

Dos reseñas (1906, 1907) de *La vida de la razón*

JOHN DEWEY

Las dos reseñas con las que John Dewey saludó la publicación de La vida de la razón son testimonio de varias cosas. Por un lado, del reconocimiento instantáneo del significado y altura de la obra ante la que se encontraba, que no duda en calificar como «la más importante contribución a la revisión de la filosofía hecha en la presente generación» (generación que es la suya, ya que Santayana y Dewey apenas se llevaban cuatro años de diferencia). Dan fe, por otro lado, del olfato de Dewey a la hora de captar el aroma de la filosofía que transcurre por sus páginas, que no son en sí mismas la presentación directa al uso de una perspectiva filosófica determinada sino el ejercicio de una perspectiva que no se enuncia ni se argumenta separadamente: Dewey la tipifica como «idealismo naturalista», y aunque sea un tópico decir —y lo dice aquí Dewey también, acuñando quizá el tópico— que Santayana es difícil de etiquetar, lo cierto es que esa etiqueta lo define con notable justicia y no resultará desmentida por su obra posterior. En tercer lugar, y tal vez lo más sorprendente, en estas reseñas queda ya trazada con preclara nitidez la línea de separación entre ambos pensadores, que no hará sino corroborarse cuando uno y otro redondeen por completo sus ideas en las obras que habrían de venir después.

Dice Dewey en estos comentarios que, en el libro de Santayana, «a veces el pálido tinte del pensamiento está demasiado subrayado y el temor al pronunciamiento individualista es demasiado fuerte». Podría haber dicho igualmente —en realidad, lo dice así hacia el final— que el naturalismo de Santayana no le parece lo bastante fiel a su propio presupuesto del «impulso vital» como última realidad subyacente a la vida de la razón, y que, por consiguiente, el pronunciamiento indi-

*vidualista ni puede ni debe eliminarse del todo, por muy obligado que esté el filósofo a tomar conciencia del lugar desde el que habla y piensa. La línea de separación a la que me refiero es, pues, una línea que tiene que ver con lo que cada uno de ellos considera la adecuada «autoconciencia» filosófica. En el caso de Dewey, como se ha señalado muchas veces, esa autoconciencia es historicista: poco puede hacer el filósofo más allá de manifestar a través de su propio pensamiento la fase de la vida de la razón en la que su propia razón vive, pero «suponer que la historia va a detenerse el tiempo suficiente para que alguien [...] pueda bajarse de sus procesos y fotografiar la realidad» es adentrarse en «los antros de perdición de la “metafísica”». Para Santayana, que en absoluto ignora la historicidad y la contingencia —ese «círculo final de ignorancia» del que habla en el Prefacio de Escepticismo y fe animal como impenetrable telón de fondo de nuestra mirada—, hay sin embargo un punto de vista, el del espíritu, que aún puede darnos una panorámica más cuerda. Esto no lo dice todavía en *La vida de la razón*, obviamente, pero ya lo piensa, de ahí que a la vuelta de veinte años se encuentre escribiendo *Los reinos del ser* para articular y poner en claro cómo se acomoda ese punto de vista del espíritu dentro de una cartografía ontológica que no reniega, a pesar de todo, del naturalismo. A la vuelta de esos mismos veinte años, Dewey estará escribiendo por su parte *La experiencia y la naturaleza*, donde hace su propio intento de articulación y puesta en claro de un naturalismo que no renuncia, a pesar de todo, a hacer metafísica «virtuosa». No es de extrañar que, cuando a Santayana le toque reseñar ese libro, vea en él una «metafísica para novelistas», una visión de las cosas en la que el pronunciamiento individualista lleva a Dewey a confundir ingenuamente la realidad con su (o nuestra) experiencia de ella.*

*Y por eso no es extraño tampoco que, en esta páginas, Dewey al final se quede con lo que *La vida de la razón* tiene de «valoración crítica de la experiencia humana en su desarrollo histórico», o que concluya que «Santayana sigue siendo un verdadero historiador, aunque inconscientemente y quizá contra su intención». En relación a ese estrato del libro, y dejando de lado acuerdos y desacuerdos en lo particular,*

Dewey se muestra deslumbrado por la potencia de Santayana, y siente que su reconocimiento del valor y de lo ideal —su anti-positivismo, podríamos decir— no puede estar más cerca de su propio pensamiento. Respecto del sustrato, en cambio, recela, y eso demuestra hasta qué punto lo leyó bien y lo comprendió a fondo. Vio la línea divisoria que se abría ya entre el frío idealismo naturalista de Santayana, que acaba concediendo que «la ciencia basta para la Vida de la Razón», y su propio «pragmatismo noble, artístico y moral», para el que la ciencia es solo la herramienta «preliminar y preparatoria» de los auténticos fines de la razón viviente, que no son intelectuales sino morales: una línea fina pero suficientemente precisa.

ÁNGEL MANUEL FAERNA

*Universidad de Castilla-La Mancha
Departamento de Filosofía, Antropología, Sociología y Estética
Facultad de Humanidades
Plaza de Padilla 4
45071 Toledo
E-mail: Angel.Faerna@uclm.es*

JOHN DEWEY [MW 3: 319-322]

The Life of Reason, or the Phases of Human Progress. Por George Santayana. Primer volumen, «Introduction and Reason in Common Sense»; segundo volumen, «Reason in Society». New York: Charles Scribner's Sons, 1905.

[Publicado por primera vez en *Science*, n.s. 23 (1906): 223-25].

