

Introducción a *La vida de la razón:*
El objeto de esta obra, sus métodos y sus antecedentes

GEORGE SANTAYANA

«Introduction. The Subject of This Work , Its Methods and Antecedents» es la Introducción a: George Santayana *The Life of Reason or The Phases of Human Progress* (1905): Vol. 1. *Introduction and Reason in Common Sense*. Como es sabido, el ambicioso proyecto santayanaiano constaba de cinco libros publicados separadamente entre 1905 y 1906. Al final de su vida, y con la ayuda de su secretario, Daniel Cory, Santayana aceptó publicar los cinco libros de forma conjunta y abreviada, por lo que eliminó, además de otros fragmentos, esta Introducción. La edición, póstuma, apareció en 1954, y fue la que Rodolfo M. Agolia y Aída A. de Kogan tradujeron al español para ser publicada por la editorial bonaerense Nova en 1958: *La vida de la razón o fases del progreso humano*. De modo que la Introducción se encontraba inédita. Ahora se recupera porque recoge la Historia de la Filosofía subyacente al primer sistema filosófico de Santayana y está presupuesta en su lectura del resto de pensadores.

Limbo

El progreso es relativo a un ideal creado por la reflexión

Cualesquiera que sean las fuerzas que gobiernen la vida humana, si han de ser reconocidas por el ser humano, deben revelarse en su experiencia. El progreso en ciencia o en religión, no menos que en moral y en arte, es un episodio dramático en la vida de cada cual, un cambio feliz en sus hábitos y estado mental, aunque tal cambio a menudo considere o propicie hechos externos, cuya modificación

resultará importante para su bienestar. Uno puede establecer la importancia, así como la existencia, de esos hechos externos solo por la función y la utilidad que su reconocimiento tenga en su vida. La historia completa del progreso es un drama moral, un relato que se podría contar en una magna autobiografía, si sus múltiples mentes e incontables centelleos de conciencia se pudieran unir, como los setenta sabios de Alejandría, en una versión única de la verdad dispuesta ante cada cual para su interpretación. ¿Qué asuntos prevalecerían en ese examen de conciencia? ¿En qué orden y con qué matices se narrarían? ¿En qué aventuras de la raza humana, cuando se repasa su experiencia completa, reconocería ella un progreso y una ganancia? A responder tales cuestiones, en la medida en que una persona pueda responderlas especulativa y provisionalmente, está dedicada esta obra.

Es difícil que un filósofo tenga una ambición mayor que la de convertirse en portavoz de la memoria y el parecer de su raza. Incluso la consideración más casual de los hechos implica ya el intento de hacer eso mismo. La reflexión incluye desde el comienzo todos los principios de síntesis y de valoración que el juicio más comprensivo necesita. Tan pronto como uno deja de estar por completo inmerso en los sentidos, uno mira hacia atrás y hacia delante, se arrepiente y desea, de modo que los momentos de prospección y de retrospección constituyen la parte reflexiva o representativa de su vida, en contraste con el interminable flujo de sensaciones en el que no se contempla nada ulterior. Es difícil, sin embargo, que la representación quede ociosa y meramente especulativa. A la función ideal de atisbar lo ausente, la memoria y la reflexión (puesto que existen y constituyen una nueva complicación del ser) añadirán la función práctica de modificar el futuro. El impulso vital, no obstante, cuando es modificado por la reflexión y suena al unísono con el parecer sobre el pasado, es llamado con propiedad razón. La vida racional humana consiste en aquellos momentos en los que la reflexión no solo aparece sino que se muestra eficaz. Lo ausente actúa entonces en lo presente y los valores quedan adscritos allí donde no pueden

ser sentidos. Tal representación está tan lejos de ser meramente especulativa que su sola presencia puede elevar el cambio corporal a la dignidad de acción. La reflexión agrupa experiencias y percibe su valor relativo, lo que es tanto como decir que expresa una actitud nueva de la voluntad en presencia de un mundo mejor entendido y dirigido a un fin. Los límites de la reflexión señalan los de la acción racional y concertada, circunscriben el campo de la experiencia reunida o, lo que es lo mismo, de la vida provechosa.

La vida de la razón un nombre para todo pensamiento práctico y toda acción justificada por sus frutos en la conciencia

Si se usa, así, la palabra vida en sentido elogioso para designar el feliz sostenimiento, frente al mundo, de algún interés ideal definido, podemos decir con Aristóteles que la vida es razón en acto. La *Vida de la razón* será entonces el nombre para la parte de la experiencia que percibe y persigue ideales —la felicidad natural perfeccionada por toda conducta así controlada y por toda sensación así interpretada—.

Sin razón, igual que sin memoria, aún podría haber placeres y dolores en la existencia. Aumentar esos placeres o reducir esos dolores sería introducir una mejora en el mundo sentiente, como si muriera de repente un demonio en el infierno o se creara un ángel nuevo en el cielo. No obstante, puesto que los seres en los que residieran esos valores no sabrían, por principio, nada unos de otros y puesto que la mejora tendría lugar sin haber sido pedida y sin ser notada, es difícil que pudiera llamarse progreso, y menos aún progreso humano puesto que el ser humano, sin la continuidad ideal que le da la memoria y la razón, carecería de ser moral. Para el progreso humano, la razón no es, por tanto, un instrumento casual cuyo único valor sea su servicio a los sentidos; tal mejora en la sentiencia no sería progreso a menos que fuera progreso en la razón y el placer aumentado revelara algún objeto que pudiera agrandar; en efecto, sin la descripción de la situación en la que pudiera fluir una vitalidad elevada, la mejora no podría ni ser recordada ni medida ni deseada. La Vida de la Ra-

zón no es, por consiguiente, un simple medio ni un mero incidente en el progreso humano, es el progreso total y concreto mismo en el que se incluyen los placeres de los sentidos en tanto que pueden ser disfrutados y perseguidos inteligentemente. Enumerar los momentos racionales de alguien sería hacer el inventario de todos sus bienes; en efecto, (como decimos con inconsciente exactitud) él no es él mismo en los demás momentos. Si alguna vez se los apropia en el recuerdo o en la profecía, es únicamente en base a la relación física que ellos tengan con su ser.

