

SANTAYANA Y SU CONCEPTO DE LA RELIGION

En el hospital de San Stefano sobre el monte Celio, en Roma, a cargo de las Hermanas Azules (Blue Sisters), fallecía el 26 de septiembre de 1952 Jorge Santayana a los ochenta y ocho años de edad. Rasgo auténticamente característico de este hombre, de su carácter y de su trabajo, fué el haber pasado los últimos once años de su existencia entre religiosas católicas sin pisar jamás los sagrados recintos de la capilla, fuera de una o dos veces en los primeros días de su traslado al hospital y otra vez, más tarde, cuando asistió a las exequias de un sacerdote amigo. No ignoraba que las buenas religiosas rezaban fervorosamente por su conversión a la fe en que había sido bautizado; recibía de buen grado a los sacerdotes dentro del retiro en que vivía y del que raras veces salía, pero si alguno de ellos se permitía sugerir o mentar su vuelta a los sacramentos la amable acogida se trocaba en frialdad si no en una negativa de volver a recibirlo dentro de la habitación. Y en esta actitud perseveró hasta el fin, rehusando todo auxilio de los ministros de la religión. Con todo, expresó el deseo de ser enterrado en el cementerio católico, porque, decía: "Soy católico, aunque no práctico." ¡Tan cerca y tan lejos estaba de la Iglesia!

Santayana, hombre dividido.

Por el sentir, era católico; por convicción, pagano o, como prefería expresarse, naturalista. La estética y la moral le atraían a la Iglesia, los dogmas le apartaban de ella. He aquí una de tantas grie-

tas que hendían su alma; o, si se quiere, uno de tantos aspectos de la profunda polaridad de su ser. Era un hombre dividido; presa de un materialismo que reducía toda autoconciencia a la vida animal y toda vida a la materia, y de un idealismo de espiritualidad casi platónica. Empírico por naturaleza fundaba toda su filosofía en la experiencia animal aprehendida juntamente en su plenitud y en su unicidad y contingencia, y era al mismo tiempo un poeta errante tras una visión imperecedera fundamentada en las esencias eternas que sólo la imaginación podía captar permanentemente y eran las únicas capaces de prestar significado y valor a los momentos fugaces de la experiencia. Escéptico consumado y enamorado de la belleza, exaltaba las funciones animales y el placer de los sentidos mientras su propia vida se deslizaba en el retiro, dentro de los cauces de una moral rigurosa, tocando en los confines de la ascética. La mitad de él era poeta, romántico, soñador; mitad que era herencia de sus antepasados españoles y de sus tempranos años en Madrid y Avila, y que estaba en perpetua lucha con la otra mitad integrada por aquel racionalismo de hondo calado y aquella mentalidad obstinadamente crítica y aquel aprecio de la experiencia sensible que entroncaban mejor con el ambiente protestante en que vivían sus parientes de Boston cuando fué a reunirse con ellos a los nueve años de edad.

Bautizado católicamente en Madrid, fué éste el último sacramento que recibió. Se aprendió las oraciones y el catecismo de memoria, según nos cuenta (1), pero nunca creyó en ningún dogma con una fe exenta de interrogante. Sus padres fueron católicos sólo de nombre. "Mi madre, como antes de ella su padre, era deísta: estaba cierta de que Dios existía; ¿quién, si no, hubiera podido crear el mundo? Pero Dios era demasiado grande para tomar sobre sí un cuidado especial del hombre. Los sacrificios, las oraciones, las iglesias, las fábulas de inmortalidad, todo era invención de curas pillos para dominar a los tontos. Exceptuado el deísmo, mi padre era de la misma opinión... Yo sabía que mis padres considera-

(1) *A brief history of my opinions*, incluido (págs 1-21) en el volumen de extractos publicados por IRWIN EDMAN, *The philosophy of Santayana*, The Modern Library, New York 1936; pág. 5. Esta afirmación de Santayana fué primeramente publicada en el vol. *Contemporary american philosophy*, editado por ADAMS AND MONTAGUE, Mcmillan, New York 1930; fué incorporada más tarde como la primera parte del ensayo *A general confesión*, en el 2.º vol. de *Library of Living Philosophers*, dedicado a Santayana, ed. PAUL A. SCHILPP, Chicago, 1940.