Estos dos libros, a los que seguirán otros tres sobre «la Razón en el Arte, en la Religión y en la Ciencia»,¹ ofrecen no ya la promesa, sino toda la autoridad de lo que es la más importante contribución a la revisión de la filosofía hecha en la presente generación. Los volúmenes escapan a todas las etiquetas de las escuelas filosóficas. Como probablemente lo hacen por decisión consciente, es descortés

intentar etiquetarlos de alguna forma. Por tanto, al llamar *idealismo naturalista* a la visión que presentan, debe entenderse que quiero expresar la impresión que han dejado en mi propia mente y sugerir esa misma impresión al lector, más que clasificar al autor. Que la razón es real; que es una vida; que su vida es el principio significativo y animador de toda actividad distintivamente humana, es decir, del comercio, el gobierno y el trato social, de la religión, el arte y la ciencia, así como de la filosofía; que la vida de la razón así expresada es una y la misma con el principio reflexivo en sus expresiones más simples y directas en el sentido común, es decir, en la percepción de objetos, el reconocimiento de personas y la consideración de ideas; todo esto bien puede llamarse idealismo en sentido clásico, si no en el moderno y epistemológico. Pero igual de acusada es la insistencia del Dr. Santayana en que la razón es natural y empírica; en que es un fruto directo de las condiciones naturales, y en que refina y perfecciona la naturaleza que ella expresa; no es trascendental ni en su origen, ni en sus objetos —el material del que se ocupa—, ni en su propósito.

La naturaleza se muestra a sí misma en una vida de sensibilidad [*sentientcy*] y de impulso. Pero algunos momentos sensitivos significan más, satisfacen más y están a un nivel más profundo que otros. El significado de tales momentos, considerados sostenidamente, constituye la razón. Pues, así considerados, proporcionan patrones de estimación, de crítica, de construcción; se convierten en puntos de partida de un esfuerzo continuo por poner todas las experiencias en armonía consigo mismas. El impulso vital produce momentos de excelencia; estas excelencias, captadas y retenidas, modifican el impulso vital, que ahora vira en simpatía con los juicios del pasado y las anticipaciones del futuro de ese modo instituidas —precisamente por ser la reflexión consciente de un valor relativo, representa por fuerza una nueva actitud de la voluntad—. Esos mejores momentos, aunque satisfacen o son agradables, no son solo placeres; porque «una mejora en la sensibilidad no sería progreso a menos que fuera progreso en la razón, y el placer creciente revelara algún objeto capaz de complacer» (p. 4). Por supuesto, tampoco la razón es esa fórmula

abstracta de los intelectualistas. Es el valor del sentir conscientemente que opera al juzgar y reconstruir las experiencias. En la razón, los placeres de los sentidos están incluidos en la medida en que se pueden perseguir y disfrutar inteligentemente.

En la Vida de la Razón, si se la llevara a su perfección, la inteligencia sería a la vez el método universal practicado y su continua recompensa (p. 5).

Y también:

La Vida de la Razón es simplemente la unidad que da a toda la existencia una mente *enamorada de lo bueno*.² Tanto en las cotas más altas de la naturaleza humana como en las más bajas, la racionalidad depende de distinguir lo excelente; y esa distinción solo puede hacerse, en último análisis, mediante un impulso irracional. Así como la vida es una forma mejor que recibe la fuerza por la cual el flujo universal se refrena para crear un interés en alguna medida permanente y servirlo, así la razón es una forma mejor que recibe el interés mismo, por la cual se fortifica y propaga y, en último término, se asegura quizá su satisfacción. [...] La racionalidad [...] requiere un ser natural que la posea o la atribuya. Cuando se reconocen intereses definidos y los valores de las cosas se miden por ese patrón, a la vez que la acción vira en armonía con esa medida, entonces ha nacido la razón y un mundo moral ha surgido (pp. 46-47).

Esta concepción sirve de base para una apreciación de la filosofía griega, la más sabia y sugerente de que tiene noticia quien esto escribe, aunque también una de las más breves; y para una crítica del liberalismo³ (esto es, del naturalismo convencional, una contradicción siempre) por no saber ver que los significados, los valores, las ideas, son supremamente reales, quintaesencialmente naturales; y del trascendentalismo por hipostasiar los ideales en causas y susstratos del universo, por introducir mitología al traducir los significados en sustancias subyacentes y causas eficientes, y por tanto en

realidades físicas en vez de morales, las cuales toman su energía y su recorrido de la vida volitiva y las aspiraciones del pensamiento que produce, y que es el progreso humano.

A continuación, se sigue la pista a las operaciones de este sentido discriminativo de la excelencia, y su creciente control sobre el impulso vital mediante la unión con él, para llegar al «descubrimiento de los objetos naturales», el «descubrimiento de mentes vecinas», el desarrollo de las ideas, o de universales que son ellos mismos concreciones, la relación entre cosas e ideas y el sentido en el cual (aunque la consciencia carezca de eficacia) el pensamiento actúa prácticamente, pasando así a la discusión de la vida práctica corriente donde se persiguen fines y propósitos. Es imposible hacer justicia a la cantidad, delicadeza y pertinencia de las observaciones ahí contenidas, o al nítido, informado y elocuente estilo en que han hallado su expresión natural. Un lector superficial, incluso el lector filosófico que no piensa lo que lee, puede concluir que hay una falta de sistema; la maquinaria lógica al uso se mantiene fuera de la vista. Pero el Dr. Santayana no se ha limitado a engullir fórmulas lógicas; las ha digerido. Hay muchos libros con abundancia de argumentaciones consistentes y pretensiones de sistema que no tienen ni una fracción de la inexorabilidad y coherencia de estos capítulos. En lo principal, la exigencia de Emerson de que haya lógica, siempre y cuando quede sin decir, se cumple aquí.

