dogmatismo. En cualquier caso, la subjetividad nunca fue en mí más que un método, un hábito de simpatía

poética con la mente soñadora, soñara lo que soñara. Era un método apropiado a un libro como éste, una supuesta biografía del intelecto humano que, en vez de la vida de la razón, se podría haber llamado la novela de la sabiduría. Por otra parte, los pensamientos que me esforzaba por evocar y por analizar no eran todos pensamientos muertos. Muchos de ellos sobrevivían en mis propias perplejidades o en los diferentes idealismos que me rodeaban. Una consecuencia fue que, a menudo, era traicionado en expresiones que, si no se tomaban como énfasis dramáticos, contradecían mi naturalismo: esa creencia vulgar en cosas materiales a nuestro alrededor que no sólo subyacía a la completa vida de la razón, tal como yo la entendía, sino que era también la explícita y final liberación de ella. Otra consecuencia fue que, cuando sabía o temía que el lector podía abrigar la ilusión misma que yo estaba repitiendo, tendía a analizarla destructivamente o a argüir en contra de ella: algo que, en realidad, era ajeno al carácter esencial de mi tarea. Sólo cuando los pensamientos considerados estaban muertos sin ninguna duda —como la mitología griega o (para mi previsible lector) la piedad católica— podía recrearme en mi trabajo con libertad, sin miedo a confundirme ni a mí mismo ni al resto. Cuando, por otro lado, la idea considerada estaba viva y era indispensable (no estando a la mano todavía ninguna descripción mejor de la realidad representada) era difícil relegar esa idea a su esfera subjetiva nativa, a la que todas las ideas, por supuesto, pertenecen, sin parecer que afirmaba que su objeto era también una quimera del pensamiento humano —una falacia simplemente insondable.

Valga un simple ejemplo como indicación para el crítico y como disculpa por todas las equivocaciones de este tipo de las que haya sido culpable. Encuentro que digo [vol. I, p. 89]² que “la naturaleza es sacada como una esponja, pesada y goteando, de las aguas de la sentiencia”. Obviamente, la “naturaleza” en cuestión es la *idea* de la naturaleza, al principio vaga y sobrecargada de mito, que se hace más tarde clara, constante, articulada. La naturaleza existente no podía ser sacada ni mojada ni seca de las aguas de la sentiencia: la natura-

leza existente es un sistema de cuerpos que es anterior en mucho a la sentiencia y que hace apropiada y significativa la sentiencia, o bien (en la hipótesis del idealismo), la naturaleza existente es el flujo de la sentiencia misma, del cual nada puede nunca emerger. Lo que, en su apariencia primera, sale empapado de su elemento acuoso es la noción dramática de la naturaleza creada por la mitología. Y, acompañando esta noción primitiva de la naturaleza y distinguiéndose lentamente sobre su fondo, hay otra noción primitiva que menciono en el mismo pasaje, la espectral noción de la mente. Ésta, digo, está compuesta por los “restos de la experiencia, cuando el mundo material ha sido recortado del paño completo”. “Mente” es aquí, también, un personaje en el teatro de la razón, es la categoría *mente*. Evidentemente, el origen de la mente existente no puede estar en una discriminación que la mente misma está haciendo, aunque el descubrimiento de la mente bien puede llegar de ese modo. ¿He de ser culpado de dar el mismo nombre a la idea de la naturaleza y a la naturaleza existente, a la categoría *mente* y a la mente existente? Admito que, si se fuerzan las palabras, se vuelven confusas; incluso en el teatro, yo podría decirle inocentemente a un amigo: “Ese es Hamlet que entra en escena. ¡Qué ropajes! Más parece Bunthorne”. Claramente, el fenómeno al que yo estaría llamando entonces Hamlet no sería el Hamlet real, ni el príncipe danés ni el presumible ideal en la mente de Shakespeare. Ese Hamlet es sólo el ridículo actor que representa a Hamlet en ese momento. No veo por qué habría de ser más molesta la ambigüedad verbal si, al pasar revista a la vida de la razón, me vuelvo confiadamente al lector amigo, al que supongo viendo el mismo drama, y digo: “Mira la mente y la naturaleza entrando en escena. ¡Qué parodia ha hecho de ellas la inexperiencia de la imaginación! ¡Ahí está la naturaleza adornada con voluntad e intención, como un ser moral, y la mente dando tumbos como un payaso y farfullando!”