ban la religión como obra de la imaginación del hombre, y estaba de acuerdo con ellos —lo estoy aún— en ese punto. Pero en su mente esta consideración implicaba un concepto contra el cual todos mis instintos se alzaban en rebelión; a saber, que las obras de la imaginación humana son malas. No —me dije a mí mismo ya de niño—, son buenas, solamente ellas son buenas; todo lo demás —todo el mundo real— es ceniza en la boca. Mis simpatías estaban todas de parte de aquellos miembros de mi familia que eran creyentes devotos. Amaba la épica cristiana, amaba todas aquellas doctrinas y prácticas que la traducían a la vida cotidiana. Pensaba qué gloria hubiera sido ser fraile dominico y predicar aquella épica con elocuente ardor y resolver de nuevo los más arduos y sublimes misterios de la teología. Por mi parte, estaba seguro de que la vida no merecía la pena de vivirse porque si la religión era falsa, todo lo demás no valía nada; si verdadera, casi todo era vano” (2).

El más católico de sus deudos fué su hermanastra Susana que intentó hacerse carmelita. Mas no pudiendo su constitución soportar el rigor del claustro, se vió precisada a abandonarlo. Hizo todo lo posible para ayudar a Jorge a comprender y apreciar la fe, pero sus esfuerzos fueron anulados por la madre de entrambos que insistió en que Jorge frecuentara la Iglesia Unitaria con el fin de contrarrestar la atracción que el catolicismo ejercía sobre él. Pero Jorge no podía ser nunca protestante. En su último libro nos describe las iglesias protestantes libres como proveedoras de “un rincón para la quietud y de un refugio sabático, enclenques en el pensar, nulas en la organización, animadas por poco más que un sentimiento tradicional o censorador que hay que aplicar a la opinión corriente y a la regulación de la vida seglar” (3). Se vió en la necesidad de escoger entre el catolicismo y el naturalismo: “Yo vi la misma alternativa entre el catolicismo y la desilusión completa; pero nunca tuve miedo a la desilusión, y la he aceptado.” (4.)

Sus experiencias en la Universidad de Harvard le ayudaron a adquirir esta actitud cínica y pesimista a la vez. De su padre heredó una honda admiración por Lucrecio, y el panteísmo, en el cual le introdujo Royce, hizo vibrar una cuerda simpática en aque-

(2) *Ib.*, págs. 5 y 6.

(3) *Dominations and Powers*, Scribners, New York, 1951; pág. 450.

(4) *A brief history of my opinions*, loc. cit., pág. 6.

lla mitad idealista de su ser aunque le inspirara no poca repulsión por su complaciente aceptación del mal. James, el psicólogo, no el metafísico posterior, desarrolló en él un fino sentido de la actualidad y contingencia de la experiencia como fundamento de la realidad, apelando así al empírico en él. Fichte, Schopenhaur y Espinoza fomentaron a la par su naturalismo y su romanticismo. Los griegos, particularmente Platón y Aristóteles, cuyo estudio emprendió bajo la dirección de Paulsen en Berlín y de Jackson en Cambridge, acentuaron su racionalismo innato y, al parecer, prepararon el camino para su teoría idealística de las esencias eternas. Este ambiente intelectual fué inevitablemente alejándole más y más de la fe, llevándole a adoptar un escepticismo combinado con una certeza, basada en una fe animal, de la existencia de la realidad externa. La desilusión y la fe animal fueron los pobres y miserables sustitutos de los ideales religiosos cimentados en la fe divina. Si rechazó la fe y lo sobrenatural, continuó, no obstante, llamándose católico y se tenía por hombre religioso aunque considerase la religión como obra de la imaginación, como un mito hermoso y útil. Nos dice que optó por el inglés como el lenguaje en que podía expresarse mejor, si bien conservó su nacionalidad española hasta la muerte. Su mentalidad española utilizó el inglés como vehículo para decir el mayor número posible de cosas ajenas al carácter y temperamento inglés. ¿Fué acaso un incrédulo que se valió de la religión para expresar con ella el mayor cúmulo de cosas irreligiosas, o fué, por el contrario, un hombre mucho más religioso de lo que parecía, que con el lenguaje de la incredulidad expresó cuantos conceptos religiosos pensaba que podrían aguantar sus incrédulos contemporáneos? Sus escritos sugerirían la primera hipótesis; la segunda encontraría firme apoyo en su vida.