La razón es tan vieja como el ser humano y predomina tanto como la naturaleza humana; en efecto, no deberíamos aceptar que un animal sea humano a no ser que sus instintos fueran de algún modo conscientes de sus fines y en esa medida convirtieran sus ideas en relevantes para la conducta. La mayoría de las sensaciones, incluso el entero mundo de los sueños, no cuentan para la inteligencia hasta que las imágenes mentales comienzan de algún modo a representar, siquiera sea de forma simbólica, las fuerzas y realidades enfrentadas en la acción. Puede perfectamente darse una consciencia intensa con total ausencia de racionalidad. Tal consciencia es sugerida en los sueños, en la locura y puede encontrarse, hasta donde sabemos, en las profundidades de la naturaleza universal. Las mentes habitadas solo por visiones y anhelos inconexos carecerían de la dignidad de almas humanas incluso aunque parecieran perseguir infaliblemente ciertos objetos, puesto que tal búsqueda no estaría iluminada por ninguna visión de su meta. La razón y la humanidad comienzan con la unión del instinto y la ideación; cuando el instinto deviene iluminado, establece valores en sus objetos y pasa de ser proceso a ser arte mientras que, al mismo tiempo, la conciencia se hace práctica y cognitiva, comenzando a incluir símbolos y recuerdos de las realidades concordantes entre las que surge.

La razón precisa, por consiguiente, de la fusión de dos tipos de vida que, comúnmente, están casi totalmente separados: la vida del impulso, que se expresa en los negocios y en las pasiones sociales, y la vida de la reflexión, que se expresa en la religión, la ciencia y las ar-

tes imitativas. En la Vida de la Razón, si se llevara a la perfección, la inteligencia sería a la vez el método universal y su continua recompensa. Toda reflexión sería entonces aplicable a la acción y toda acción fructificaría en felicidad. Aunque eso sea un ideal, cada uno, no obstante, lo encarna parcialmente de vez en cuando al desarrollar artes útiles, al ser llevado con alegría por sus pasiones a la iluminación o cuando su imaginación alimenta visiones pertinentes a su bien último. Cada cual encarna la Vida de la Razón en tanto que encuentra una luz firme tras el resplandor del mundo y un claro residuo de gozo bajo el placer o el éxito. Ninguna experiencia de la que no tenga que arrepentirse queda fuera de su ámbito. Cada solución a una duda, en la medida en que no es un nuevo error, cada logro práctico no neutralizado por un desajuste posterior, cada consuelo que no sea germen de otro dolor mayor puede agruparse y formar parte de ese edificio. La Vida de la Razón es el matrimonio feliz de dos elementos —el impulso y la ideación— que, si quedan completamente divorciados, reducen al ser humano a ser una bestia o un maníaco. El animal racional se genera por la unión de esos dos monstruos. Queda constituido por ideas que han dejado de ser fantasiosas y por acciones que han dejado de ser vanas.

Es la suma del Arte

La Vida de la Razón es, así, otro nombre para lo que, en el sentido más amplio de la palabra, podría llamarse Arte. Las operaciones devienen artes cuando su objetivo es consciente y su método se puede enseñar. En el arte perfecto, la idea completa es creativa y existe solamente para ser encarnada, a la vez que cada parte del producto es racional y dota de agradable expresión a la idea. La Vida de la Razón, de nuevo igual que el arte, no es un poder sino un resultado, la expresión espontánea del genio liberal en un entorno favorable. Tanto el arte como la razón tienen orígenes naturales y tropiezan con impedimentos naturales, pero cuando un proceso se convierte con éxito en arte, de modo que su resultado tiene valor y las ideas que lo acompañan se hacen prácticas y cognitivas, la reflexión comienza

a jactarse, al encontrar que puede justificar y comprender de algún modo casi todo, de que el mundo, en el cual se siente tan en casa, es dirigido y ha sido creado por ella. Así que, si el arte extendiera su ámbito hasta incluir toda actividad natural, la razón, al estar ejemplificada por todo, podría pensar con facilidad que es omnipotente. Ese ideal, aunque está lejos de ser realizado de verdad, ha deslumbrado tanto a los humanos que, en la religión y en la filosofía mítica, han hablado a menudo como si fuera ya real y eficiente. Esa precipitación apunta, cuando se toma en serio, a la confusión de los fines con los hechos y de las funciones con las causas, una confusión que, con vistas a la sabiduría y al progreso, es importante evitar; aunque esas fábulas especulativas, cuando se toman por lo que son —expresiones poéticas del ideal— nos ayudan a ver cuán profundamente está enraizado ese ideal en la mente humana y nos proporcionan una referencia con la que medir su acercamiento a la perfección racional con la que sueña. Puesto que la Vida de la Razón, al ser el ámbito de todo arte humano, es la imitación humana de la divinidad.

Tiene una base natural que la hace definible

Estudiar un ideal así, por más que en la experiencia humana se exprese débilmente, no es una empresa profética ni fantasiosa. Todo ideal genuino tiene una base natural; cualquiera que esté atento a la vida de la que surge puede entenderlo e interpretarlo con seguridad. Para descifrar la Vida de la Razón no se necesita más que un espíritu analítico y un juicioso amor al ser humano, un amor presto a distinguir el éxito del fracaso en el gran y confuso experimento de vivir. El historiador de la razón no ha de ser un poeta romántico que vibre con impotencia ante cada impulso que se encuentre, sin un criterio de excelencia ni visión de la perfección. Los ideales son libres, pero ni son más numerosos ni más variables que las naturalezas vivas que los generan. Los ideales son legítimos y cada uno concibe en principio un bien genuino e inocente, pero no todos son realizables a la vez, ni siquiera, cuando carecen de profundas raíces en el mundo, individualmente. Tampoco el filósofo, merced a su ojo casi

judicial, queda por ello obligado a ejercer la sátira o la censura, ajeno a las pasiones ingenuas y tentativas que, después de todo, originaron las normas que usa. Él es el cronista del progreso humano, de modo que, para medir tal progreso, debe estar atento por igual a los impulsos que lo dirigen y a las circunstancias con las que tropieza en el camino hacia su fin natural.

