Breve historia de mis opiniones

Jorge Santayana

¿Cómo un muchacho, nacido en España, de padres españoles, llegó a ser educado en Boston y a escribir en inglés? El caso de mi familia no es frecuente. No éramos emigrantes; ninguno de nosotros había cambiado de patria, de clase, ni de religión; mas circunstancias especiales nos habían proporcionado puntos de referencia familiar en opuestas demarcaciones geográficas. Y ahora, que casi nos hemos extinguido (por lo menos aquellos de nosotros que tienen esa mezcla) puedo afirmar que hemos demostrado una especial consistencia, dentro de nuestras complejas alianzas, combinándolas todo lo mejor que pueda permitir la lógica, y no consintiendo que el corazón renegase de nada. Mi filosofía, en especial, puede ser considerada como una síntesis de estas diversas tradiciones, o también como un intento de enfocarlas de modo que se justifiquen sus orientaciones opuestas. Yo no aseguro que sea éste el origen de mi sistema; en todo caso su justificación sería un problema distinto.

Pretendo únicamente describir, lo mejor que pueda, las influencias bajo las cuales he vivido, y dejar a la consideración del lector averiguar, si le interesa, hasta qué punto mi filosofía puede ser la expresión de dichas influencias.

Tenemos, ante todo, que tender nuestra mirada mucho más allá de Boston y de España, a los trópicos, casi a los antípodas. Mi padre y el padre de mi madre fueron ambos funcionarios españoles en las islas Filipinas. Era por los años de 1843 a 1850, mucho antes de haber nacido yo, pues mis padres no casaron hasta bastante adelantados en la vida y lo hicieron en España, siendo mi madre ya viuda a la sazón. Pero la tradición de los muchos años que mis padres habían vivido, por separado, en Oriente, había de permanecer siempre inextinta en nuestra familia. Tanto para mi padre como para mi madre, aquellos fueron los días más románticos y más felices.

Mi padre había estudiado el país y los indígenas y había escrito un libro, modesto pero documentado, acerca de la isla de Mindanao. Había dado tres veces la vuelta al mundo, en los veleros de aquella época, y visitado ocasionalmente Inglaterra y los Estados Unidos, dejándose impresionar fuertemente por el orden y por la energía que prevalecen en esos países. Sentía un profundo respeto hacia la grandiosidad material, sin dejar de albergar por eso una cierta secreta ironía y

hasta cierta repulsión. Tenía una mentalidad incrédula y madura, adiestrada en la apreciación de otro linaje de virtudes; durante su juventud acudió al estudio de un pintor profesional, de la escuela de Goya, y tradujo en verso español las tragedias de Séneca.

No habían caído, pues, como tantas veces sucede, en cerebro vacío, sus andanzas por ultramar. En aquellos tiempos el mar mismo era todavía inmenso y azul, y las tierras lejanas se hallaban henchidas de maravillas y de enseñanzas. Mi imaginación había vivido desde la niñez ocupada por grandes espacios de interminable océano, islas de cocoteros, ingenuos malayos, y enormes continentes, en los que pululaban esos chinos a la vez corteses e industriosos, filósofos y obscenos. Me acostumbré a pensar en escenas y en hábitos más gratos para mí que los que tenía en torno. Mis viajes no me han llevado rara vez más allá de las fronteras del mundo cristiano o de los convencionalismos, y principalmente de uno a otro lado del Atlántico septentrional. Así hice treinta y ocho ajetreadas travesías. Pero en mi interior no he dejado nunca de ver esas cosas proyectadas en un fondo irónico, inmensamente vacío; o bien, hecho pedazos —como está Polinesia—, en focos de humanidad abigarrada e ingenua.

La figura de mi madre formaba parte de ese mismo paisaje, amplio y exótico. Había vivido, durante su juventud, en esos lugares, pero el eco moral que resonaba en ella era muy diferente en cierto modo. Su padre, José Borrás, nacido en Reus (Cataluña), era un discípulo de Rousseau, un impulsivo, un errabundo. Enseñó a mi madre el respeto hacia la razón pura y la virtud republicana y el aborrecimiento de un mundo en corrupción.

Allí en Manila mi madre había encarnado, durante la época de su primer matrimonio, el tipo de la gran dama, mitad criolla, mitad empaque victoriano. En esos mares tropicales la austeridad se trueca fácilmente en indolencia: mi madre entregaba todas las mañanas a su mayordomo indígena un peso de plata para que satisficiera con él las necesidades de la familia y de doce sirvientes, guardándose el resto en concepto de salario. Para ella sólo había: el baño, el arreglo de las flores, bordar y recibir visitas. Fue aquella una vida holgada, que mi madre nunca olvidó en circunstancias, más estrechas, posteriores.

Su primer marido fue un comerciante norteamericano, establecido en Manila, sexto hijo de Nathaniel Russel Sturgis, de Boston (1779-1856). Los tres hijos de este primer matrimonio tenían en Boston numerosas relaciones y una pequeña propiedad, en la cual ella había ofrecido al padre que criaría los niños, en caso de que él muriera. Cuando sucedió esto, en 1867, mi madre se estableció consecuentemente en Boston, y vino a ser este hecho, por una especie de destino prenatal o

preestablecido, la causa de mi enlace con la familia Sturgis, con Boston y con América.

Fue en Madrid, el año 1862 y con ocasión de haber hecho ahí mi madre una estancia, que suponía temporal, cuando casó con mi padre. Mi padre era antiguo amigo de ella y de su marido, y había aprobado el plan de educar en América a los hijos, reconociendo lo acertado de tal acuerdo. Fueron discutidos varios proyectos y combinaciones. Pero, de momento, se llegó a una separación amistosa que quizá no fuera del todo agradable para ellos. Mi madre regresó con sus hijos Sturgis a vivir en los Estados Unidos, en tanto que mi padre y yo quedamos en España. Bien pronto se vio que este arreglo no era satisfactorio. La educación y el porvenir que mi padre, en su modesto retraimiento, me podía ofrecer en España, estaban lejos de ser brillantes, y en 1872 decidió llevarme a Boston, donde estuvimos durante un frío invierno, después del cual mi padre regresó a España, dejándome al cuidado de mi madre.