Este drama, tal como lo concebí, estaba muy lejos de ser una simple comedia de errores, que hubiera de ser tratada satíricamente; era una accidentada experiencia de la cual se podía extraer sabiduría. La historia podía ser romántica, pero su moral era clásica. El error pue-

de ser, bajo la influencia de los objetos existentes que intenta describir, corregido: aquellas primeras nociones míticas de la naturaleza y de la mente pueden ser gradualmente clarificadas hasta que la naturaleza es vista como un mecanismo y la mente como inteligencia pura. La vida de la razón indicará un progreso real en el momento en que dé la más completa expresión a los intereses que provocan sus tentativas y alcance la verdad respecto a los hechos que, en interés propio, trata de descubrir. No estudiaba historia o psicología por ellas mismas: mi retrospectiva había de ser francamente selectiva y crítica, guiada por el deseo de discriminar lo mejor de lo peor.

Pero, ¿con referencia a qué patrón podía distinguirlos? La primera sugerencia para tal empresa me había llegado, en mis días de estudiante, leyendo la *Phaenomenologie des Geistes* de Hegel. Me había parecido que el mito y la sofistería habían estropeado ahí un muy buen tema. El tema era la historia de las ideas humanas, la sofistería le fue impuesta a Hegel por su ambición de mostrar que los episodios a los que se le ocurrió pasar revista formaban una cadena dialéctica, y el mito brotó de la constante sugerencia de que esa historia de las ideas humanas constituía el conjunto de la evolución cósmica y que aquellos episodios eran las dispersas sílabas de un único oráculo eterno. Se me ocurrió que una crítica del progreso más honesta podría basarse en rastrear los confusos esfuerzos del hombre por satisfacer sus impulsos naturales en un entorno natural. Aunque, si esos impulsos eran infinitamente caprichosos y variables, y si el mismo entorno era inconstante e indescubrible, ¿qué criterio de progreso sería posible establecer? En cuanto a mí, carecía por completo del conocimiento y de la imaginación romántica que habrían permitido que algún rival emancipado de Hegel, algún sistemático Nietzsche o algún dialéctico Walt Whitman escribiera una historia de La Voluntad de Ser Todo y Cualquier Cosa. Un espíritu omnívoro no era, para mí, un espíritu; yo no podía escribir la vida de la razón sin distinguirla de la locura.

La sugerencia de tal empresa quedó, por tanto, latente en mi mente durante años hasta que la madurez, ayudada por mis estudios de Platón, me proporcionó un nuevo punto de partida y me

permitió concebir el asunto completo de un modo que parecía liberarlo a la vez de la afectación y de la inutilidad. Todo lo que hacía falta era conocerse uno a sí mismo. No hacía falta imponer una constancia antinatural sobre la naturaleza humana en su conjunto: era suficiente con que el crítico mismo tuviera un carácter determinado y una sana capacidad de felicidad. No tenía por qué ser tan original como para que, si era sincero, no se encontrara a nadie que compartiera y aprobara sus juicios. No era necesario establecer engreídos postulados sobre el universo, ordenándole ser excepcionalmente amigable, o que nos protegiera a nosotros y a los nuestros, o que “conservara los valores”, como si la duración o la multiplicación de las manifestaciones tuvieran algo que ver con la excelencia. La sabiduría de Sócrates bastaba para juzgar correctamente y para vivir en cualquier mundo, el más fantástico o el más mecánico, el mejor o el peor. No tenía necesidad de adoptar la cosmología de Platón —una creencia mítica y metafísica, más o menos divertida y desesperada, ideada para apoyar su filosofía moral—. Era, cuando caí bajo su influencia, lo suficientemente mayor como para descontar esa especie de astucia sacerdotal en el pensamiento, tan común en los apologistas cristianos. La experiencia, el conocimiento de mi propio corazón, la sintonía con Spinoza, incluso la ciencia del momento, me protegieron contra aquellas ilusiones espontáneas. En realidad, socavarlas poco a poco, mostrando cuán innecesarias y traicioneras son para la saludable vida del espíritu, fue una parte importante de mi empresa. Para discernir esa vida saludable, para el alma no menos que para el cuerpo, no se requiere demasiado conocimiento, sólo un poco de experiencia, un poco de reflexión y un poco de candor.

La filosofía moral no es una ciencia. Se mueve exclusivamente en el ámbito del discurso familiar. Las unidades que distingue son unidades dramáticas, como las de la psicología literaria y las de la ficción histórica: ideas, personas, pasiones, destinos tales como la imaginación me presenta cuando examino mi propio pasado o cuando concibo las aventuras de otro. Esta limitación está lejos de implicar la suposición de que nada pueda existir salvo el discurso humano o