Por supuesto, se suscitarán desacuerdos y divergencias de apreciación. A mí, por ejemplo, me parece que el Dr. Santayana hace escasa justicia a la filosofía moderna, al movimiento lockeano-kantiano; y que, pese a su simpatía hacia el pensamiento griego y su apropiación de él, la propia posición del Dr. Santayana sería inconcebible sin ese movimiento. Uno puede pensar (como se inclina a hacer quien esto escribe) que el Dr. Santayana fuerza demasiado la doctrina del carácter inherentemente caótico o maníaco que tiene por sí misma la consciencia, por sugerente que sea la idea y por mucho que se haya ignorado el elemento de verdad que contiene. Se puede pensar también que, al no ver *cómo* el conflicto bruto susci-

ta naturalmente el pensamiento, subestima el papel que desempeñan en el progreso de la humanidad las aventuras y exigencias precisamente del impulso vital bruto, por ignorante que sea; y que, en consecuencia, a veces el pálido tinte del pensamiento está demasiado subrayado y el temor al pronunciamiento individualista es demasiado fuerte. Del mismo modo, me parece que confiere un carácter demasiado absoluto a la indiferencia de los hechos hacia las ideas, hacia los propósitos, sin captar toda la fuerza de la doctrina pragmática de que, en un universo en el que se desarrollan fines mediante la concepción y se los reclama mediante la acción, el pensamiento, como parte de la maquinaria inherente a tal concepción y realización, debe atribuir indiferencia y desconsideración al «mundo de los hechos» —quiere decirse, para hacer libres los fines y multiplicarlos, y para liberar y diversificar la selección y uso de los medios—.

Pero, con cualesquiera críticas y matizaciones, aquellos que, como yo mismo, piensan que el problema verdaderamente vital de la filosofía actual es la unión de naturalismo e idealismo, deben reconocer agradecidos la extraordinaria fuerza y simplicidad con que el Dr. Santayana ha captado ese problema, y el modo rico y seguro en que, a su luz, ha interpretado las complejidades y profundidades de nuestras experiencias comunes. Es una obra noblemente concebida y adecuadamente ejecutada.

JOHN DEWEY [MW 4: 229-241]

The Life of Reason, or the Phases of Human Progress. Por George Santayana. New York: Charles Scribner's Sons, 1905-1906

[Publicado por primera vez en *Educational Review* 34 (septiembre 1907): 116-129].

Lo que me hace difícil dar ajustada cuenta, aunque sea desde mi propia perspectiva, de la crítica de la vida registrada en *La vida de la razón*, del profesor Santayana, es lo que a fin de cuentas me parece uno de los rasgos más característicos del libro. Es la fusión de un

sentido vivaz, comprensivo, delicado y directo hacia las realidades de la experiencia humana, con un sentido igualmente agudo, igualmente sutil, pero correlativamente indirecto y antagónico, hacia lo que casi todos los filósofos han pensado y dicho acerca de ellas. No sé de ninguna obra en la filosofía moderna que muestre una apreciación más justa y amable de las fuerzas de la vida humana, tomadas de un modo simple, franco y natural, y en la que la lente artificial de la filosofía produzca menos refracción. Pero debo añadir que tampoco conozco un libro más indirecto, más empapado de alusiones —la mayoría sin identificar—, más coloreado por evocaciones —pero de disgusto las más de las veces— de otras interpretaciones filosóficas. La serie de los cinco volúmenes es, en comparación con casi toda la literatura filosófica, ultra-directa y personal y, al mismo tiempo, ultra-académica, «erudita» y reminiscente.

¡Y es una fusión! No solo tenemos ambas cosas en el mismo capítulo, sino en la misma página, en la misma frase. El Sr. Santayana rara vez se deja ir ni siquiera durante un párrafo. Empieza a decir la verdad sobre algo, tal como él mismo la ve y la siente, y se divierte (para diversión o enfado del lector, dependiendo de los gustos de este) lanzando ataques laterales a tres o cuatro opiniones distintas sobre el mismo asunto que decididamente no merecen su aprobación. Por consiguiente, el libro —porque es uno, aunque esté impreso en cinco volúmenes— causará en diferentes lectores los efectos más extraordinariamente diversos. Tantos filósofos como se reúnan, tantas opiniones habrá, no solo sobre los méritos, sino sobre el carácter y propósito de *La vida de la razón*. A uno le aguijonearán hasta el extremo (y debo decirle al lector que ese es mi caso) las partes en que el Sr. Santayana ofrece su propia valoración de los hechos y temas de la vida humana; otro saltará —de admiración o de enojo— ante el trato que les da a otros «ismos» filosóficos; un tercero se sentirá arrastrado de acá para allá por las rápidas panorámicas que se le invita a contemplar, llenas de transformaciones, y estará totalmente seguro de que el libro es solo «literatura» (admirablemente escrita, eso sí), sin el más mínimo método o punto de vista filosófico.