Tenía yo entonces ocho años, puesto que había nacido el 16 de diciembre de 1863. No sabía una sola palabra de inglés todavía. No podía aprender el idioma en casa, ya que mi familia continuaba hablando preferentemente el español, mas o menos puro. Pero tuvieron la feliz idea de llevarme, durante aquel primer invierno mío de Boston, a un *kindergarten* donde había muchos niños más pequeños que yo y donde no había libros, de modo que aprendí el inglés de viva voz, sin saber cómo se escribía; circunstancia a la cual debo el hablar este idioma sin un marcado acento extranjero. Luego vinieron: "Brimmer School", la "Boston Latin School" y "Harvard College". Excepto mi extremada afición a la poesía inglesa, que yo debía a nuestro excelente profesor de inglés, Mr. Byron Groce, las influencias más decisivas que se ejercían en mi mente, durante mi adolescencia, seguían procediendo de mi familia, donde, entre un hermano mayor y mis hermanas, yo era el único mozalbete.

Yo no jugaba; pasaba sentado en casa toda la tarde leyendo o dibujando, devorando muy especialmente todo aquello que lograba descubrir relativo a religión, geografía o arquitectura. Durante el verano de 1883, y después de mi año de preparatorio, volví a España para ver a mi padre. No sólo entonces, sino en varias vacaciones subsiguientes que pasé con él, hubimos de discutir naturalmente las diversas carreras entre las que yo podía elegir. Ambos hubiéramos preferido el ejército español o la carrera diplomática, pero para la primera yo tenía ya demasiada edad y para la segunda carecíamos de medios y de relaciones suficientes. Además, a esas fechas yo ya sentía mi condición de extranjero en España, y más vivamente todavía que en América, aunque fuese por razones más triviales, resultaban exóticos mis ademanes americanos, y no podía dominar con lucimiento el

idioma. No me sentía con ánimos para vencer esta dificultad, aunque con un pequeño esfuerzo, en rigor, lo hubiera conseguido. No había nada, ni en la vida, ni en la literatura española, que me sedujera especialmente por aquel entonces. El inglés había llegado a ser mi único instrumento posible, y yo deliberadamente aparté todo cuanto pudiera crearme confusión en ese medio ambiente. Tanto el idioma, como toda la tradición anglosajona en literatura y en filosofía, han sido para mí un ámbito más bien que una fuente. Mis afinidades naturales estaban en otras partes; la disciplina escolar y la enseñanza, de cualquier género que fuesen, se me antojaban medios y no fines. Odié desde siempre ser un profesor. El latín y el griego, el italiano, el francés y el alemán fueron idiomas que, a pesar de poder leerlos, nunca aprendí bien. El hecho de que las materias que me interesaban llegasen a mí envueltas en la retórica de uno u otro de esos países, constituía para mí un simple accidente. No carecía yo de un temperamento retórico capaz de refundir todo cuanto asimilase. Renunciando, pues, a todo, en pro de la literatura inglesa, no puedo acusarme sino de la no intencionada culpa que puede haber en esta leve estratagema: haber dicho en inglés el mayor número de cosas, no inglesas, que he podido.

Esto me conduce a hablar de la religión, principio de todas las cosas. Al igual que mis padres, yo me he situado siempre oficialmente en católico, pero esto por cuestión únicamente de simpatía y de lealtad tradicional, no por cuestión filosófica. La religión, tanto en su aspecto doctrinal como emotivo, me interesaba en mi adolescencia mucho más que ahora. Era yo entonces mas desgraciado, más inquieto; pero no tuve jamás fe indudable en ningún dogma, ni he sido nunca lo que se dice un católico practicante. En rigor, era muy difícil que así sucediese. Mi madre, y su padre antes que ella, era deísta. Estaba segura de la existencia de un Dios, pues ¿quién sino Él hubiera sido capaz de crear el mundo? Pero Dios era demasiado grande para prestar especial atención al hombre. Rezos, sacrificios, iglesias y patrañas de la inmortalidad eran otros tantos inventos de sacerdotes falsarios con objeto de dominar a los necios. Mi padre compartía la misma opinión, excepto en lo que se refiere al deísmo.

Así, aunque yo aprendí mis oraciones y el catecismo rutinariamente, como no podía menos de suceder en España, supe que mis padres consideraban toda religión puro engendro de la imaginación humana. Estaba yo entonces, y ahora sigo estándolo, de acuerdo con ellos en esto. Sin embargo, ello implicaba en sus cerebros un algo contra el cual yo me rebelaba instintivamente: el que todo producto de la imaginación humana había de ser malo. “No, me decía yo a mí mismo, aun siendo todavía un chico, son buenos, sólo esos engendros de la imaginación tienen algún valor, y el resto, la totalidad del mundo, no pasa de ser sino cenizas en

la boca". Mis simpatías iban por entero hacia aquellos otros miembros de mi familia que eran creyentes devotos. Amaba el cristianismo épico y todas aquellas doctrinas y aquellos ritos que se interesaban en la vida cotidiana. Pensaba yo en la gloria de haber podido ser fraile dominico predicando con elocuencia ese contenido épico, y solventando de nuevo los más intrincados y sublimes misterios de la teología. Cualquier cosa me deleitaba. *Is Life Worth Living?* de Mallock, por ejemplo, sólo que me pareciera que refutaba la fatuidad de aquella época, es decir, de 1880. Por mi parte estaba convencido de que la vida no merecía la pena de ser vivida, pues una de dos: si la religión era falsa, todo, era en vano, y si era cierta continuaba siendo en vano casi todo.