La filosofía moderna no sirve

Lamentablemente la crítica del progreso humano no se puede asociar bien a ninguna escuela de la filosofía moderna. Claro está que casi todas proporcionan al crítico algo útil, a veces una teoría física, a veces un fragmento de análisis lógico. De la ciencia y la especulación actuales hemos de adoptar la descripción que hacen de las condiciones y circunstancias humanas, de su historia y hábitos mentales. Proporcionan el escenario y los accesorios de nuestro drama, pero no ofrecen ningún atisbo de la trama ni de su significado. Sobre la mente ha caído una gran apatía imaginativa. La mitad del público culto se entretiene sacando brillo a su obsoleta armadura, como hacía Don Quijote con su yelmo; tras una serie de catástrofes, considera que, al fin, es sólida e invulnerable. La otra mitad, los naturalistas que han estudiado psicología y evolución, miran la vida desde fuera, de modo que los procesos de la Naturaleza hacen que ellos olviden los usos de esta.

El positivismo no es un ideal positivo

Es cierto que Bacon valoró la ciencia como aumento de las comodidades de la vida, una función que aún conmemoran los positivistas en sus momentos de elocuencia. Sin embargo, casi siempre que pronuncian la palabra progreso es, en sus labios, sinónimo de cambio inevitable o, a lo sumo, de un cambio en la dirección que ellos entienden que va a predominar en conjunto. Si combinan la especulación física con algunos elementos morales, estos suelen ser puramente formales, como que se ha de buscar la felicidad (probablemente, ¡ay!, porque hacerlo es una ley psicológica); pero en qué consiste la

felicidad solo lo colegimos de observaciones casuales o al revisar sus prejuicios nacionales y sus consignas partidistas.

La verdad es que incluso esta escuela radical, tan emancipada como se considera, sufre las consecuencias del sobrenaturalismo. Igual que los niños que se escapan del colegio, encuentran la felicidad completa en la libertad. Están orgullosos de lo que han desechado, como si, para hacerlo, se hubiera necesitado una gran sagacidad, pero no saben qué quieren. Si uno les asombra preguntándoles cuál es su ideal positivo, más allá de que van a ser la mayoría y que van a ser todos iguales, dirán al principio que lo que ha de ser es obvio y, más tarde, someterán el asunto al voto de la mayoría. Han eliminado el armazón en que sus ancestros encarnaban el ideal; no se han dado cuenta de que aquellos símbolos ponían voz a la Vida de la Razón y dotaban de expresión fantástica y desconcertante a lo que, en sí mismo, es pura humanidad; han quedado, así, enredados en el colosal error de que los ideales son algo adventicio y sin significado, sin apoyo en la vida mortal ni realización posible en ella.

La filosofía cristiana es mítica: tergiversa los hechos y las condiciones

Las profundas y sentidas ideas que inspiraron el cristianismo estaban al principio asociadas a los mitos antiguos y pronto cristalizaron en muchos otros nuevos. El hábito mítico impregna la filosofía cristiana, pero el mito consigue expresar la vida ideal solamente tergiversando su historia y condiciones. Tal método no era en realidad original de los Padres, estos lo tomaron de Platón, quien echó mano de parábolas de un modo franco e inicuo para él mismo pero con consecuencias desastrosas para su escuela. Tampoco fue él el primero; en efecto, el instinto de considerar que las ficciones poéticas revelan hechos sobrenaturales es tan antiguo como la incapacidad del alma primitiva para distinguir los sueños de las percepciones de vigilia, el signo de la cosa significada y las emociones internas de los poderes externos. Tales confusiones, aunque en cierto modo responden a impulsos morales, hacen imposible una estimación racional de las cosas. Tergiversar las condiciones y las consecuencias

de la acción no es simplemente un error especulativo, implica un énfasis falso del carácter y un equilibrio y coordinación artificiales entre las ocupaciones humanas. Si se hipostatizan los ideales en poderes supuestamente capaces de darse expresión a sí mismos, no puede concebirse la Vida de la Razón; su ámbito de actuación queda, en la teoría, ocupado y desaparece su función, mientras que, en la práctica, sus ímpetus internos quedan deformados por la estimulación artificial y la represión.

Los sistemas de la Patrística, aunque de fundamentos débiles, eran extraordinariamente sabios y comprensivos en sus logros; mientras invertían la vida, la conservaban. El dogma añadía perspectivas fabulosas al universo; también interpolaba incidentes y poderes innumerables que daban a la experiencia una dimensión nueva. El viejo mundo seguía, con todo, ocupando su extraño lugar, como el Panteón en la Roma moderna; y, lo que es más importante, se seguían conociendo los orígenes naturales de la acción humana, de modo que, si se impuso una disciplina sobrenatural, fue solo porque la experiencia y la fe habían llegado a una situación en la que la búsqueda de la felicidad terrena parecía imposible. La naturaleza no quedó destruida por estos nuevos apéndices ni la razón murió en los claustros: allí hibernó y pudo, en la estación propicia, volver por sus fueros, solo que un poco aturdida y debilitada por su largo confinamiento. Tal es la situación, al menos en los ámbitos católicos, donde la filosofía patristica no ha cambiado de forma apreciable. Entre los cristianos protestantes, el dogma ha tomado una dirección nueva y ambigua que ha minimizado su efecto perturbador en la práctica y a la vez ha desactivado su primigenia ilusión. Se han curado los síntomas y la enfermedad ha seguido.