La imaginación, facultad para pensar despierto.

Las citas mencionadas demuestran que ya desde una edad temprana había venido a considerar la religión como un mero producto de la imaginación humana, un sistema simbólico, útil y seguro hasta cierto punto, que debía "expresar el destino en sus dimensiones morales, con imágenes evidentemente míticas y poéticas. Porque, ¿cómo, si no, podrían expresarse estas verdades morales de un modo tradicional o popular? Las religiones son los grandes

cuentos de hadas de la conciencia" (5). La ciencia y la filosofía y, más claramente, el arte, son asimismo construcciones simbólicas de la imaginación. Era de esperar que un materialista, particularmente siendo también poeta, se volviera a la imaginación, la más encumbrada de nuestras facultades sensitivas, y la sentara en el trono de la razón, sin dejar por ello de disertar sobre la razón ni de escribir cinco volúmenes acerca de la vida de la razón. "Yo he supuesto en todo este discurso (de los cinco volúmenes) que toda la vida de la razón es engendrada y regida por la vida animal del hombre en el seno de la naturaleza. Las ideas humanas tendrían, por consiguiente, un valor sintomático, expresivo y simbólico: serían las notas interiores producidas por las pasiones y las artes del hombre; y se harían racionales, en parte, por su misma armonía interna y vital —porque la razón es una armonía de las pasiones— y, en parte, por su ajustamiento a los hechos y posibilidades externas —porque la razón es la armonía de la vida interior con la verdad y con el hado" (6). El hombre es así concebido como "un animal cuya mente es poética desde los comienzos hasta el fin", y "la mente humana es una facultad para soñar despierto" (7). No tiene nada de extraño que el poeta empírico considere los sueños como la quintaesencia de la experiencia y se esfuerce en interpretar la vida en función de los términos de dicho simbolismo nebuloso. "Las sensaciones son sueños efímeros; las percepciones son sueños largos, sostenidos y desarrollados a voluntad; las ciencias son sueños abstraídos, regulados, medidos y escrupulosamente cortados a proporción con sus ocasiones. Por tanto, el conocimiento siempre será parte de la imaginación en sus términos y en su asiento" (8).

La religión, producto de la imaginación.

Es inevitable que a una mente formada con tales conceptos la religión parezca una pura ficción de la imaginación, no obstante ser necesaria en sus orígenes y sublime en sus ideales y efectos. "Me dí cuenta, instintivamente al principio y muy pronto con evidencia basada en razones históricas y psicológicas, que la religión

(5) *Ib.*, pág. 6.

(6) *Ib.*, pág. 13.

(7) *Ib.*

(8) *Ib.*, pág. 19.

y toda otra filosofía parecida había sido *inventada*. Todo ello había sido concebido y desarrollado interiormente, imaginativamente, por razones morales. Yo mismo pudiera haberla inventado o tomado parte en su invención si se me hubiese antojado, y hubiera podido aceptarla y ampliarla con mis propias intuiciones si, como todas las almas religiosas originales, me hubiera creído inspirado" (9). Tales premisas no podían menos de llevarle a negar las exigencias de la Iglesia a una fe cimentada en motivos sobrenaturales; pero su creciente alejamiento de la Iglesia iba acompañado de pena y, más aún, de un cierto sentido de desesperación. Sentía dentro de sí mismo un hondo deseo de paz cual se la hubiera proporcionado la fe. Pero así como escogió ir vagando sobre la faz de la tierra, ser un viajero estudioso, una figura solitaria y errante de país en país, un desterrado por propia elección, así también fué intelectualmente un desterrado que conservaba su pasaporte católico pero vivía lejos del hogar, sin hallar descanso ni paz en otros climas, volviendo interiormente sobre sí para buscar solaz en las hermosas cavilaciones de su fértil imaginación. "Mi fe era tan semejante a la desesperación que no tenía nada de fe. Era un apego, un querer; lo que en español se dice *afición*. Me solazaba en ella pero sólo a medias y conservando mi libertad. Sentía cordialmente con la Iglesia respecto del mundo, pero también estaba dispuesto a sentir igualmente con el mundo respecto de la Iglesia. Respiraba con mayor facilidad en el ambiente de la religión que en el de los negocios, precisamente porque la religión, como la poesía, era más ideal, más libremente imaginativa y, en un sentido material, más falsa" (10).