Ese pesimismo juvenil no me hacía más tonto que cualquier aficionado medievalista o que cualquier esteta místico de mi generación. Veía la misma alternativa entre catolicismo y la desilusión absoluta. Mas nunca me espantó la desilusión, y voluntariamente me he ido a ella.

De entonces a acá mis ideas, respecto a estos temas, se han ido haciendo menos estridentes. ¿No enseña, por ventura, la filosofía moderna, que nuestra idea del llamado mundo real es asimismo un producto de la imaginación? Una religión (ya que hay otras religiones además del cristianismo) no hace sino ofrecer un sistema de creencias distintas de las vulgares, o bien rebasarlas simplemente. ¿En cuál de los sistemas imaginados debe uno creer? He aquí el problema. La conclusión a que he llegado en mi madurez, es que no existe sistema alguno, ni siquiera el científico, en cuyo sentido literal se deba creer como si fuese el espejo de la realidad, pero todos los sistemas pueden ser empleados y, hasta cierto punto, considerados como símbolos. La ciencia expresa, en términos humanos, la relación dinámica del hombre con la realidad que le rodea. Las filosofías y las religiones, allí donde no tergiversan esas relaciones dinámicas y no contradicen a la ciencia, son la expresión moral del destino en imágenes poéticas y, naturalmente, míticas. Mas estas verdades morales, ¿de qué otra manera pueden ser expresadas si no es en una forma tradicional y popular? Las religiones son el ensueño grandioso de la conciencia.

Cuando, siendo estudiante en Harvard, comencé el estudio formal de la filosofía, latían ya en mí estas preocupaciones fundamentales y hasta poseía una cierta actividad dialéctica debida a mi familiaridad con los temas más delicados de la teología. Los argumentos, en pro y en contra, del libre albedrío y las pruebas de la existencia de Dios bullían claramente en mi cerebro. Escuché, en consecuencia, a James y a Royce, pero con mayor admiración que verdadera aquiescencia. Mi lógica escolástica hubiera pretendido hacer inmediatamente de James un materialista y de Royce un escéptico absoluto, y se me antojaba irracional la resistencia que

ambos ofrecían a esta simplificación. Había escuchado muchos sermones unitarios (me llevaban a ellos por miedo a que me hiciera demasiado católico), y me interesaban en la medida de su información o de su racionalismo y, aún a veces, por el carácter cómicamente irreligioso que para mí tenían. Pero, ni en esas pláticas, ni en la filosofía de Harvard, fue fácil para mí comprender esa combinación protestante de reverencia y de insubordinación. Estaba acostumbrado a ver el agua manar de las fuentes y brotar en surtidores a flor de tierra, y me llenaba de confusión verla ahora tan penosamente extraída del pozo subjetivo en cubos enlodados y tambaleantes.

Hubo una lección, sin embargo, que aprendí más fácilmente, no sólo en Harvard, del profesor Palmer, y más tarde en Berlín, de Paulsen, sino del ambiente general de esa época cabalmente representada, para mí, por la *Revue de Deux Mondes* (que yo leía con asiduidad, de cabo a rabo) y por las obras de Taine y de Matthew Arnold. Me refiero al espíritu histórico del siglo XIX y a ese espléndido panorama de naciones y religiones, literaturas y artes que desplegaba ante la imaginación. Esas proyecciones pintorescas del pasado vinieron a llenar ocasionalmente el ámbito, geográfico y moral, a que mi imaginación estaba ya acostumbrada. Cuidaba especialmente el profesor Palmer de inclinar el cerebro hacia una suave y simpática participación en las opiniones de cada uno de los filósofos. ¿No eran acaso, todos ellos, hombres ilustres? Y las cosas que a ellos les parecían persuasivas, ¿no lo serían quizá? Por muy seductora que fuera esta forma de romanticismo no era suficiente, sin embargo, a adormecer completamente mi dogmatismo escolástico.

El historiador de filosofía puede ser todo lo comprensivo y objetivo que quiera; pero el filósofo no puede dejar de preguntarse si la verdad se encuentra en los distintos puntos de vista, o si se descubre, cada vez más cierta, a medida que se avanza en el tiempo. Lo que no puede (a menos de ser un sofista desaprensivo) es conformarse con una verdad *pro tem*. En rigor la reconstrucción objetiva de la historia es un arte literario y depende, tanto en su contenido real como en sus materiales, de una concepción convencional del mundo exterior. Sin esta concepción, ni la ciencia ni la historia pasarían de ser ficciones poéticas, análogas a lo que pudiera ser una clasificación de coros angélicos.

La necesidad del naturalismo, tomada como fundamento de toda seria opinión ulterior, fue un hecho claro para mí desde un principio. El naturalismo puede ser, en rigor, criticado; y yo estaba, no sólo intelectual, sino emocionalmente, dispuesto a criticarlo y a vacilar entre una metafísica religiosa y el solipsismo. Pero, si se condena el naturalismo, no queda en el mundo real punto alguno de aplicación al supernaturalismo, y el edificio entero del conocimiento humano se de-

rrumba, puesto que, en ese caso, las percepciones serían incapaces de transmitir el dato de ninguna realidad, y los juicios no tendrían un objeto trascendente. Así, pues, se me antojaba auténtica, y más sólida, la reconstrucción histórica practicada por Taine, que es un empedernido materialista, que no la de Hegel y su escuela, cuyo naturalismo, aunque implícito en todo momento, se hallaba disfrazado y deformado por una dialéctica impuesta por el historiador, y que en el mejor de los casos sólo serviría para simplificar sus perspectivas dramáticas, prestándoles un absolutismo ficticio y un cierto tinte de moralidad.