La teología liberal adopta una actitud supersticiosa respecto al mundo natural

Los principios de los grupos protestantes son ostensiblemente variados y, por principio, están sujetos al cambio. Apenas hay una combinación de tradición y espontaneidad que no haya sido adop-

tada en algún lugar. Sin embargo, si consideramos las tendencias generales y los resultados últimos, se muestra que en el protestantismo el mito, sin desaparecer, ha cambiado su relación con la realidad: en lugar de ser una extensión del mundo natural, el mito se ha convertido en su sustrato. La religión ya no revela personalidades divinas, recompensas futuras o consuelos más delicados en el Elíseo; tampoco propone en serio un cielo al que se acceda por una escala ni un purgatorio que tenga que ser abreviado con determinadas oraciones. Simplemente le da al mundo real un estatus ideal y enseña a los humanos, con argumentos sobrenaturales, a aceptar la vida natural. Como consecuencia, el hombre más piadoso puede hacer una descripción limpia de los hechos. Incluso la inmortalidad y la idea de Dios quedan, en los círculos liberales, sometidas al cuidado de la ciencia. Por otro lado, sería difícil imaginar una obsesión más inveterada que la que hace que la actitud de esas mismas mentes sea inapropiada para los objetos que conciben. Han aceptado las condiciones naturales, pero no aceptarán los ideales naturales. La Vida de la Razón carece de existencia para ellos porque, aunque su ámbito es manifiesto, ellos no tolerarán ningún criterio de valor humano o finito y no permitirán que intereses existentes, que son los únicos que les ayudan a actuar o a enjuiciar, definan el valor de la vida.

Las consecuencias del hebraísmo se contradicen, aquí, con sus fundamentos; los judíos amaban tanto el mundo que, para ganarlo y gozarlo, se convencieron de que tenían que concentrarse intensamente en su objetivo, pero tal esfuerzo y tal disciplina que, por supuesto, quedaban sancionados míticamente no consiguieron su objetivo sino que se hicieron tan absolutos y sublimes que se pensó que su objetivo no podía lograrse nunca en la tierra; de modo que el armazón sobrenatural que había de asegurar prosperidad, cuando esta aún era seductora, tenía que proporcionar ahora algún objetivo más valioso para la pasión que había alimentado artificialmente. El fanatismo consiste en redoblar el esfuerzo cuando uno ha olvidado su meta.

Los griegos acertaron en física y en moral

Cuando carece de proporción con el conocimiento o amor a las cosas reales, una integridad que, así, se hace secreta e interna y que piensa que es más profunda que los fundamentos de la tierra generará de forma natural, hasta que la cultura la dirija hacia intereses inteligentes, una mitología nueva. Intentará situar, tras las constelaciones, un mundo de genios malignos y de oscuros gigantes que considere suficientemente inequívocos y constantes como para ser sus compañeros o defensores, y se asignará a sí misma tareas vagas e infinitas, para las que está sin duda mejor equipada que para las que la tierra pone ahora ante ella. Incluso estas, sin embargo, pueden ser asumidas por el místico (histriónicamente, quizá, pero con fervor) puesto que forman parte de una totalidad infinita, pero, puesto que su mirada estará perfectamente fija en algo invisible más allá y nada se hará por sí mismo ni será gustado en su presencia fugitiva, habrá en la existencia poco arte y poco goce. Allí donde las partes carezcan de valores finales y el conjunto carezca de una dirección pertinente, la voluntad será servidumbre oscilante y neblina nada liberal.

Heráclito y lo inmediato

En la filosofía griega la situación es mucho más propicia. Los antiguos llevaban una vida racional y concibieron las distintas esferas especulativas como lo harían aquellos cuyos intereses principales fueran racionales. En física, alcanzaron de golpe la concepción de una unidad dinámica y de una evolución general, dotando así a la vida humana de un trasfondo que cualquier observación atenta siempre habría descubierto y que la ciencia moderna ha redescubierto con trabajo. Dos grandes sistemas, en dos direcciones legítimas, ofrecían los que, sin duda, constituyen los modos últimos y radicales del ser físico. Heráclito, al describir lo inmediato, encontró que estaba en cambio constante y profundo: no podían ser detenidas ni sustancias, ni formas, ni identidades puesto que, en la naturaleza, igual que en el alma humana, todo era inestabilidad, contradicción,

reconstrucción y olvido. Esto sigue siendo un hecho empírico, y únicamente es necesario eliminar la división artificial que Descartes enseña a hacer entre naturaleza y vida para sentir de nuevo la absoluta conveniencia de las expresiones heracliteanas. Estas fueron llamadas oscuras únicamente porque eran muy desconcertantemente penetrantes y directas. Lo inmediato es lo que nadie ve porque la convención y la reflexión, en cuanto pueden, convierten la existencia en ideas; quien desvela lo inmediato parece profundo, pero su hondura no es más que inocencia recobrada y una cierta abstención intelectual. El misticismo, el escepticismo y el trascendentalismo han intentado, cada uno a su modo, volver a lo inmediato, pero ninguno ha sido lo suficientemente ingenuo. Cada cual ha añadido a la observación directa algún mito, o sofisma, o artificio engañoso. Heráclito sigue siendo el honesto profeta de la inmediatez: un místico sin raptos ni mala retórica, un escéptico que no apoya sus resultados en convenciones adoptadas inconscientemente, un trascendentalista sin falsas pretensiones ni dogmas incongruentes.

Lo inmediato, sin embargo, no es un buen tema para el discurso, así que los comentaristas de Heráclito han sido acusados con razón de monotonía. Todo lo que podían hacer era repetir las máximas del maestro y declarar que todo estaba en flujo. Al sugerir leyes de recurrencia y una razón en la que podía expresarse lo que es común a muchos, Heráclito había abierto la puerta a otra región: si la hubiera traspasado, su filosofía se habría modificado enormemente en tanto que las formas permanentes se le habrían impuesto a su atención en no menor medida que las cambiantes materias. Heráclito habría anticipado entonces a Platón, pero aún no había llegado la hora de una síntesis así.