Consolábase considerando su destierro voluntario como una liberación, como un ensanchamiento de sus horizontes mentales, un descubrimiento del Dios universal en vez del Dios restringido, limitado, de los católicos. "El católico ilustrado... al dejar la Iglesia, no hace sino descubrir de nuevo a Dios. Lo encuentra ahora no sólo en la Iglesia, sino lo descubre en ella únicamente como en una expresión de la fantasía humana, y lo descubre en la misma vida humana sólo como en una de las mil variadas formas de la existencia natural" (11). Como a Espinoza, con quien tiene mu-

(9) *Persons and places*, Constable, London, 1944; pág. 92.

(10) *Ib.*, págs. 180 y 181.

(11) *Soliloquies in England*, Constable, London, 1922; pág. 90.

chos puntos de semejanza, la fuga de la religión organizada a la soledad del pensamiento le situó en la presencia del dios cósmico, *natura naturans*. La religión no es más que una tela poética tejida por la imaginación en un esfuerzo por vaciar en moldes simbólicos los valores morales del universo. Los valores de la realidad quedan encerrados dentro de los ámbitos contrastantes de las esencias eternas y de la experiencia actual sensible interpretada imaginativamente. Tal vez. Dios era para él, como para Kant, una energía escondida, una fuerza moral, únicas capaces de unir y armonizar el mundo sensible o fenoménico con el mundo inteligible. Pero la religión de la razón pura se ha transformado en la religión de la imaginación pura, y el *amor intellectualis Dei* de Espinoza se ha diluído en la visión poética de una moralidad ideal.

El dominio de la imaginación y el influjo de Espinoza parecen resumir todo lo que hay de significativo en la noción de la religión en Santayana. El lector lo podrá constatar en dos de sus obras sobre el asunto, escrita la una en los comienzos de su carrera literaria, y la otra hacia el fin de su vida. De los cinco volúmenes que componen *The Life of Reason* (La Vida de la Razón, 1905-06), dedica uno a tratar de *Reason in Religion* (La Razón en la Religión), siendo su tema dominante la relación que existe entre la religión y la imaginación. En una memoria leída en 1936 sobre *La Religión Final* (Ultimate Religion) define su actitud respecto de Espinoza.

Fué el elemento poético de su naturaleza, según ya dejamos insinuado, tan extrañamente unido a su temperamento fundamentalmente empírico, lo que le llevó a Santayana a ensalzar la imaginación y determinó al par su interés en la religión. "Desde niño había vivido en la imaginación. Sentía afición por la religión y la poesía, y las circunstancias me llevaron a vivir en la soledad mi vida interior. La filosofía que prevalecía en mi derredor, con no haber merecido jamás mi confianza, no podía menos de fomentar en mí este hábito subjetivo, representándolo como más profundo, más crítico y más filosófico que cualquier dogmatismo" (12). Su insistencia en la imaginación bastaba de suyo para alimentar el subjetivismo, y esta dirección de su desarrollo mental le condujo forzosamente de lo exterior a lo interior, de las cosas al pensa-

(12) *Reason in common sense* (vol. 1 de *The life of reason*), prefacio a la 2.^a ed. (Scribners, New York, 1936), p. vii.