Por decirlo todo, mientras que el Sr. Santayana toma por lo general la vida en su mejor versión, con la misma regularidad toma a los filósofos y teólogos, y a los científicos cuando hacen generalizaciones, en su versión peor. Opiniones que resultan peligrosamente parecidas a las que él tiene se critican vigorosamente si proceden de cuarteles sospechosos, y el lector, que no está dispuesto a hacer distinciones tan finas como las suyas, le acusa de incoherencia y de no tener un punto de vista único. El estilo contribuye a esta impresión: clásico, académico, cuasi-matemático en su forma externa, es en realidad sinuoso y flexible, casi camaleónico en su elusiva adaptación a cada cuestión en particular. En él, todas las cosas fluyen, nada sobresale. Vibra, pero no resuena. La clave de todo ello, sospecho, es una inteligencia dotada para la afinidad unida a una afinidad no siempre lo bastante amplia como para ser inteligente. El método del Sr. Santayana le recuerda a uno a veces lo que dijo Mazzini sobre la actitud de Carlyle hacia la reforma social: creía en ella escrupulosamente siempre y cuando ningún reformista tomara cartas en el asunto para hacer que se aprobara. El Sr. Santayana sabe apreciar escrupulosamente los diversos elementos de la experiencia, salvo cuando algún filósofo los ha formulado.

Pero baste con esto, y ya es más que suficiente, como impresión general. Los contenidos están distribuidos en cinco volúmenes dedicados, respectivamente, a la Vida de la Razón en el Sentido Común, en la Sociedad, en la Religión, en el Arte y en la Ciencia. De ellos, el primero y el último están absolutamente conectados y difícilmente se pueden entender, en su relación con la propia filosofía del Sr. Santayana, separados el uno del otro. La perspectiva y el método son, vagamente, históricos. El libro no pretende ofrecer una filosofía acabada de la realidad, sino dar cuenta de los diferentes modos en que la humanidad ha expresado sus tentativas de razonarse a sí misma, con una valoración crítica de los respectivos méritos de esos intentos, valoración que es una operación más de esa Vida de la Razón clarificadora, depuradora y selectiva cuya historia se cuenta. Critica lo que denomina filosofías de la historia por suponer en la práctica «que los acontecimientos se han dirigido a sí mismos proféticamente hacia los

intereses que ellos mismos suscitaron», a pesar de que esos intereses son muchos y contradictorios; critica la pomposa apelación a una «fuerza histórica que, al inspeccionarla, se desintegra en una catarata de procesos naturales misceláneos y minúsculas causas particulares». Pero sugiere una purificación de ese método. Si el filósofo, al repasar los sucesos, confiesa que los está escrutando para abstraer desde ellos cualquier cosa que tienda a ilustrar sus propios ideales, igual que podría sobrevolar con la vista a una multitud para encontrar a sus amigos, la operación se vuelve perfectamente legítima. «A la historia positiva podría superponerse una suerte de política retrospectiva, una valoración de los sucesos por referencia al ideal moral que encarnan o traicionan [...]. Esta obra es un ensayo en esa dirección». Sin embargo, el historiador ilustrado reconocerá que el ideal que usa como piedra de toque no debe ser un dogma personal arbitrario, sino ser él mismo un resultado de los sucesos históricos que está examinando y tamizando por relación a él. Debe ser sensible a todos los bienes que la vida en sus diferentes manifestaciones ha desarrollado y sustentado; su patrón será una «abigarrada felicidad omnipresente». El historiador filosófico «necesita hacerse portavoz de todas las aspiraciones pasadas» (exceptuando las de los místicos, los trascendentalistas y los liberales militantes, dicho sea entre paréntesis).

El método, como he dicho, es vagamente histórico. También es, en sentido amplio, psicológico. Y puesto que el Sr. Santayana muy rara vez habla en términos precisos de sus propias intenciones, le cito otra vez: «ocurre continuamente en los escritos filosóficos que se describe lo que se supone que pasa en la mente humana y se apela a ello para respaldar alguna observación o ilustrar algún argumento (como hacen constantemente, por ejemplo, los viejos críticos ingleses de la naturaleza humana, o estas mismas páginas). Lo que se ofrece en tales casos no es más que una invitación a pensar según una cierta manera. Se sugiere un modo de captar o interpretar algún hecho, con un reto más o menos civilizado al lector a que se resista a la persuasión de su propia experiencia así evocada y representada. Tal método de apelación puede llamarse psicológico, en el sentido

de que depende para su éxito del entero movimiento de la vida y la mente del lector, sin forzar un asentimiento pormenorizado mediante la demostración ocular o la dialéctica pura». En una palabra, la apelación lo es a la experiencia en desarrollo de la humanidad hasta donde el individuo puede reproducirla imaginativamente en términos de su propia experiencia.

No pido perdón por estas largas citas, pues creo que quien no capte el objetivo y el método del libro tal como se describe en ellas, no captará la continuidad de sus ideas por mucho deleite —o irritación— ocasional que le proporcionen por separado.

No estoy seguro de si el Sr. Santayana considera o no posible una filosofía o una metafísica más allá de la valoración crítica de la experiencia humana en su desarrollo histórico tal como la verifica la reflexión sobre la propia experiencia del individuo. Unas veces, parecería que tal valoración crítica agota para él todo el campo de una «metafísica» de provecho. Otras veces, parece considerar una explicación así como *meramente* genética o «subjetiva», y como si, vista como metafísica positiva, fuera el intento de erigir una explicación de los procesos del descubrimiento humano en explicación de la realidad descubierta. Que la filosofía pueda ser algo más que un fenómeno histórico, una parte de los esfuerzos del hombre por leer y criticar la historia de su propia vida dentro del universo en que está colocado, le parece a quien esto escribe la falacia inicial de la metafísica viciosa; y creería de buen grado que el Sr. Santayana ha renegado de la herejía de suponer que la historia se va a detener el tiempo suficiente para que alguien, ya sea él o cualquier otro, pueda bajarse de sus procesos y fotografiar la realidad «*sub specie aeternitatis*». Dicho de otro modo, el que suscribe quiere pensar que *La vida de la razón* del Sr. Santayana representa el único tipo de filosofía en el que merece la pena embarcarse, una vuelta a la antigua identificación de la filosofía con la moral, con el amor a la sabiduría. Una exploración de la inteligencia en sus pasadas luchas, éxitos y fracasos con la vista puesta en dirigir sus propios empeños futuros, subrayando y salvaguardando sus logros, evitando la repetición de sus excesos fú-