La influencia que tuvo en mí Royce, aunque menos importante en definitiva que la de James, fue mucho más activa en un principio. Royce era el mejor dialéctico, y había penetrado en las materias que a mí más me interesaban. Lo que sobre todo me preocupaba era la Teodicea de Royce, o sea la justificación de la existencia del mal. Sería difícil expresar la ira que su argumentación a ese propósito despertaba en mi pecho adolescente. ¿Y por qué esa emoción? El sentimiento romántico que únicamente halla felicidad en las lágrimas y virtud en la lucha heroica, me era familiar entonces, y estaba lejos de repelerme. La mejor prueba de lo que digo es una fantasía poética mía titulada *Lucifer, y* concebida por entonces. Me sabía de memoria gran parte de Leopardi y de Musset. Schopenhauer llegó a ser, bien pronto, uno de mis autores predilectos, aunque lo fuera por poco tiempo. No me separaba de Lucrecio, y si bien su espíritu no era precisamente romántico, su descripción de la existencia humana contribuía a glorificar esa ilusión. Spinoza, a quien leí entonces, bajo la dirección del propio Royce, me llenaba de entusiasmo y de alegría. Recabé inmediatamente, de él, una doctrina que ha permanecido axiomática en mí desde entonces, a saber: el bien y el mal eran relativos a las naturaleza de los animales, irrevocables en esa relación, pero indiferentes a la marcha de los fenómenos cósmicos, puesto que la fuerza del universo excede infinitamente a la fuerza de cualquiera de sus partes. Si yo hubiera encontrado en Royce una interpretación romántica de la vida, o pesimismo tan sólo, o bien valor estoico y piedad panteísta a secas, no me hubiera sentido ofendido, sino que hubiera estado pronto a reconocer lo que en esas posiciones había de verdad poética o de legitimidad moral. La conformidad con el destino pertenece, según llegué a ver más tarde, a una moralidad posterior a la razón, y que constituye una actitud normal, aunque facultativa del pensamiento humano: el "amor intelectual de Dios", de Spinoza, es un claro ejemplo de esto.

Pero tales actitudes de Royce, siendo en sí mismas tan nobles y tan sinceras, parecían estar un tanto embrolladas y sofisticadas. No era él solo quien adoptaba esta actitud. Análoga equivocación moral parecía haberse apoderado de Hegel, de Browning y de Nietzsche. Lo que me repelía en todos estos hombres era la super-

vivencia de un optimismo forzado, de una unción clerical, merced a los cuales un mundo cruel y avieso, pintado por ellos con los más lúgubres colores, nos era presentado, sin embargo, como prototipo y dechado de lo que debía ser. El deber de un auténtico moralista hubiera sido, más bien, distinguir, por entre esta perversa o turbia realidad, la parte digna de ser amada, por pequeña que fuese, eligiéndola de entre el remanente despreciable. Era el universo, en verdad, dinámico, fluente, pero este fluir fatal podía cuidar de sí mismo, y no era tan fluido como para que no hubiera la posibilidad de que se formasen en él islotes de relativa permanencia, en los cuales naciera la belleza. Una de estas islas era la conformidad ascética, risco difícilmente habitable, del cual habían sido excluidas todas las pasiones y todas las actividades humanas. Los griegos, cuya ética deliberada era racional, no negaron jamás los dioses primitivos y el caos circundante, que acaso vuelva a la postre; mas, entretanto, construían bravamente sus ciudades en la cima de los montes, del mismo modo que vacamos nosotros a nuestros quehaceres temporales, aun estando ciertos de que mañana habremos de morir. La vida misma existe únicamente por un mínimo de organización, realizada y transmitida al través de un mundo en transformación.

El momento inicial de esa organización creó, en un principio, la diferencia entre el bien y el mal, otorgándoles su respectiva significación definitiva. De aquí que la enjundia de la vida sea fija, clásica, permanente. El margen de barbarie y de ciega aventura que la rodea, ése sí puede ser todo lo amplio que se quiera, y aun en algunos corazones más independientes el amor hacia ese margen fluido puede ser tan intenso como el que inspire cualquiera otra pasión desenfrenada. Pero predicar esa barbarie como el único bien, prescindiendo o aborreciendo de la posible perfección de todo lo natural, constituye un escándalo: es un calvinismo rezagado que se hace fanático al dejar de ser cristiano.

Una contingencia posterior me hizo especialmente odiosa esta actitud. Este amor romántico hacia lo malo no era auténticamente profundo: en las cuestiones espirituales regían únicamente el desorden y la obstinación, mas por el contrario en el gobierno y en la industria, y hasta en la ciencia misma, todo debía ser orden y progreso mecánico. De este modo la ausencia de una religión positiva, así como de una legislación, que semejante a la de los antiguos, intentara ser racional y definitiva, se hallaba muy lejos de poder libertar al espíritu para más altos vuelos. Al contrario: daba paso a esa persuasiva tiranía que ejerce el mundo sobre el alma. Y no es sorprendente: un alma rebelde a su propia herencia moral es demasiado débil para trazar el contorno de su vida interior. Se sentirá perdida, deshabitada, a menos que asuma los esfuerzos accidentales del mundo contemporáneo, para dejarse adueñar por ellos y darse así un contenido. Ha de llegar a la reconciliación

de las realizaciones mecánicas y cívicas, no solo con su propia confusión moral, sino con su frivolidad misma.

Tal era mi estado de espíritu cuando fui a Alemania, a continuar el estudio de la filosofía, atraído por todas las religiones o sistemas metafísicos, pero lleno de escepticismo hacia ellos y de desdén hacia todo fervor romántico o idealización del mundo real. La vida de un estudiante errabundo, como aquellos de la Edad Media, me seducía muchísimo; tanto que jamás he llevado otra voluntariamente. En trance de elegir una profesión, el programa de una tranquila existencia académica se me aparecía como un mal menor. Me gustaba leer y observar, y me complacía en el trato de la juventud, mas nunca fui buen estudiante, ni en ciencias ni en artes, ni aspiré jamás a la sabiduría. Por mí los problemas del cosmos y las teorías técnicas podían resolverse solos o como quisieran, o como acordaran resolverlos, en aquel momento, las autoridades en la materia. Mi gozo se hallaba más bien en la expresión, en la reflexión, en la ironía: mi espíritu gustaba de internarse por cualquier mundo, en el cual pudiera hallarse con objeto de desenmarañar los íntimos ecos morales e intelectuales que resonaban en el universo. Mi naturalismo, o materialismo, no es una opinión académica; no es una supervivencia del pretendido materialismo del siglo XIX, época en que todos los profesores de filosofía eran idealistas. Es una convicción cotidiana, que vino a mí como vino a mi padre, de la experiencia y de la observación del mundo en general y especialmente de mis propios sentimientos y pasiones.