miento, de lo que existe a lo que el hombre imaginá que existe; todo lo cual reclama, a su vez, una re-evaluación de la filosofía, de la ciencia, del arte y de la religión, en términos referentes a la vida imaginativa del hombre. La fuga de la objetividad reviste entonces el carácter de una emancipación, particularmente en lo relativo a la religión. Seguramente recordaba su propia experiencia cuando trazaba un paralelo entre el historiador y el niño que hereda una gran religión: "La actitud que él (el niño) asume respecto a los dioses los hace, en primer lugar, factores en su mundo moral. Mucho escepticismo y mucha filosofía racionalizadora subsiguiente no conseguirán borrar los vestigios de aquella temprana comunión con dioses familiares. Es difícil reducir a objetos de ciencia objetos que son esencialmente factores en una convivencia moral... Vuelven la conciencia perpleja. Este fenómeno patético es característico de aquellas mentes religiosas cuyo desarrollo ha sobrepujado su fe tradicional sin lograr restablecer los fundamentos naturales y los valores morales de aquel sistema, en cierto modo precioso, en el cual ya no pueden creer... Para volver a conseguir la libertad moral —sin la cual el conocimiento no puede ser utilizado racionalmente en el gobierno de la vida— tenemos que proceder al redescubrimiento del origen de los dioses, reducirlos analíticamente a sus constitutivos naturales y morales, y después proseguir reordenando esos materiales, sin pérdidas cuantitativas, dándoles las formas apropiadas a una más madura reflexión" (13). Este pasaje explica a las mil maravillas la obra de Santayana en el campo religioso con términos que pretenden al mismo tiempo justificar racionalmente su abandono de la fe en que había nacido.

La religión, proyección externa de un estado interior.

El análisis de la religión debe ante todo determinar su propia esfera dentro de la vida total del hombre, que es la vida de la razón. Para Santayana, este análisis debe ser completamente subjetivo. Los elementos objetivos tales como las verdades de fe, el sacrificio, los sacramentos, Dios mismo, son considerados de puertas adentro como elementos de la experiencia humana o fuerzas de-

(13) *Reason in religion* (vol. 3 de *The life of reason*). (Scribners, New York, 1936), p. 60.

terminantes de su conducta. “Las religiones son muchas, la razón una. La religión está integrada de ideas conscientes, esperanzas, entusiasmos y objetos de culto. Obra por la gracia y florece por la oración. La religión es una parte de la misma experiencia, una masa de sentimientos e ideas. La una, es un principio inviolado; la otra, una fuerza variable y en tensión” (14). Una vez reducida a esta pálida sombra, que es su aspecto humano y subjetivo, la religión debe ser vinculada primariamente a la imaginación que concentra en sí misma todo lo más elevado y mejor en el hombre. “La religión busca la racionalidad a través de la imaginación. Cuando explica los acontecimientos o asigna las causas, es una substitución imaginativa por la ciencia. Cuando da preceptos, insinúa ideales o reforma aspiraciones, es una substitución imaginativa por la sabiduría —y por sabiduría quiero decir la búsqueda deliberada e imparcial de todo lo bueno... Su objeto es el mismo objeto de la razón, pero su método consiste en proceder por intuición y por libre fantasía poética” (15).

El hombre religioso es aquél que ha intuído un ideal o un valor e intenta expresarlos por concepciones poéticas que puedan encarnar e interpretar su experiencia vívida y despertar en otros sentimientos parecidos. “De este modo la religión dice a la vida la misma original relación que la poesía”; pero el ideal y la experiencia que le son propias pertenecen al orden moral; su finalidad y su única verdad están en “su interpretación de la vida, su traducción simbólica de aquella experiencia moral de la que nace y que pretende elucidar” (16). La religión tiene, por tanto, una función puramente humana, se convierte en una proyección externa de un estado interior o de un ideal, es una representación de lo que el hombre concibe que debe de ser la existencia humana en toda su plenitud, la imagen de una vida moral ideal. “Cada doctrina representará sencillamente el nivel moral de aquellos que la inventaron o la adoptaron” (17). Y puesto que la moralidad es también una forma de racionalidad, la religión procurará introducir algún orden en el caos del mundo de nuestra experiencia. “Es la religión la que sabe interpretar las racionalidades fortuitas en el

(14) *Ib.*, pág. 8.

(15) *Ib.*, pág. 10.

(16) *Ib.*, pág. 11.