tiles y malgastados, incitándola a una mayor paciencia y coraje; esa es, ciertamente, una concepción de la filosofía que sirve para rescatarla del cenagal de menosprecio y abatimiento en que ha caído en mala hora. Asumo que es esto lo que contará de modo permanente de la obra del Sr. Santayana, a pesar de los signos que da de añorar los antros de perdición de la «metafísica».

Así pues, ¿qué es la razón, y qué es su vida? La respuesta está implícita en las citas que ya se han dado. «*La Vida de la Razón* será, entonces, un nombre para esa parte de la experiencia que percibe y persigue ideales —toda conducta controlada y todo sentido interpretado de modo tal que perfeccionen la felicidad natural—». Tan pronto como el hombre dejó de estar inmerso en el flujo de los sentidos, miró hacia el futuro y hacia el pasado; de esa forma las experiencias se reunieron y se graduaron por su valor; fueron aprehendidas en su relativa valía. El pasado se juzga a la luz del presente que provoca, y el presente se juzga a la luz del futuro que hace posible. La previsión de la consecuencia que comporta el presente es consciencia del fin, del propósito. Toda reflexión es, pues, ideal; la razón implica siempre una emergencia desde el presente, desde lo inmediato, desde lo meramente existente; es la estimación, el examen y crítica de eso desde la perspectiva de lo resultante, de lo ulterior. Pero tal previsión y discriminación introduce una complicación nueva en lo existente mismo; es una modificación suya que, de esa manera, modifica el futuro. La razón es inevitablemente práctica así como especulativa; es una actitud de la intención, de la voluntad. «El impulso vital, cuando es modificado por la reflexión y vira en simpatía con los juicios dictados sobre el pasado, se denomina propiamente razón. La vida racional del hombre consiste en esos momentos en que la reflexión no solo tiene lugar, sino que demuestra ser eficaz. Ahí, lo ausente obra en lo presente». El pronóstico del posible futuro sobre la base de lo mejor que ha sido experimentado en el pasado es él mismo un impulso a realizar lo mejor, a guardarse de lo peor.

La reflexión, así, funciona en interés del valor, de lo bueno, de la abigarrada felicidad omnipresente; eso *es* su vida. «Es la unidad

que da a toda la existencia una mente *enamorada de lo bueno*. Tanto en las cotas más altas de la naturaleza humana como en las más bajas, la racionalidad depende de distinguir lo excelente. [...] Cuando se reconocen intereses definidos y los valores de las cosas se miden por ese patrón, a la vez que la acción vira en armonía con esa medida, entonces ha nacido la razón y un mundo moral ha surgido».

Tenemos aquí los factores sobre los que gira toda la filosofía del Sr. Santayana. Por un lado, está la existencia bruta, movediza, transitoria, fluyente; pura naturaleza, un mundo aún virgen de espíritu, de propósito, pero dotado de impulso, de experimentación. En su movimiento, ese mundo alumbra momentos de valor, de excelencia (momentos que el hombre habría detenido gustoso, de tan hermosos que son).⁴ Su recuerdo permanece; esto es, lo ideal sobreviene. Asentado en ellos, el hombre examina y clasifica, organiza lo bruta-mente existente; a través de ellos reacciona al flujo y lo lleva a un orden más permanente. Cuando quedan apresados en la reflexión, esos valores, esos significados son lo que los antiguos llamaban la forma de las cosas; y «nosotros existimos por la forma, y el amor a la forma es nuestra única verdadera inspiración». Para el Sr. Santayana, como para los antiguos —los griegos, por supuesto—, «inteligencia significa orden, y razón significa un orden que produce excelencia». Pero ese orden que es la inteligencia no es creativo, original, absoluto. Es divinamente humano. Por todas partes está el proceso fluyente de la naturaleza que primero alumbra los significados y luego los sostiene. Albergarlos y extenderlos es la función y la recompensa de aquellos en quienes nacen. Por consiguiente, la fuente y el soporte de la razón es ese flujo relativamente sin sentido que más adelante es refrenado y representado más eficaz, estable y ubicuamente.

Los cinco volúmenes son variaciones sobre este tema. Rastrear las direcciones o los experimentos por los que la excelencia y armonía que son nuestra felicidad se aseguran y expanden mediante un reconocimiento creciente de esa base natural desde la que se generaron. Rastrear también los ramales sin fruto, los desvíos intrascendentes que han constituido la floración de una consciencia exagerada