Me parece que aquellos que no son materialistas no pueden ser buenos escrutadores de sí mismos. Pueden oírse pensar, pero son incapaces de atisbarse cuando actúan o cuando sienten, pues tanto la acción como el sentir son evidentemente simples accidentes de la materia. Si Demócrito o Lucrecio, Spinoza o Darwin, trabajan dentro de los cauces de la naturaleza, y aclaran en parte este objeto familiar, no es otra la razón que me une a ellos. Poseen el sabor de la verdad, pero el sabor de la verdad yo también lo conozco y sin su ayuda. Por consiguiente, no existe oposición en mi mente entre el materialismo y la disciplina del espíritu, sea platónica o india.

El reconocimiento del mundo material, y de las condiciones de existencia en él, no hacen sino iluminar al espíritu respecto al origen de sus propias turbaciones, y a los medios de conseguir la felicidad o la propia liberación. Y esa felicidad, o liberación, siendo la expresión suprema de la voluntad humana y de la imaginación, únicamente me concernían. Esto es sólo genuina filosofía; esto sólo es la vida de la razón.

Pero la vida de la razón, ¿había sido acaso cultivada alguna vez en el mundo por las gentes de imaginación sana? Sí, una vez, por los griegos. Yo, sin embargo,

de los griegos sabía muy poco: las secciones de filosofía y política en Harvard no habían descubierto todavía a Platón ni a Aristóteles. Fue para mí un enorme placer escuchar, en Berlín, a Paulsen explicando la ética griega y dando al tema un razonamiento grato y valioso a la vez. Aquí, al menos, se encontraba una reivindicación de orden y de belleza que comprendía las instituciones de los hombres y sus ideas. Aquí, también, la naturaleza era comprendida en su esencia y descrita legítimamente, a través de mitos seductores y claros, o de imágenes científicas, sintetizadas, como el agua de Tales. Aquí, por esta misma razón, podía, la mente libre, desembrollar lo mejor que hay en ella, siendo capaz de expresarlo en el arte, en los hábitos y hasta en la más refinada y austera disciplina espiritual. Sin embargo, yo no me sentía lo bastante recoleto, ni maduro, para perseverar, empero sabiendo que desde entonces podría encontrar en los griegos punto de apoyo y de enlace para mi propia filosofía. Hubieron de pasar diez años para que, en 1896-97, pudiera aprovechar la oportunidad de un año de vacaciones, irme a Inglaterra y comenzar allí una lectura sistemática de Platón y de Aristóteles, bajo la dirección del doctor Henry Jackson, del Trinity College. No recuerdo que sobreviniera ningún cambio de opinión, ni antes, ni entonces, mas, por este estudio y por esta mutación de ambiente, se vio mi espíritu considerablemente enriquecido y la consecuencia fue redactar: *La Vida de la Razón.*

Trata de ser este libro una historia sintética de la imaginación humana, en la cual se distinguían expresamente aquellas fases que manifiestan eso que Herbert Spencer llamaba la coordinación entre las relaciones interiores y exteriores; en otras palabras: la adaptación del hábito y de la imaginación a los acontecimientos materiales y a las contingencias. Por otra parte, como mi tema era precisamente la imaginación, no me vi obligado a salir del ámbito subjetivo. Traté de describir, no lo que eran Dios o la Naturaleza, sino las ideas que, de Dios o de la Naturaleza, han sido engendradas por la mente humana. Además, esas ideas no me atraían por sí mismas, como sucedería en una disciplina de poesía pura o de erudición, pero aspiraba a conocerlas en su génesis natural y en su significación verdadera, puesto que yo sostenía que toda la vida de la razón era engendrada y regida por la vida animal del hombre en el seno de la Naturaleza.

Las ideas humanas tenían, de acuerdo con esto, un valor simbólico, sintomático y expresivo. Eran las notas íntimas, que las pasiones y el arte de los hombres hacían resonar, y llegaron a ser racionales, en parte, por su armonía vital y recóndita (pues la razón es una armonía de pasiones), y en parte también por su conexión con los hechos exteriores y las contingencias (pues la razón es asimismo una armonía de la vida interior con la verdad, con el destino). Me interesaba, por consiguiente, descubrir qué clase de sabiduría puede ser alcanzada por un

animal cuya mente es por completo poética, y hallé que no podía estar en la falta de sinceridad que supone rechazar la poesía en favor de una ciencia que se pretende esclarecida y literalmente cierta. La sabiduría consistía, mas bien, en tomarlo todo con un cierto buen humor, con un granito de sal. En la ciencia había una parte de poesía, penetrante, inevitable y variable, y que era estrictamente científica sólo en la medida en que contenía una relación próxima y perseverante con el mundo en torno; en un principio, por su origen en la observación y, finalmente, por su aplicación en la acción misma. La ciencia era el acompañamiento intelectual del arte.

Había aquí una especie de pragmatismo; el mismo pragmatismo que he tratado de exponer, con más claridad, en uno de lo*s Diálogos en el Limbo,* con el título de "Locura Normal".