Demócrito y lo naturalmente inteligible

En el extremo opuesto a la inmediatez está la inteligibilidad. Reducir los fenómenos a elementos constantes, tan similares y tan simples como sea posible, y entender que su unión y su separación obedecen leyes constantes es lo que hará inevitablemente un filósofo

natural tan pronto como su interés no sea meramente expresar la experiencia sino comprenderla. Demócrito llevó a su expresión última ese ideal científico. Al incluir en su sistema atómico la existencia psíquica, señaló un problema que desde entonces la ciencia natural casi ha abandonado pero que algún día se puede ver obligada a retomar. Los átomos de Demócrito nos parecen grandes, incluso para la química, y, si han de explicar también el ser psíquico, su cualidad tendría que ser muy transformada; pero ese mismo tamaño y esa falsa simplicidad eran loables, así que la ciencia debería estar por siempre agradecida a quien, desde el principio, pudo formular su ideal mecanicista de modo tan claro. No nos debe sorprender que el mundo no sea tan inteligible como podemos desear. También en otras facetas deja de responder a nuestros ideales; con todo, nuestra esperanza debe ser encontrarlo más propicio tanto para el intelecto como para el arte conforme aprendemos mejor a vivir en él.

Los átomos de lo que llamamos hidrógeno u oxígeno podrían convertirse perfectamente en mundos, igual que las estrellas son los átomos de la astronomía. Sería posible que su organización interna fuera despreciable para nuestro rudo plano del ser; sin embargo, si se revelara, sería a su vez inteligible únicamente si fueran discernibles en cada sistema partes constantes y leyes constantes. De modo que, aunque el atomismo pueda no ser la verdad final o metafísica a cierto nivel, describirá, a cualquier nivel, la estructura práctica y eficaz del mundo. Debemos a Demócrito ese ideal de inteligibilidad práctica; él es por tanto un portavoz eterno de la razón. Su sistema, enterrado hace tiempo junto a otras glorias del mundo, ha sido en parte resucitado y, aunque no pueda ser verificado enseguida puesto que representa un ideal último, cada avance científico lo reinstaura en algún detalle. El mecanicismo no es un principio de explicación entre otros. En filosofía natural, donde explicar significa descubrir orígenes, transmutaciones y leyes, el mecanicismo es la explicación misma.

Heráclito tuvo la gran fortuna de que su física fuera absorbida por Platón. Es una pena que la física de Demócrito no fuera absor-

bida por Aristóteles. Una vez observado el flujo y establecido que el mecanicismo lo explica, la teoría de la existencia queda completa; y, si esa teoría física completa se hubiera incorporado a la filosofía socrática, no le hubiera faltado a la sabiduría ningún elemento. Demócrito apareció, sin embargo, muy tarde, cuando la ciencia ideal había ocupado todo el campo y había dado lugar a una física verbal y dialéctica; de modo que Aristóteles, a pesar de su formación y temperamento científicos, construyó su filosofía natural sobre un deplorable malentendido y condenó al pensamiento durante dos mil años a estar confundido.

Sócrates y la autonomía de la mente

Igual que la feliz independencia de los griegos respecto al dogma religioso hizo que fueran los primeros filósofos naturales, su feliz independencia política hizo que fueran los primeros moralistas. No fue casualidad que Sócrates pasara por el ágora ateniense; no fue un mezquino patriotismo el que le hizo despreciar cualquier otro escenario. Su ciencia tenía allí sus raíces, en la autosuficiencia personal, la vivacidad intelectual y la inteligente dialéctica de sus paisanos. La ciencia ideal habita en el discurso, consiste en el ejercicio activo de la razón, en significar, valorar, proyectar y darse expresión. Es, dicho de una vez, conocerse a uno mismo, no como la psicología o la antropología podría describir a cualquiera, sino, como dice la frase, conocer la mente propia. Tampoco es que el que conoce su propia mente tenga prohibido cambiarla; el dialéctico no tiene nada que ver con las posibilidades futuras ni con las opiniones de quien no sea el aludido. Este tipo de verdad posee solo una veracidad adecuada, su único objeto es su propio objetivo. Al haber desarrollado en espíritu la conciencia de sus significados e intenciones, Sócrates liberó la lógica y la ética para siempre de la custodia de la autoridad. Junto a sus amigos los sofistas, hizo del hombre la medida de todas las cosas, una vez que había obligado al hombre a medirse a sí mismo por su propio ideal, algo que ellos se negaban a hacer. Aquella valerosa humanidad que alzó por vez primera su cabeza en la Héla-

de y que dotó de proporción y uso a tantas cosas en el cielo y en la tierra, donde todo era hasta entonces monstruoso, de modo que las obras humanas pudieran hallar justificación ante su mente, encontró así su definición precisa con Sócrates; y fue naturalmente allí, donde la Vida de la Razón se había cultivado tanto tiempo, donde llegó finalmente a ser concebida.

Platón le dio al ideal su expresión plena

Sócrates, sin embargo, tenía en su humanidad una veta plebeya, su utilitarismo apenas hacía justicia, al menos en la expresión, a lo que dota de utilidad a la vida. Su condena por ateísmo —si decidimos entenderla simbólicamente— no fue del todo injusta: en su sistema, no se honraban los dioses de Grecia de modo suficientemente explícito. El principio del bien humano aparecía allí —no se debe poner a un piloto a remendar zapatos—, pero qué objetivos podría abrigar un alma civilizada y bajo qué aspectos superiores podría mostrarse el bien eran problemas que parecían no haber llamado la atención de su genio. Estaba reservado a Platón llevar la ética socrática a su expresión más sublime y sacar de las profundidades de la conciencia griega los ideales ancestrales que habían inspirado a los legisladores y que habían sido encarnados en sus sagradas tradiciones cívicas. Como dice Hegel, la lechuza de Minerva voló a la caída de la tarde; fue el horror ante el abandono de las virtudes creativas lo que llevó a Platón a concebirlas tan intensamente y a predicarlas con acentos tan tristes. Después de todo, era solo el amor a la belleza lo que hizo que censurara a los poetas, puesto que, como verdadero griego y verdadero amante, quería ver florecer la belleza en el mundo real. Fue el amor a la libertad lo que le hizo ser cruel con sus ciudadanos ideales, que tendrían que ser lo suficientemente fuertes como para preservar la vida liberal. Y, cuando se desprendió de preocupaciones políticas y se volvió a la vida interior, sus interpretaciones mostraron la absoluta suficiencia del método socrático; de modo que no dejó nada pertinente sin decir sobre el amor ideal y la inmortalidad ideal.