de que la naturaleza deba estar compuesta de las unidades retóricas de esa descripción. Por el contrario, es importante para la cordura y el arte que el discurso reconozca los ámbitos, mucho más profundamente implicados, de la materia y de la esencia, a los cuales se dirigen respectivamente la física y la dialéctica; de otro modo, la filosofía moral amenazaría con volverse mítica y el discurso, simple desvarío. En cualquier caso, los usos de la ciencia siguen siendo humanos cuando utiliza la mente con honestidad, corrige la opinión o aumenta la seguridad y la comodidad de la vida. Investigar la naturaleza o refinar la dialéctica más allá de esos usos, salvo por mera curiosidad, puede ser un impulso automático e inocente en el hombre de ciencia, pero es vano. La filosofía y la dialéctica, por tanto, entran en la vida de la razón sólo como desarrollos del discurso humano, coloreados por las pasiones humanas y al servicio de ellas: el moralista acepta sus informes, tal como hace con los de la memoria y la historia, en tanto que le instruyen sobre las condiciones y las formas posibles de felicidad. El arte propio del moralista, al que este libro está esencialmente dedicado, es expresar sus preferencias razonadas entre todas las formas de experiencia que su imaginación pueda proponer. A la imaginación debe a su vez apelar el lector para comprender el argumento; y, si corrigiera la conclusión, puede estar seguro de que está poniendo voz a su corazón, a su más secreto sueño de felicidad.

Mayo, 1922.

APÉNDICE

The Journal of Philosophy, *llamado entonces* The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, publicó en su sección “Notes and News” del número 3 del año 1918 una información curiosa, que ilustra tanto la forma de escribir de Santayana como la relevancia que su figura tomaba poco a poco. En la nota se dice que en New Haven (Connecticut, EEUU) se había puesto recientemente a la venta un ejemplar de la pentalogía *The Life of Reason* de George Santayana en la que su au-

tor había escrito varias notas fechadas el 18 de abril de 1907 en Cambridge (Inglaterra). Gracias a la gentileza del Sr. Hackett, la revista publica alguna de estas notas. Una de ellas, escrita sobre el volumen Reason in Common Sense, lleva como título "A Short Preface" —las otras dos son: un breve pasaje rehusado de Lucifer y unos versos de The Marriage of Aphrodite dirigidos a los que le critican que "cuando era joven solía ser más idealista y más aficionado a las artes" —. El breve prefacio dice así:

El primer impulso de escribir este libro me vino en 1889 leyendo la *Phaenomenologie des Geistes* de Hegel. Había ahí, me parecía a mí, una gran idea estropeada por la sofistería y la mitología que la estorbaba. La gran idea era revisar la historia de la mente humana, entresacando de ella ciertos episodios cruciales y mostrando cómo las intuiciones y hábitos obtenidos entonces han contribuido a la constitución moral presente. La sofistería y la mitología residen en suponer que tales episodios seleccionados han de formar una cadena dialéctica necesaria, han de completar la entera evolución del mundo y han de estar gobernados milagrosamente por su fin último.

Se me ocurrió entonces que una crítica más honesta del progreso podría estar basada en un ideal francamente humano aplicado a la experiencia, concebida en su marco histórico natural. El proyecto, sin embargo, tomó forma lentamente y no fue hasta 1896, bajo la influencia de mis primeros estudios de Platón, que comencé la presente composición.

No es, por esto, ni una obra de metafísica, ni de historia, ni siquiera de psicología. Es una obra de crítica. Su objeto no es trazar la conexión ni definir la naturaleza de todas las cosas, sino estimar simplemente el valor de algunas de ellas —las que conciernen principalmente a la civilización—. Con todo, es necesario, para criticar, entender y ser comprensivo; por esta razón, me he visto empujado a menudo a reconstruir y analizar los episodios psicológicos o históricos de los que deseaba estimar el valor. El trabajo de la crítica ha llegado a ser por tanto, en método, un trabajo de la imaginación. Es sólo como tal, a su vez, como ha de ser juzgado.

NOTAS

* “Preface to the Second Edition”, en George Santayana, *The Life of Reason*, Nueva York, Collier Books Edition, 1962, pp. 7-12. Traducción de Daniel Moreno. Este “Prefacio” no fue incluido en la edición abreviada de *The Life of Reason* de 1954, por lo que tampoco apareció en la traducción castellana que publicó en Buenos Aires la editorial Nova en 1958, que tomó aquella como base. Esta es, por tanto, la primera vez que este “Prefacio” ve la luz en español [*N. del T.*].

¹ “Au Lecteur”, en Alfred de Musset, *Comédies et proverbes* (1840). Agradezco al profesor William G. Holzberger la localización de esta cita. El sentido es: “Pero cuando el hombre cambia sin cesar, ¿por qué cambiar nada del pasado?” [*N. del T.*].

² Capítulo 4, “Nature Unified and Mind Discerned”, en *The Life of Reason or The Phases of Human Progress. Introduction and Reason in Common Sense*, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, 1905. Cf. *La vida de la razón o fases del progreso humano*, traducción de Rodolfo M. Agoglia y Aida A. de Bogan, Buenos Aires, Nova, 1958, p. 35 [*N. del T.*].