La mente humana está hecha para soñar despierta, y sus sueños se hallan en armonía con lo que los rodea y con su destino; pero sólo por la censura exterior que sobre ellos ejerce el Castigo, cuando esta conducta lleva al mal, o la Conformidad, cuando lleva al bien. Puede, en este último caso, establecerse una cierta correspondencia entre una parte y otra de un mismo sueño o entre sueños de mentes distintas, y así crear el mundo de la literatura o la vida de la razón**.** No estoy seguro de que esta idea de una locura firme y contenida no se halle entre los trece pragmatismos clasificados como tales. Lo que sí creo probable es que yo haya llegado a él bajo la influencia de William James; a pesar de lo cual la aparición de su libro *Pragmatismo*, al mismo tiempo aproximadamente que mi *Vida de la Razón*, me produjo una violenta sacudida. Yo no podía admitir esta manera de hablar de la verdad y la sustitución sistemática de la psicología humana (lo que yo considero la locura normal) por el universo, en el cual el hombre no es más que un incierto animal enmarañado, se me antojaba una confusa reminiscencia del idealismo; no me parecía serio.

El William James que había sido mi maestro, no era ciertamente este William James de los últimos años, cuyos pragmatismo, empirismo puro y metafísica romántica han conmovido al mundo. Aquel a quien yo conocí, en mi época estudiantil, era más bien un perplejo, pero esclarecido profesor, desconfiado de la metafísica, y una de cuyas máximas era que el estudio de lo anormal es el mejor camino para entender lo normal. Fue también el genial autor de *Los Principios de la Psicología,* libro del cual nos leyó, a un reducido grupo de estudiantes, en 1889, algunas páginas, manuscritas todavía, discutiéndolas con nosotros. Sin embargo, lo que adquirí de él fue, más que nada, eso que él nunca enseñó de una manera explícita, pero que yo asimilé del fondo de su espíritu y de su doctrina. Era lo más importante de esto, si no me engaño, un sentir de lo inmediato, de lo

relativo al hecho súbito de la experiencia, no adulterado ni explicado. Por rica y varia que fuera la acometividad para William James, tal auténtica experiencia era siempre, en su totalidad, de la misma naturaleza que una sensación. Poseía una unidad vital de una pieza, toda ella palpitante, y que constituía el sólo hecho fugitivo de nuestro ser. Aunque se puede trazar en ella una continuidad de cualidades, su existencia era siempre efímera y autogarantizada. El concepto de la vida o del alma del hombre, tomaba su realidad y su unidad de la realidad intrínseca de esta experiencia, en sus partes sucesivas: la existencia es un eterno renacer, una luz fugaz para la cual se ha perdido el pasado y está incierto el porvenir. El elemento de indeterminación, que con tanta fuerza sentía James en esta afluencia vital, era precisamente el pulso de una nueva sensación imprevisible, llamando, aquí y allá, la atención a hechos inesperados. Era aquella la época del impresionismo hasta en pintura. La aprehensión impresionista, por lo tanto, maravillosamente libre de apropiaciones o presunciones intelectuales, hacía sentir a James, de una manera intensa, el hecho de la contingencia o bien la contingencia del hecho. Y esto se me antojaba, no una mera peculiaridad de su temperamento, sino una profunda incisión en la más recóndita esencia racional de la vida. Pronto llegué a reconocer que la existencia se halla intrínsecamente dispersa, apoyada en sus diferentes momentos, y es totalmente arbitraria, no sólo en conjunto, sino en el carácter y en la incidencia de cada una de sus partes. Quien cambia los pedazos, cambia el mosaico, y no nos es dado contar, ni limitar los elementos, cual si se tratase de un pequeño caleidoscopio que en él pueden agitarse juntos para formar otra imagen. No es fácil que hayan podido preexistir muchos de ellos: el placer, el dolor, o bien todo el dibujo completo.

Pero, me pregunté: ¿Bastaba esta razón para hacer incondicionales estas novedades? ¿No era la sensación, en su constante sorprendernos, una advertencia continua para con nosotros de los choques que ocurrían en el mundo exterior? Y estos mismos choques, ¿no producirían siempre las mismas sorpresas, si no fuera por el hábito y la memoria? La experiencia de la indeterminación no era prueba de indeterminismo, y cuando James llegó a convertir la experiencia inmediata en el hecho físico primario, me parecía que su pensamiento se diluía en palabras o en supersticiones confusas. El libre albedrío, un profundo poder moral, opuesto a todo lo que sea indeterminación romántica en el ser: he aquí lo que James trató de condensar en el más impulsivo movimiento: en el prejuicio de la atención.

Insistía, con vehemencia, en la eficacia del hecho de conciencia, invocando en su apoyo los argumentos darwinistas; argumentos que consideraban esta conciencia como un instrumento material, destinado a absorber y transmitir energía. No era, por consiguiente, extraño que dudase, mas tarde, hasta de la existencia de

la conciencia. Sugirió una nueva física o metafísica, en la cual los elementos aportados por la experiencia inmediata serían desplegados y estereotipados de tal manera que vinieran a constituir elementos de la naturaleza. Pero esta cosmología, compuesta de imágenes, tenía el inconveniente de abolir la imaginación humana con todo el patetismo y la poesía de su animalidad.

James renunció, de este modo, a sus dotes de psicología literaria: esa perspicacia romántica en la que él tanto se distinguió y que faltó a sus continuadores. Me enorgullezco de haber seguido siendo un discípulo de aquel primer maestro, no sofisticado, que era un agnóstico respecto al universo, pero un poeta impulsivo cuando ponía el corazón en sus diagnósticos, un maestro en el arte de recordar o de adivinar los elementos líricos de la experiencia, tales y como en rigor se presentaban a él o a mí.

La experiencia lírica y la psicología literaria, como yo aprendí a concebirlas, son capítulos de la vida de una raza animal en un rincón del mundo natural. Pero antes de relegarlos a este humilde lugar, que no nos priva de ninguna de sus prerrogativas espirituales, me vi en la necesidad de afrontar el terrible problema que irrumpe cuando la psicología literaria y la experiencia lírica llegan a ser el eje o la materia misma del universo, como sucede en la filosofía moderna.