Aristóteles aportó su base natural

Ninguna otra expresión de la Vida de la Razón ha ido nunca más allá de ese punto. Aristóteles mejoró los detalles y le dio fuerza y precisión a numerosas partes. Mientras Platón poseía mayor esplendor imaginativo y más entusiasmo por la austeridad, Aristóteles tenía una sobriedad y adecuación perfectas, con mayor fidelidad a los sentimientos corrientes de su raza. Platón, debido a su amplitud y plasticidad, junto a cierto afán profético, sobrepasó a veces los límites de lo helénico y de lo racional; veía la virtud humana tan rodeada y oprimida por peligros físicos que deseaba dotarla de sanciones míticas, de modo que su apego a la transmigración y a los castigos infernales era algo más que diversión. Si su filosofía ocupa el primer lugar en tanto que obra de la imaginación, la de Aristóteles tiene la ventaja decisiva de ser la expresión inmaculada de la razón. La concepción de la naturaleza humana en Aristóteles es perfectamente razonable, todo lo que es ideal tiene una base natural y todo lo que es natural tiene un desarrollo ideal. Su ética, una vez asimilada y ponderada a fondo, especialmente si sus esbozos exigüos se completan con las exposiciones de Platón, que son más discursivas, será entonces enteramente final. La Vida de la Razón encuentra ahí su explicación clásica.

Así la filosofía queda completa, aunque necesita ser restituida

Del mismo modo que resulta improbable que haya pronto otro pueblo tan libre de preocupaciones, tan dotado y tan afortunado como el griego, y que, por ello, sea capaz de ejemplificar la humanidad, así es también improbable que surja pronto un filósofo con la visión, juicio y autoridad de Aristóteles, que sepa tan bien ser a la vez razonable y exaltado. Sería, por tanto, vano intentar hacer de nuevo lo que ya ha sido hecho antes con éxito inalcanzable; en vez de escribir largos, y peores, textos sobre la Vida de la Razón, sería más simple leer y propagar lo que escribió Aristóteles con un acierto inmortal y con magistral brevedad. Pero los tiempos cambian y, aunque los principios de la razón siguen siendo los mismos, los hechos

de la vida humana y de la conciencia humana son otros. La lógica se encuentra con presupuestos nuevos, con una base de aplicación nueva, y puede ser útil restituir las verdades antiguas con palabras nuevas, que es la mejor prueba de su validez eterna. En moral, Aristóteles es griego, conciso y elemental. Como griego, mezcla el argumento ideal con ilustraciones, apreciaciones y concepciones que no son inseparables de su esencia. No hay duda de que, en sí mismos, esos accesorios son mejores que sus sustitutos modernos puesto que son menos sofisticados y de un porte más noble, pero, a nuestros ojos, disfrazan lo que es profundo y universal en la moralidad natural al encarnarla en imágenes que no son las de nuestra vida. En ellas no aparecen nuestras más queridas luchas ni las sanciones últimas de nuestra moral. El mundo pagano, dado que su madurez era más simple que nuestra tosquedad, nos parece pueril. De él están ausentes nuestros pecados y beatitudes, nuestro amor, caridad y honor.

De nuestro mundo también están ausentes las cosas que los griegos valoraban más, las cosas a las que se entregaban, quizá, con un autosacrificio más constante —la piedad, el país, la amistad y la belleza—; aún podrían añadir que sus ideales eran racionales y que podían ser logrados mientras que los nuestros son extravagantes y han resultado ser fallidos. Con todo, aunque reconozcamos que su buena fortuna fue mayor, sería imposible que volviéramos atrás y nos hiciéramos como ellos. Intentarlo sería mostrar escaso sentido del humor y ningún sentido de la realidad. Hemos de vestirnos con las ropas propias si no queremos sustituir nuestra existencia práctica por una mascarada. Lo que podemos adoptar de la moral griega es solo el principio abstracto de su desarrollo, su fundamento en todas las fuerzas existentes de la naturaleza humana y su esfuerzo por establecer una armonía perfecta entre ellas. Esas fuerzas han cambiado ostensiblemente, al menos en su poder relativo. Nosotros somos por ello más conscientes de las heridas por restañar y de los errores contra los que luchar, y menos conscientes de los bienes que conseguir. Ha virado el movimiento de la conciencia; y el centro de gravedad reside en otra parte del carácter.

Otra circunstancia que invita a la restitución de la ética racional es la impresionante ilustración de sus principios que ha mostrado la historia posterior. La humanidad ha estado haciendo unos experimentos extraordinarios con los que Aristóteles no podía soñar, cuyos resultados sirven incluso para clarificar su filosofía. Porque, hasta cierto punto, necesitaba ser experimentada y clarificada. Aristóteles se vio empujado a una fusión sistemática de dialéctica y física, y toda la pretenciosa filosofía moderna es la extensión desorbitada de esa fusión. Los seguidores de Sócrates no podían abandonar los principios ideales de este, aunque tampoco soportaban abstenerse de la física; así que hicieron una física ridícula con términos morales de los que, más tarde, surgió la teología. Platón, por estar más cerca de Sócrates y no ser de suyo un naturalista, nunca llevó el experimento fatal más allá del nivel mítico. Por ello siguió siendo el moralista más puro, por más que sea preferible el juicio de Aristóteles en muchos asuntos. La posición relativa de ambos se puede indicar aproximadamente diciendo que Platón carecía de física y que la física de Aristóteles era falsa; de modo que la ciencia natural adolecía en uno de falta de entorno y de control, mientras que en el otro adolecía de un uso erróneo en una esfera donde no era aplicable.