y maníaca, la cual la naturaleza ciertamente ha engendrado pero sobre la que declina aceptar ulteriores responsabilidades. También registran las recaídas de la razón, sus rendiciones ciegas, sus renunciaciones, que, de una forma u otra, el Sr. Santayana considera que son típicas por igual del positivista, el escéptico, el místico y el trascendentalista. Porque así como el éxito solo se alcanza de una forma, siguiendo a la naturaleza en el amor consciente, deliberado, persistente y astuto de esos valores que ella engendra casual, ocasional y accidentalmente, así también la fuente de todo error, práctico y teórico, es olvidar o negar la base natural o el fin ideal. Por un lado, se ignora el anclaje de lo espiritual en lo natural: que «debe ser una resultante o síntesis de impulsos ya en marcha. Un ideal sin relación con las demandas reales de los seres vivos está tan lejos de ser un ideal que ni siquiera es un bien». Otras filosofías, reconociendo que el bien de la existencia es el bien que ella genera, convierten esta verdad moral en una falsa física y sostienen que, en consecuencia, el bien, lo espiritual y lo ideal son la causa o la fuente productora de lo físico. Los griegos fueron los primeros en «hacer una parodia de la física en términos morales, de la cual se desarrolló después la teología». El resultado fue el mundo no-natural espiritual de la tradición ortodoxa. «Se colocó por debajo de los fenómenos un mecanismo compuesto de valores y definiciones para constituir un mundo sustancial». El sentido moral y lógico en el que los valores y significados hacen a las cosas ser lo que son fue transformado en un modo de causación y sustanciación cuasi-físico y, por tanto, completamente mágico y mitológico. Aquí reside la falacia de los falsos idealismos y espiritualidades.

Otro tipo de falacia consiste en pegarse brutalmente a la situación natural bruta. Ahí están los positivistas, los materialistas, los sobrenaturalistas que «miran a la vida desde fuera»; los «procesos de la Naturaleza les hacen olvidar sus usos». Estos, vanagloriándose de su ilustración, «han desechado la maquinaria en la que sus ancestros encarnaron lo ideal; no han visto que esos símbolos representaban la Vida de la Razón y daban fantástica y cohibida expresión a lo que, en sí mismo, es pura humanidad; y han quedado así enredados en el

error colosal de creer que los ideales son algo adventicio y sin sentido, sin asiento en la vida mortal ni posible cumplimiento en ella».

Es a esta idea de una naturaleza engendradora de valor a donde retorna el argumento en todos los volúmenes; a partir de ella, el argumento prosigue. La idea básica en la interpretación de la sociedad es que «el amor tiene una base animal, pero un objeto ideal». Pero, como estas proposiciones normalmente parecen contradictorias, «ningún autor se aventura a presentar más que la mitad de la verdad, y privada esa mitad de sus verdaderas relaciones». El sentimiento popular hace de los afectos que son el vínculo de unión entre los hombres algo divino en su origen y natural en su objeto, «lo cual es exactamente lo contrario a la verdad». El fin de la familia, como el de otros arreglos sociales —la industria, la guerra, el gobierno— es «convertir la fricción de las fuerzas naturales en luz del bien ideal». Hablando relativamente, empero, la entera función de la familia y de los estados basados en ella es natural: es *producir* al individuo y equiparlo con los *prerrequisitos* de las libertades morales. Resulta entonces la sociedad libre, donde la asociación física se eleva a amistad y simpatía a través de la participación en algún interés ideal. Pero «la sociedad ideal trasciende todas las conjunciones accidentales; su acompañamiento son los símbolos de excelencia, belleza y verdad que ella procrea y posee. La religión, el arte y la ciencia son las principales esferas en donde se halla la amistad ideal».

La razón está interesada en el valor, en el significado, en perpetuarlo y extenderlo. Puede decirse que la religión es la emoción, imaginativamente expresada, de esta supremacía de lo ideal como el fin y el patrón de la vida. La consciencia del significado, de lo valioso, siempre es ideal, como hemos dicho; lo es de lo ausente, de lo ulterior. Y así la religión nace naturalmente en devoción a eso ulterior. «Las vistas que abre y los misterios que propone son otro mundo en el que vivir; y otro mundo en el que vivir —ya esperemos o no entrar completamente en él alguna vez— es lo que queremos decir con tener una religión». Pero la religión, tan cerca de la racionalidad en cuanto a su propósito, no ha cumplido con él en su textura y resultados. En vez de

usar lo ideal como inspiración ética y punto de apoyo, tiende a materializarlo, a convertirlo en una explicación, una causa, una fuerza cuasi-física y una sustancia. Olvida que es poesía y se arroga «verdad literal y autoridad moral, ninguna de las cuales posee». Para que lo ideal se haga efectivo en la vida debe imaginarse, recibir encarnadura sensual. Y esas presunciones poéticas vienen a pasar por informes de otro mundo objetivo que de alguna manera envuelve el mundo natural.

La religión no logra reconocer que se ocupa de la experiencia tal como debería ser, y supone que sus símbolos idealizados de una realidad mejor «son información sobre una realidad que está en otra parte». De ahí la mitología, que tiene el genuino carácter poético de «revelar alguna función de la naturaleza en la vida humana», pero que es considerada como literalmente verdadera de algo que existe más allá de la naturaleza. De ahí la magia, y el sacrificio, y otros diversos artificios para entrar en relaciones favorables con ese otro tipo de existencia.

No obstante, bajo circunstancias favorables, la religión viene a coadyuvar a la vida de la razón. La imaginación mantiene al menos «una norma ideal para la acción y un objeto perfecto de contemplación». En esta su función propia, es piedad y espiritualidad. La piedad es la adhesión a lo que quiera que, en las fuentes del ser del hombre, sirve también como origen natural e histórico de los valores que hacen a ese ser digno de poseerse. Es una amante consciente de que el espíritu humano es algo derivado y responsable, que tiene sus raíces en la naturaleza y en el esfuerzo pasado de la sociedad. La espiritualidad es más libre; es la adhesión a los valores mismos como fines, es prospectiva del mismo modo que la piedad es retrospectiva. «La piedad bebe de las profundas, elementales fuentes del poder y el orden; estudia la naturaleza, honra el pasado, se apropia y continúa su misión. La espiritualidad utiliza la fuerza así adquirida, remodela todo lo que recibe y mira al futuro y a lo ideal. La verdadera religión es enteramente humana y política [...]. La maquinaria sobrenatural, o bien simboliza las condiciones naturales y las metas morales, o carece de todo valor».