(17) *Ib.*, pág. 14.

mundo, aislar su principio y levantarlo en contraposición a la naturaleza como su modelo y regla. Esta síntesis ideal de todo lo que es bueno, esta conciencia de que sobre la tierra se extiende un cielo amigo, esta visión de una perfección que dora la belleza y santifica el dolor, se ha revestido, en la mayoría de las veces, de imágenes tan groseramente materiales, de una mitología tan opaca y pseudo-física, que su ideal y esencia moral han quedado tristemente oscurecidos. Sin embargo, toda religión digna de tal nombre ha puesto en sus dioses algún elemento de bondad real, alguna cosa por la que se convierten en representantes de esas excelencias desperdigadas y de esos trozos auto-justificadores de experiencia, que integran la vida de la razón” (18).

Así concebida la religión como expresión imaginativa de una idea moral, se sigue que sus expresiones son sencillamente simbólicas. Una doctrina religiosa ostentará no la verdad acerca de la realidad, no un informe sobre la experiencia o sobre una realidad existente en otra parte, sino la “representación de la experiencia como es o como debiera ser” (19). Y lo consigue por medio de símbolos prácticos, no didácticos, que pintan más bien un modo de vivir que el universo o la realidad de las cosas. “La religión permanece siendo un logro imaginativo, una representación simbólica de la realidad moral que podrá tener una función muy importante en vitalizar la mente y en transmitir, por medio de parábolas, las lecciones de la experiencia” (20). En una palabra, la religión es “un símbolo imaginativo para la Vida de la Razón” (21). He ahí el secreto de su fascinación profunda y universal: habla a todos los hombres con parábolas e imágenes, les presenta una visión de una vida más llena y perfecta, les encanta con la belleza de su poesía y les consuela con la música de sus cánticos. Para dar cuerpo y para perpetuar este ideal esplendoroso la religión recurrirá a los mitos que demuestran estas fuerzas actuando en las vidas de personas imaginarias de un modo vívido y concreto, o que “presentan e interpretan los sucesos en términos relativos al espíritu” (22). Para Santayana dos son los factores en la mitología: “una conciencia moral y una correspondiente concepción poética de las cosas”

(18) *Ib.*, pág. 212.

(19) *Ib.*, pág. 11.

(20) *Ib.*, pág. 12.

(21) *Ib.*, pág. 178.

(22) *Ib.*, pág. 54.

de suerte que “por más interesante que fuere una fábula en sí misma, su valor religioso se encierra sólo en el hecho de que revela alguna función que la naturaleza tiene en la vida humana” (23); o, en otros términos, puesto que el mito intenta expresar “la realidad en una metáfora elocuente”, su función es “poner de relieve alguna fase de la experiencia en su totalidad y consecuencia moral” (24). El mito no debe nunca ser tomado como una descripción de la realidad. No es otra cosa que la traducción poética de un ideal moral en forma de símbolos, que fué penetrando y asentándose en la conciencia de la humanidad al mismo tiempo que nacía en ella, y sigue perpetuando las visiones y experiencias de edades pretéritas.

Las religiones no pueden ser ni verdaderas ni falsas.

Es un error grave, por consiguiente, buscar tanto la verdad como la autoridad en la religión; eso sería confundir el símbolo con el hecho y lo ideal con lo real. Las religiones históricas ciertamente hacen semejantes demandas. “Las condiciones y los fines de la vida son ambos presentados poéticamente en la religión, pero esta poesía tiende a arrogarse la verdad literal y la autoridad moral, ninguna de las cuales posee” (25). De suyo la religión está expuesta a este abuso de su verdadera función, abuso consistente en confundir la rectitud simbólica con la verdad científica, la interpretación poética de la experiencia con la descripción desnuda de un hecho. “La idea de que la religión contiene no una representación simbólica, sino literal, de la verdad y de la vida, es una idea imposible. Quien así piense no ha entrado aun en el ámbito de una filosofía provechosa sobre el particular. Su ciencia no es todavía lo suficientemente amplia para abarcar toda la existencia. Aun no ha llegado a ver que no puede haber lealtad moral sino al ideal” (26). Las religiones pueden ser buenas o malas, mejores o peores, útiles o perjudiciales; pero no podemos calificarlas de verdaderas o falsas. Su valor y significado dependen enteramente de su difusión, de un mensaje moral y de su capacidad para ennoble-

(23) *Ib.*, págs. 55, 57.

(24) *Ib.*, pág. 53.

(25) *Ib.*, pág. 10.