¿No tendrá esta experiencia ninguna condición exterior? Y, de tenerlas, ¿son éstas cognoscibles? ¿Y en qué principios, si es que no las tiene, se engendran esas cualidades o se distribuyen esos episodios? ¿Cómo puede la psicología literaria, o la experiencia universal, descansar en otro apoyo que no sea la fantasía del psicólogo o del historiador?

Aunque James había estado preocupado por estas cuestiones y Royce había basado en ellas su filosofía, ni el uno ni el otro de *mis* dos principales maestros habían logrado, al parecer, una idea clara en este asunto. Fue únicamente más tarde, leyendo a Fichte y Schopenhauer, cuando empecé a verme en camino de una solución.

Nos hallamos obligados a oscilar entre un transcendentalismo radical, reducido a una solipsis del momento, y un materialismo destinado a ser suposición previa para una cordura convencional. No había contradicción en unir un escepticismo, que no era dogmática negación de nada, y una fe animal que era francamente una mera suposición implícita en la acción y en la descripción. Sin embargo, para hacerse justificable y coherente, necesitaba dicha oscilación una cierta inteligencia de los dos últimos extremos: en qué consistía la *causa cognoscendi* del mundo material, partiendo de la experiencia inmediata, y en qué consistía la *causa fiendi* de la experiencia inmediata, partiendo del mundo material.

A pesar de las especulaciones de mi amigo Strong, yo nunca he visto mucha nueva luz en este segundo punto. Me reduzco simplemente a denunciar el nacimiento de la conciencia en el cuerpo animal como un mero hecho. Una psique, o núcleo de organización hereditaria, asume y gobierna esos cuerpos, formando, al mismo tiempo en ellos, una mente que sufre, sueña y espera. Las investigaciones de un Frazer o de un Freud han demostrado hasta qué punto es rica y loca la mente humana en su esencia, qué hondo es su juego en la vida animal y qué remotas se hallan sus más prístinas y más profundas impresiones de una interpretación de sus verdaderas causas. Un complemento firme e interesante a esas investigaciones es el proporcionado por la filosofía del Comportamiento, que yo acepto sinceramente en su positivo sentido biológico. La vida hereditaria del cuerpo, modificada, accidental o disciplinariamente, forma un ciclo cerrado de hábitos y de acciones. De esto es la mente una expresión espiritual concomitante, invisible, imponderable y epifenomenal, o como yo prefiero decir: hipostática, pues las unidades motrices y las tensiones de la vida animal se han sintetizado en muy otro plano del ser, en las verdaderas intuiciones y sentimientos auténticos. Esta fertilidad espiritual en los cuerpos vivos es la más natural de todas las cosas. Es de la misma manera incomprensible que la existencia toda, que el cambio o que la génesis son incomprensibles. Pero podría ser mejor comprendida; esto es: mejor asimilada a los otros milagros naturales si pudiéramos comprender mejor la vida de la materia dondequiera y la de sus diferentes agregaciones.

He logrado conclusiones más positivas en el otro punto, sugerido por mi naturalismo; es decir, en la cuestión de la creencia del mundo natural. Creo que el criticismo debe ser invitado, ante todo, a desplegar toda su malicia; nada hay más peligroso, en esto, que la timidez o la convención; un transcendentalismo puro y radical renunciará a todo conocimiento del hecho. La naturaleza, la historia, el alma, se truncan en presencias fantasmales o meras nociones de tales cosas, y la existencia de esas imágenes llega a ser algo puramente íntimo en ellas. No existen en el espacio circundante, en el tiempo.

No poseen substancia, ni contenido oculto; son únicamente apariencia, superficie nada más. A tal ser, o cualidad de ser así, lo llamo yo: una esencia. He dedicado, últimamente, especial atención a considerar las esencias, en cuanto componen en sí mismas un reino eterno, infinito. Traslado a esa esfera toda imagen familiar pintada por los sentidos, o por la ciencia tradicional o por la religión. Tomadas como esencias, todas las ideas son compatibles y se complementan como distintos medios de expresión. Es posible percibir hasta cierto punto la carga simbólica de cada una de ellas y aprovechar, para fines espirituales, la experiencia que pueda entrañar.

Yo reconozco esta verdad espiritual en los sistemas neoplatónico e indio, aunque sin admitir su lado fabuloso. Después de todo es para mí un viejo axioma el que son muchas las ideas que, como la poesía, pueden converger y que se separarían en cuanto a dogmas. Esto se aplica, en otro sector diferente, a esa revolución que se anuncia ahora tan ruidosamente en el orden físico; unas veces como la bancarrota de la ciencia; otras como el fin del materialismo. A mi modo de ver, esta revolución es un simple cambio de símbolos. La materia puede denominarse gravedad, o carga eléctrica, o tensión en el éter; los matemáticos pueden ajustar, de nuevo, sus ecuaciones a observaciones más exactas; cualquier descripción flamante de la naturaleza, que pueda producirse, será siempre un producto del ingenio humano, como los sistemas de Ptolomeo o de Newton no serán más que un símbolo intelectual del encuentro del hombre con la materia hasta el punto a que los hombres hayan llegado o hasta donde la materia se ha hecho distintamente sensible a ellos. La materia real, dentro y fuera, continuará, entretanto, gozándose en sus antiguas normas o bien adoptará otras nuevas para crear incidentalmente esas nociones sucesivas en su cerebro.

Cuando todos los datos de la experiencia inmediata y todas las construcciones del pensamiento han sido así purificadas y reducidas a lo que son intrínsecamente; esto es, a esencias eternas, sucede que, por una especie de contrapeso, el sentido de la existencia, de la acción, de la realidad, emboscada por dondequiera alrededor nuestro, alcanza una potencia más clara y más imperiosa.