El arte es una expresión aún más potente de la razón viviente, es decir, de la naturaleza ejerciendo función y uso, y alcanzando orden y armonía estable. En su origen, de nuevo, es completamente natural, el desbordamiento espontáneo del instinto y el impulso. En proceso, es el instinto percatándose de su uso y moldeando la naturaleza para una mejor manifestación de ese uso. En su efecto, es naturaleza idealizada, armonizada, la unión de logro práctico, percepción razonable y felicidad disciplinada. En el arte, el instinto feliz a la vez perpetúa su propia función y se reproduce y extiende a sí mismo, pues el arte, al ser un proceso inteligente, deliberado, es enseñable. El arte es, por tanto, doblemente racional.

La belleza, el elemento distintivamente estético, es, pues, un incidente. Al remodelar la naturaleza haciendo que sea una encarnación más apropiada del valor, se la convierte en un estímulo más afín al alma, y la aprehensión inmediata de esa afinidad es la belleza del objeto. «El bien estético se incuba en el mismo nido que los demás [la utilidad, etc.] y es incapaz de volar lejos en un aire diferente». El arte puramente industrial, por otra parte, solo es instrumental. Lo que justifica la industria es la vida liberal que la sujeción de la naturaleza al uso económico hace posible. No reconocer esta función instrumental es genuino materialismo. Este último olvida que el valor del fin realizado es el único mandato de la labor de realizarlo. Su filosofía moral «se preocupa preferentemente por la posibilidad de que una sujeción violenta y constante en el presente pueda resultar en un glorioso dominio futuro». El arte industrial meramente «da a la naturaleza esa forma que ella podría haber poseído originalmente para beneficio nuestro si hubiera sido más plenamente humana; las artes liberales hacen que fructifique espiritualmente la materia que la naturaleza o la industria han preparado y hecho propicia».

Las bellas artes son la unión, como queda dicho, de la espontaneidad o el automatismo animal original y el éxito en lograr la realización del valor. Su meta es la completa superposición de esos dos caracteres. Mientras tanto, ambos factores siguen su curso un poco al margen el uno del otro. Mucha actividad espontánea es derro-

chadora e irrelevante. Mucho logro es laborioso, penoso, compulsivo, mezquino y, en un sentido, antinatural. Algunas bellas artes, como la música, la danza y las artes verbales —poesía, teatro— enfatizan el factor de la espontaneidad. La impresión definida que dejan es menor, modifican menos sus propias condiciones. Su deleite está en esa espontaneidad, pero también su debilidad. «Si la pura música, aun con su inmenso atractivo sensual, resulta aburrida con tanta facilidad, qué bostezo universal no provocará la verbosidad que no desarrolla otra cosa que su propia iridiscencia». Las artes plásticas —arquitectura, escultura, pintura— enfatizan el uso, el logro, la transformación cumplida de la naturaleza mediante una acción que la convierte en la encarnación más pertinente y dócil de lo ideal.

El problema principal es la unión de las bellas artes con las industriales. «El arte, en el mejor sentido, es una condición de felicidad para un hombre práctico y laborioso, porque sin el arte permanece esclavo; pero es una fuente más de infelicidad para él en tanto no armonice con sus labores necesarias y se limite a interrumpirlas. En ese caso le aliena de su mundo sin que sea capaz de transportarle efectivamente a uno mejor». Y las actuales «bellas» artes son banales en su mayor parte, «un pasajero absentismo de la práctica racional».

Que la ciencia es una expresión de la vida de la razón es algo tal vez demasiado obvio para el hombre «moderno», que, de tan consciente como es de ello, es propenso a olvidar lo que el Sr. Santayana expresa con tanta sinceridad: que la sociedad, y el arte, y la religión, son también la vida de la razón. Pero no estoy seguro de cómo concibe él exactamente las relaciones respectivas del arte y la ciencia con la razón, una duda que me hace no estar seguro de en qué perspectiva precisa hay que interpretar todo el proyecto. A primera vista, el arte parecería ser una expresión más concreta y final de la razón viviente que la ciencia; pues el arte difícilmente se puede considerar otra cosa que el reconocimiento en la inteligencia de orden y armonía en la medida en que ese reconocimiento se pone al servicio de la excelencia o felicidad consciente mediante la acción. (Captar lo