(26) *Ib.*, pág. 98.

cer la experiencia humana. Es tarea del filósofo aventar la paja del grano, separar el feto viviente de las membranas que lo envuelven, y anunciar el mensaje en su claridad racional y prístina desnudez. "Las religiones tradicionales, con llevar a cuestas una pesada carga de material cosmológico y de caprichosa fantasía, todavía presentaban en una imagen conspicua y permanente aquello que hacía buenas todas las cosas, el ideal y la norma de toda excelencia. Ayudándose de semejantes símbolos podía el hombre espiritual encauzar y asegurar su juicio; podía decir, de acuerdo con la forma de la religión establecida en su tierra, que lo verdaderamente bueno era aquello que Dios mandaba, o que hacía al hombre semejante a Dios, o que conducía al alma al cielo" (27).

Dios, el mito supremo.

El Dios que la religión adora, corre, naturalmente, la misma suerte que la religión y las verdades religiosas. Se podría decir que para Santayana, Dios es el mito supremo. Lo que la religión afirma acerca de Dios, lo hemos de entender en orden al aspecto ideal y moral de la experiencia dentro de la vida de la razón. Del entendimiento divino podemos decir lo mismo que decimos de la verdad: "Ambos intentan evocar aquella norma ideal que el pensamiento humano se propone a sí mismo. Esta función constituye su esencia afectiva y asegura su fijeza eterna. Y esta propiedad los reviste ciertamente de una realidad genuina y sublime" (28). Dios no es un ser distinto y activo perteneciente al universo físico; es, más bien, un "fin hipostatizado" (29), "la meta que determina para nosotros como deberemos proceder para realizar lo mejor posible nuestras más íntimas aspiraciones" (30), "el ideal del hombre libertado de aquellas limitaciones que el hombre humilde y sabio acepta para sí, pero que el hombre espiritual nunca cesa de sentir como limitaciones" (31). Contemplar a Dios bajo esta luz es la cumbre de la sabiduría en materia de religión, porque es sustituir la verdad por la fábula y la claridad filosófica por las nieblas de sueños emocionales. "Cuando la religión alcanza esta fase se

(27) *Ib.*, págs. 212 y 213.

(28) *Reason in common sense*, Introd., pág. 27.

(29) *Ib.*

(30) *Reason in religion*, pág. 38.

(31) *Ib.*, pág. 45.

hace completamente moral. Entonces cesa de figurar o desfigurar las condiciones materiales y aprende a encarnar bienes espirituales” (32). Lo divino, por tanto, ha de buscarse ni fuera del hombre ni dentro del hombre, sino en lo que el hombre puede llegar a ser en aquella existencia perfecta a la que aspira. Pero para hallar esta divinidad escondida el hombre debe de volver su mirada dentro de sí mismo. “El hombre no es adorable; adora. Y el objeto de su adoración puede ser descubierto dentro de sí y producido por su propio espíritu. En este sentido la religión de la humanidad es la única religión, siendo todas las demás como centellas y abstracciones de la misma. El ideal inmanente presta a todos los dioses su objetividad” (33). Sin embargo, el ideal mismo no se encuentra en el hombre; es una proyección hacia el futuro, una sombra que se proyecta hacia adelante, un dibujo de lo que el hombre anhela ser en su más profunda intimidad.

La inmortalidad, luz irradiada por el mundo ideal.

Este elemento ideal, proyectado en el futuro, late en el sueño humano de la inmortalidad, y ésta, a su vez, clarifica la función que ejerce la religión en la vida del hombre por medio de la imaginación. El hombre difiere de los demás animales en que “sus instintos son, hasta cierto grado, conscientes de sus fines, y en ese mismo grado hacen que sus ideas adquieran significado en orden a su conducta. Muchas sensaciones, y aun todo un mundo de sueños, no llegan a convertirse en inteligencia hasta que las imágenes en la mente comienzan a representar de algún modo simbólico, sea como fuere, las fuerzas y realidades afrontadas en la acción. La razón y la humanidad comienzan con la unión del instinto y de la ideación, cuando el instinto comienza a iluminarse, a establecer valores en sus objetos y a convertirse de un proceso en un arte, al paso que la conciencia se hace práctica y cognoscitiva y empieza a contener algún símbolo o rastro de las realidades coordinadas entre las cuales emerge” (34). La actividad humana puede así lla-

(32) *Ib.*, pág. 38.