Esta seguridad en lo que no se posee está envuelta en acción, en expectación, en temor, en deseo o en esperanza. A esto es a lo que yo llamo fe animal. El objeto de esta fe es la substancia de la cosa, su energía latente hallada en la acción, cualquiera que sea en sí misma esa cosa. Moviendo, devorando y transformándose esta cosa me afirma su existencia, y al propio tiempo que aumenta mi respeto hacia ella, se aclara proporcionalmente su poder especial. Pero para su descripción imaginativa poseo únicamente las esencias que mis sentidos, o el pensamiento, puedan evocar ante ella: tales son mis inevitables claves para abrir paso hacia este objeto. Así, todo el ajuar sensual e intelectual de la mente, se convierte en un depósito de donde yo puedo ir extrayendo fórmulas y puedo confabular esa pueril poesía íntima en la que hablo conmigo mismo de todo lo que se me antoja. Todo es, en definitiva, un cuento referido, si no por un idiota, cuando menos por un soñador, pero esta bien lejos de no significar nada.

Las sensaciones son rápidos ensueños, las percepciones son ensueños mantenidos y desarrollados a voluntad, las ciencias son ensueños abstractos, dirigidos, medidos, y hechos escrupulosamente proporcionados a sus causas El conocimiento, de acuerdo con esto, sigue siempre formando parte de la imaginación en sus

fórmulas y en su substancia. Sin embargo, por efecto de su origen y de su propósito, se convierte en un recuerdo y en una guía para las contingencias del hombre en el sueño de la naturaleza.

No he dicho, en todo lo que precede, nada relativo a aquellos de mis sentimientos que se refieren a la estética, o a las bellas artes. Sin embargo, he dedicado dos tomos a toda esta materia y sospecho que a algunos lectores toda mi filosofía les parece poco más que retórica o prosa poética. Debo confesar, con franqueza, que he escrito algunos versos y que en otro tiempo tuve la idea de llegar a ser arquitecto o pintor acaso. Tanto el aspecto poético, como el aspecto decorativo del arte y de la Naturaleza, me han fascinado siempre, atrayendo mi atención por encima de todas las cosas. Pero en lo que se refiere a la filosofía no reconozco esa rama aparte que se llama estética y que ha respondido al nombre de Filosofía del Arte. Ella, y la llamada Filosofía de la Historia, se me antojan mero verbalismo. En arte no hay sino destreza manual y tradición profesional, en cuanto al lado práctico; y en cuanto al lado contemplativo pura intuición de la esencia, acompañada del inevitable placer intelectual, voluptuoso, que toda pura intuición trae consigo. Excepto para los programas académicos, me considero incapaz de distinguir entre los valores morales y estéticos; la belleza, en cuanto buena, es un bien moral, y la práctica y goce del arte cae, como todo ejercicio y todo goce, dentro de la esfera de lo moral; por lo menos, si entendemos por moral la economía y no la superstición moral. Por otra parte, el bien, cuando esta verdaderamente realizado y no sólo perseguido desde lejos, constituye un goce inmediato: está poseído maravillosamente, y es, en este sentido, estético. Cuando este puro goce es ciego, se llama placer; cuando se plasma en alguna imagen sensible, se llama belleza; y cuando se difunde en el pensamiento de cosas interiormente propicias, entonces se llama felicidad, amor o consuelo religioso. Pero donde todo es tan claro como lo es en la intuición, resultan pedantes las clasificaciones. La armonía puede ser llamada un principio estético y es también el principio de la justicia, de la salud, de la felicidad. No sólo la disposición estética es, en su origen, inocente e irresponsable y preciosa a sus propios ojos. Pero todo impulso, o toda pasión, incluyendo la estética, resulta perverso en su efecto, cuando imposibilita la armonía en el tenor general de la vida, causando en el alma dispersión y ruina. No carece de locura el arte. Está lleno de inercia, de afectación y de aquello que puede parecer feo a un espíritu cultivado. Sin embargo, no es menester amenazarlo con la catapulta de la crítica; la indiferencia es suficiente. Una sociedad creará el arte de que es capaz y que se merece; pero ese arte será, aun a sus propios ojos, un arte sin importancia, ni belleza, a menos que comprometa profundamente los recursos del alma. Así como puede nacer de entusiasmo, puede el

arte morir de trivialidad. Por otra parte, siempre habrá belleza, o un rapto análogo al sentido de la belleza, en todo elevado momento contemplativo.

Únicamente en los momentos contemplativos es la vida realmente vital; la rutina cede su sitio a la intuición y entonces aparece la experiencia, sintetizada ante el espíritu, en su propio ámbito y en su verdad. El propósito de mi filosofía ha sido ciertamente alcanzar, en lo posible, estas altas intuiciones y cantar la emoción que se apodera de la mente. Que este objeto sea estético, y meramente poético, me importa poco: por lo menos es una poesía, o un esteticismo que brilla por su desilusión y aspira únicamente a lograr la verdad tal y como es.

Texto traducido especialmente con la autorización del autor por
*ANTONIO MARICHALAR**

NOTAS

* Esta traducción apareció por vez primera en la revista *Sur* (BuenosAires), vol. 3, abril de 1933, pp. 7-44. El texto original inglés, "A Brief History of My Opinions", fue inicialmente la contribución de Santayana al libro compilado por George P. Adams y William Montague, *Contemporary American Philosophy. Personal Statements.,* Nueva York, Macmillan and Co., 1930, vol.2, pp. 249-257. Años más tarde reapareció como introducción (pp.VII-XXVII) en el vol. 2 (1936) de la Edición Triton de las Obras Completas de Santayana (Nueva York, Scribner), y como primera parte del ensayo introductorio "A General Confession" del volumen compilado por Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy Of George Santayana*, Evanston y Chicago, Northwestern University, 1940. También tradujeron al castellano la "Breve historia de mis opiniones" Raimundo Lida, que lo incluyó en su versión incompleta de *Diálogos en el limbo*, Buenos Aires, Losada, 1941 (aunque el texto en cuestión jamás formó parte de este libro de Santayana), y Ricardo Baeza en la revista *Índice de artes y letras*, vol. 7, nº. 56 (1952), pp. 6-8.