Mitos platónicos en lugar de física

Lo que ocurrió fue, resumidamente, esto: Platón, que había estudiado diversas filosofías y que era un genio universal, no estaba satisfecho dejando pendientes todas las cuestiones físicas, tal como había hecho su maestro. Adoptó, por tanto, la doctrina heracliteana de lo inmediato, llamado ahora ámbito de los fenómenos; lo que existe en cualquier instante, una vez detenido y nombrado, se convierte entonces en la encarnación de cierta esencia lógica que podía ser definida en el discurso; en cada hecho hace su aparición alguna idea y tal aparición de lo ideal es un fenómeno. Otra filosofía causó, además, una fuerte impresión en la mente de Platón y le ayudó a desarrollar las definiciones socráticas: Parménides había llamado al concepto del Ser puro la única realidad; y para satisfacer la fuerte dialéctica

que apoyaba tal doctrina y, al mismo tiempo, salvar el abismo infinito entre una sustancia informe y múltiples apariencias irrelevantes para ella, Platón sustituyó el concepto único de Parménides por las múltiples ideas socráticas, que eran todas relevantes para la apariencia. Las ideas adquirieron así la llamada subsistencia metafísica en tanto que ocupaban el lugar del Absoluto eleático y, a la vez, eran las realidades que manifestaban los fenómenos.

Esa combinación merece ser admirada por su técnica, pero la proeza es técnica y nada añade a la relevancia de lo que Platón tiene que decir en cada asunto concreto. Ese estéril triunfo estuvo, sin embargo, cargado de malentendidos. Ahora se entendía que los caracteres y valores que poseía cada cosa subsistían aparte de ella, incluso que podían haberla precedido y ser causa de su existencia; se colocaba así, tras los fenómenos, un mecanismo compuesto de valores y definiciones que constituía un mundo físico sustancial. Un sueño de ese tipo no se pudo tomar en serio hasta que se perdió por completo el sentido común y se pudo imaginar que una manada de espíritus mágicos poblaba el infinito e, incluso, que se encargaba de los asuntos terrenos. Aristóteles rechazó la subsistencia metafísica de las ideas, pero pensaba que aún podían ser esencias operativas en la naturaleza, con solo que se identificaran con la vida o con la forma de las cosas particulares. El sueño perdía así su franca insensatez, pero no su incongruencia inherente: el sentido en que los caracteres y valores hacen que una cosa sea lo que es es un sentido puramente dialéctico. Le dan a la cosa su estatus en el mundo ideal, pero lo que necesita explicación física es la aparición de esos caracteres aquí y ahora, una explicación que, por supuesto, solo puede ser procurada por la concatenación física y por la distribución de las causas.

Las causas finales aristotélicas. La ciencia moderna puede evitar tales expedientes

El mismo Aristóteles no dejó de hacer la necesaria distinción entre causas eficientes y esencia formal, pero, como su ciencia era solo historia natural y el mecanicismo carecía para él de plausibilidad,

la eficiencia de la causa se debía siempre, bajo su punto de vista, a su cualidad ideal; igual que, en la herencia, podría parecer que el garante de la humanidad del hijo es el carácter humano del padre, no su estructura física. Todo ideal, antes de que pudiera encarnarse, tenía que preexistir en alguna otra encarnación; pero, como al considerar el objetivo último del cosmos parece que ha de estar más allá de toda encarnación dada, el ideal más alto ha de existir de algún modo desencarnado. Debía preexistir, pensaba Aristóteles, para poder aportar, a modo de atracción mágica, una causa física del movimiento perpetuo del mundo.

Para hacer justicia a este consumado filósofo, cuya maestría en el uso del conocimiento solo se iguala a su poca fortuna en la adivinación, se ha confesar que su transformación del bien más alto en un poder físico es solamente algo secundario en él, debido a su falta de fe (excusable en su época) en el mecanicismo y la evolución. La divinidad aristotélica es siempre un ideal moral, cada detalle de su definición se basa en la discriminación entre lo mejor y lo peor. No deja que ningún ajuste con los modos de la naturaleza nuble el reino del cielo, no se condena a la deidad a hacer todo lo que ocurra ni a absorber todo lo que exista. Solo es mítica es su aplicación física, en filosofía moral sigue siendo una concepción legítima.

La verdad, ciertamente, existe, si esa existencia no se entiende también que se atribuye al ámbito eterno que está habitado por los ideales; pero al ser físico o psíquico le repugna la verdad. Más aún, la verdad puede identificarse perfectamente con un intelecto impassible, que no hiciera nada salvo poseer toda la verdad, sin un punto de vista, sin calor humano ni movimiento transitivo. Un intelecto y una verdad así son expresiones que tienen distintos trasfondos y connotaciones míticas pero que, cuando se piensan bien, poseen un sentido idéntico. Ambos procuran evocar el modelo ideal que el pensamiento humano se propone a sí mismo. Esa función es su esencia efectiva. Asegura su permanencia eterna, de modo que seguramente es esa propiedad la que los dota de una realidad muy genuina y sublime. Lo que es fantasioso es únicamente la función dinámica

que Aristóteles les atribuye, la que les obliga a habitar alguna extensión fabulosa del mundo físico. Incluso esa eficacia física queda, sin embargo, espiritualizada en lo posible puesto que se dice que la divinidad mueve el cosmos solo como objeto de amor o como un objeto de conocimiento pueda mover la mente. Esa eficacia se le imputa a un fin hipostasiado, pero, evidentemente, reside de hecho en el espíritu que, activo e impulsivo, concibe y busca un ideal al que dota de cualquier atractivo que parezca tener. El intelecto absoluto descrito por Aristóteles sigue siendo tan pertinente para la Vida de la Razón, por tanto, como la idea platónica del bien. Aunque menos comprensiva (puesto que deja fuera todos los intereses animales, toda pasión y toda muerte), es más adecuado e inequívoco en su campo. Expresa de modo sublime el objetivo del pensar especulativo, que no es otro que vivir cuanto se pueda en lo eterno y absorber y quedar absorto en la verdad.

El resto de la filosofía antigua es decadencia, descansa en el eclecticismo en física y en la desesperanza en moral. La fuerza creativa que había animado a los fundadores y legisladores de Grecia no inspiró por más tiempo a sus descendientes. Incapaces de controlar el curso de los acontecimientos, se refugiaron en la abstención o en el conformismo; la ética se convirtió en un asunto privado sin aspirar ya a moldear el estado ni a dar algún sentido positivo a la existencia. Se acercaba el momento en el que tanto la especulación como la moral había de mirar al otro mundo; la razón abdicaba del trono y la religión, tras ese breve interregno, lo recuperó por largo tiempo.