que el Sr. Santayana entiende por felicidad es haber captado lo fundamental de la moral.) Comparada con el arte, la ciencia sería, entonces, preliminar y preparatoria —una forma de arte ella misma, ciertamente, pero de un arte que todavía no abraza su destino ulterior—. Hay mucho en el Sr. Santayana que corrobora esta concepción. Por usar el sobrenombre filosófico de estos tiempos, una filosofía así sería pragmatismo, un pragmatismo de tipo noble y significativo. Pero hay también mucho (y la balanza al final se vence de este lado) que impide tal interpretación. El último epígrafe del libro se titula «[La ciencia] basta para la Vida de la Razón». Y, dejando aparte las palabras, aunque en el libro se afirma muchas veces que toda ciencia es moral, humana, práctica, provisional, simbólica, hipotética, determinada por el sesgo del hombre, por su impulso, por su propósito; que es «un producto instintivo, un paso adelante en la oscuridad que da el coraje humano», «una propuesta que hacemos»;⁵ hay muchos otros pasajes donde se declara que la acción es servil e instrumental, siendo el fin de la vida la contemplación —en el sentido griego, por supuesto— y siendo la ciencia la desveladora y el juez último de la realidad. En otras palabras, al lector —a este lector, al menos— se le deja sin saber cuál es al final la relación que concibe exactamente el Sr. Santayana que mantienen entre sí la base natural y el fin ideal, y estos con la realidad. ¿Es la realidad, para el filósofo, la vida moral misma, la vida de la razón, y son la física —la enunciación del orden o mecanismo por el que la naturaleza sustenta sus fines— y la dialéctica —la explicación de los significados, de los propósitos que se insinúan y sostienen— instrumentos integrantes de esa vida? ¿O *la* realidad son los mecanismos que la ciencia revela progresivamente, y el orden eterno de verdad inmutable que la dialéctica determina,⁶ mientras que los propósitos, empeños y logros de la experiencia humana solo son un espejo evanescente y superficial en el que *la* Realidad resulta reflejarse para nuestra pasajera delectación y confusión? No lo sé. Las declaraciones más explícitas y formales de nuestro autor van todas en la última dirección. El espíritu y el logro vital del libro van en la primera.

El Sr. Santayana parece tener —puede que yo le interprete mal— su propia conciliación de la aparente contradicción. Una explicación, la del «pragmatismo» —me importa mucho menos la palabra que la vida de la razón— noble, artístico y moral es válida históricamente, vale para los procesos por los que el hombre ha venido a descubrir lo que realmente es; en tanto que la visión fríamente científica, física y dialéctica, vale para la realidad misma de la que esa historia no es sino una manifestación transitoria. Por consiguiente, considerar la «vida de la razón» como la realidad del filósofo es caer en la acostumbrada falacia idealista de suponer que los instrumentos, los métodos y los estados de adquirir conocimiento derogan las realidades que son conocidas por ellos.⁷

Pero, con seguridad, hay otra alternativa. Que el Sr. Santayana extienda su cautelosa aversión hacia los resultados del idealismo —ya sea el idealismo de la «psicología maliciosa» o el de tipo trascendental— al postulado idealista sobre los procesos y métodos del conocer, que se atenga a su propio postulado de que conocer es una operación de la realidad (no de los sujetos, los egos o las conciencias) a través del impulso vital, y seguro que seguirá siendo verdad que la dialéctica y la física son válidas de la realidad, pero *no* separadamente del coraje, la aventura y el logro del impulso vital, sino debido a que, y en la medida que, la realidad se encarna a sí misma a través de un impulso vital que elige lo excelente y lucha por hacerlo prevalecer. Me parece que el Sr. Santayana está en la precaria posición de depositar sobre el «impulso vital» una inmensa carga para luego condenarlo al mismo tiempo a la luz de sus propios productos ulteriores en términos de «forma».

Con todo, incluso a este respecto el Sr. Santayana sigue siendo un verdadero historiador, aunque inconscientemente y quizá contra su intención. Porque la vida contemporánea de la razón todavía oscila entre el principio antiguo de la forma y el principio moderno del impulso vital, y carece de una síntesis segura de intelecto y acción. Le estamos agradecidos al Sr. Santayana por lo que *sí* nos ha dado: la contribución más adecuada que Norteamérica ha hecho has-

ta ahora —exceptuando siempre a Emerson— a la filosofía moral. Y podemos concluir con una cita que respira su espíritu más emersoniano: «los puntos más negros están en el hombre mismo, en su alternante, irracional disposición. Si un sistema mejor pudiera prevalecer en nuestras vidas, un orden mejor se establecería en nuestro pensamiento. No ha sido por falta de unos sentidos agudos, o de genio personal, o de un orden constante en el mundo exterior, por lo que la humanidad ha recaído una y otra vez en la barbarie y la superstición. Ha sido por falta de buen carácter, de buen ejemplo y de buen gobierno. Hay una patética capacidad en los hombres de vivir noblemente, con solo que se dieran unos a otros la oportunidad».

TRADUCCIÓN: ÁNGEL MANUEL FAERNA

NOTAS

¹ Ahora (enero de 1906) ya están publicados los dos primeros.

² El contexto muestra que «lo bueno» se interpreta de manera naturalista y empírica. Es la consciencia persistente de las experiencias propias más excelentes en tanto que patrones de apreciación y de acción.

³ «Liberalismo» quizá deba entenderse aquí como equivalente a «nominalismo», y no en su sentido político estrecho, precisamente porque ambos pueden estar conectados [*Nota del traductor*].

⁴ Alusión a los versos del *Fausto* de Goethe, en los que Fausto le dice a Mefistófeles: «Si un día le digo al fugaz momento: “Detente, eres tan bello!”, puedes entonces cargarme de cadenas, entonces consentiré gustoso en morir» [*Nota del traductor*].

⁵ Véase vol. v, p. 177: «la inteligencia no es una sustancia; es un principio de orden y de arte; requiere una situación dada y algunos intereses naturales particulares puestos en juego».

⁶ Compárese vol. v, p. 315: la matemática «es absolutamente necesaria y auto-justificada antes de descubrirse que lo es. Aquí hay, pues, una región conspícua de la verdad revelada al intelecto humano por su propio ejercicio interno, pero que es, no obstante, completamente independiente al ser eterna e irrevocable, mientras que el pensamiento que pronuncia esa verdad es efímero».

⁷ Véase, por ejemplo, vol. II, p. 200.