El trascendentalismo verdadero, pero inconsecuente

Tales son los hilos que la tradición pone en manos del observador que, en el momento presente, procure tejer idealmente la Vida de la Razón. El problema reside en unir la honrada concepción de las condiciones en las que vive el hombre con la concepción adecuada de sus intereses. Ambas concepciones están, por fortuna, ante nosotros. Heráclito y Demócrito, con sistemas que se ve con facilidad que son complementarios, hace tiempo que describieron la naturale-

za de un modo que las observaciones posteriores, hasta nuestra época, no han hecho más que completar y confirmar. La psicología y la física aún repiten sus ideas, a menudo con más detalles, pero nunca con una mirada más radical ni más profética. Tampoco añade nada esencial la filosofía trascendental, a pesar de su amor propio. La filosofía antigua y escolástica ya daba por hecho que un ser que, como el humano, morara en lo inmediato, cuyos momentos están en flujo, necesitaba una razón constructiva para interpretar su experiencia y dibujar, en su inestable conciencia, un cuadro simbólico del mundo. Es un logro interesante haberse centrado en ese proceso constructivo estudiando sus etapas, pero tal enfoque ya ha sido dado por el sentido común y por la ciencia, de modo que era una fantasiosa insolencia que los alemanes propusieran dar otro enfoque. Se paga muy cara la autoconciencia retrospectiva si inhibe el intelecto y si confunde las inferencias que, en su funcionamiento espontáneo, este ha sabido hacer perfectamente. En el acaloramiento del teorizar científico o de la argumentación dialéctica resulta saludable a veces que se recuerde que somos humanos pensando; pero, después de todo, eso no es ninguna novedad. Sabemos que la vida es sueño, ¿cómo iba a ser el pensamiento algo más? El pensamiento, con todo, ha de seguir y la única cuestión vital es a qué concepciones prácticas o poéticas puede conducirnos.

Ética verbal

Del mismo modo, la filosofía socrática procura una descripción noble y genuina de los bienes que pueden realizarse en la vida. El pensamiento moderno, sin embargo, no ha hecho tanto en ese terreno para ayudarnos, como sí lo ha hecho en física. A los moralistas modernos apenas se les ocurre decir que su ciencia versa sobre el bien completo y sobre el arte de lograrlo, únicamente piensan en algún conjunto de preceptos categóricos o en alguna teoría de los sentimientos morales, dejando a un lado los ideales dominantes en la sociedad, la ciencia y el arte. Se ocupan de una cuestión secundaria, ¿Qué he de hacer?, sin haber respondido a la cuestión funda-

mental, ¿Qué ha de ser? Unen la moral a la religión más que a la política, a una religión que, desgraciadamente, hace tiempo que dejó de ser sabiduría expresada en la fantasía para convertirse en superstición envuelta en razón. Dividen al ser humano en compartimentos y cuanto menos dejan en él etiquetado como «moralidad» más sublime piensan que es su moral; a veces, la pedantería y el escolasticismo son llevados tan lejos que, en la amplia región que tendría que contener todos los bienes humanos, solo queda cierto sentido abstracto del deber.

Spinoza y la Vida de la Razón

Esta trivial beatería moral se debe, sin duda, a una visión artificial acerca de las condiciones del bienestar; la base se coloca en la autoridad más que en la naturaleza humana y el fin en la salvación más que en la felicidad. Un gran filósofo moderno quedó, sin embargo, libre de esas preocupaciones y, si le hubiera interesado la cultura, podría haber reconstituido la Vida de la Razón. Spinoza devolvió al ser humano a la naturaleza e hizo que fuera el núcleo de todos los valores morales mostrándole cómo reconocer su entorno y cómo dominarlo. Pero la comprensión spinoziana de la humanidad fue poco imaginativa, careció de cualquier ideal político o poético noble. Todo lo apasionado le parecía insano, todo lo humano necesariamente mezquino. El ser humano había de ser un animal piadoso y dócil, con las estrellas brillando encima de su cabeza. En vez de la imaginación, Spinoza cultivó el misticismo, que es, de hecho, una alternativa. Siendo un profeta en la especulación, siguió siendo un levita en sus sentimientos. Poco o nada habría que cambiar en su sistema si tuvieran que injertarse en él los niveles superiores de la Vida de la Razón; pero esa afiliación no es necesaria y es antinatural dada la ausencia de alcance y generosidad en los ideales prácticos de Spinoza.

Fuentes modernas y clásicas de inspiración

La filosofía moral nos lleva, entonces, hacia atrás, a los antiguos; pero no, por supuesto, la inspiración moral. El industrialismo y la

democracia, la Revolución Francesa y el Renacimiento, incluso el sistema católico que, en medio de las ilusiones antiguas, encierra tanta ternura y sabiduría, aún están vivos en el mundo, aunque parecen olvidados por los filósofos, y señalan inconfundiblemente hacia sus distintos objetivos. Nuestra tarea no es construir ideales, sino únicamente interpretarlos, enfrentando unos a otros y con las condiciones que, en su mayor parte, ignoran por igual. No es necesario refutar nada, puesto que la voluntad tras los ideales y tras la mayoría de los dogmas no puede ser ella misma refutada, pero puede ser iluminada y empujada a reconsiderar su intención cuando parezca que su satisfacción sea o bien naturalmente imposible o bien inconsistente con otras cosas mejores. La época de la controversia ha pasado, la de la interpretación le ha sucedido.

Este es, por tanto, el programa de la obra en curso: partiendo del flujo inmediato, en el que se dan todos los objetos e impulsos, para describir la Vida de la Razón; esto es, para destacar qué hechos y qué fines parecen ser primeros, para mostrar cómo la concepción de la naturaleza y de la vida los arroja, y para señalar hacia los ideales de pensamiento y acción que se consiguen por el dominio gradual de la razón sobre la experiencia. Una tarea enorme que excedería la capacidad de un escritor de esta época tanto para ejecutarla como para concebirla si no fuera porque los griegos nos proporcionaron esbozos de una cultura ideal en un momento en que la vida era más simple que la actual y la inteligencia individual más resuelta y libre.

Traducción: Daniel Moreno Moreno