(33) *Ib.*, pág. 190.

(34) *Reason in common sense*, pág. 4. Cf. *Winds of doctrine*, Dent, London, 1926; página 21: “Habiendo sido un mono, perplejo y corrompido por sus instintos que iban multiplicándose, él (el primer hombre) halló de repente un nuevo modo de ser decente, subyugándolos a todos mediante la memoria y la imaginación, y dando a cada uno en la medida de lo que se le debía; esto es lo que llamamos racional”.

marse reflexión, por la que unimos la situación presente a futuras posibilidades y encaminamos los deseos a sus metas. En esta actividad la imaginación y la memoria son los agentes centrales. “La reflexión es una función vital; la memoria y la imaginación poseen plenamente el ritmo y la fuerza de la vida. Pero estas facultades al enfocar su visión en lo pasado o en lo ideal, la enfocan en lo eterno, y el hombre en cuya mente predominan es, en ese mismo grado, desasido en sus afectos del mundo del cambio, de sí mismo y de su destino personal” (35). Por la imaginación el hombre puede vislumbrar la única eternidad de que es capaz. Es mortal, se convertirá en polvo; pero puede captar verdades imperecederas y valores inajenables y puede dejar en testamento su visión ardiente al género humano. “Desde el punto en que la substancia en cierto grado de la escala sensitiva se hizo inteligente y reflexiva, desde que el tiempo hizo pausa y lugar para la memoria, para la historia, para la conciencia del tiempo, se diría que un dios se hizo carne en nuestra mortalidad y que alguna visión de verdad, alguna satisfacción desinteresada, se convirtió en una herencia que un instante podía transmitir a otro instante y un hombre a otro hombre” (36).

Por consiguiente, la inmortalidad es verdaderamente un sueño revelado al hombre por su imaginación poderosa para evocar lo ideal y lo eterno. Cuando el hombre logra percibir una verdad que no muere en su significado ideal, se levanta entonces por encima de los demás seres, porque esa intuición arranca su vida del nivel del momento pasajero y la coloca en la región de lo eterno. Este es el único vínculo que puede unir al hombre a sus semejantes para siempre, pues le da acceso al reino de las verdades comunes e inmutables que son su verdadero cielo, al hogar de “las esencias inmortales que se mueven dentro del campo de su visión” (37). Como se ve, esta eternidad no es una cosa física, ni este cielo es un lugar, aun suponiéndolo espiritualizado como fuere. “Tener un estado en la eternidad no quiere decir ser partes de una existencia eterna, petrificadas o congeladas en algo real pero inmóvil. Quiere decir únicamente que todo lo que existe en el tiempo, bañado en

(35) *Reason in religion*, pág. 262.

(36) *Ib.*, pág. 263.

(37) *Ib.*, pág. 266.

la luz de la reflexión, adquiere un carácter indeleble y manifiesta relaciones irreversibles” (38). La reflexión revela, por decirlo así, el modelo ideal del hecho y traslada los acontecimientos a la región ideal de la verdad, dándoles un engaste dentro de la vida propia de la razón. “La vida es un mosaico de nociones, como el cielo lo es de estrellas; y estos objetos ideales y transpersonales, que sobrepujan el tiempo, fijan normas, establecen valores y constituyen el galardón natural de todos los vivientes, son los aparejos y el mobiliario de la eternidad, las metas y los juguetes de aquella razón que es un instinto del corazón tan vital y espontáneo como los demás” (39). Por tanto, la inmortalidad, más que un modo de ser, es una luz que el mundo ideal de lo imaginado por el hombre irradia sobre los inconexos fragmentos de la experiencia común. “La inmortalidad no es un privilegio reservado sólo a una parte de la experiencia, sino una relación que invade y penetra todas sus partes en distinta medida” (40).

Negación de toda religión sobrenatural.

Semejante interpretación puramente natural y subjetiva de la religión, de Dios y de la inmortalidad, trae aneja la negación de toda noción de una religión sobrenatural. La revelación no puede ser Dios que habla al hombre. Si hay en ella algún elemento de verdad, será la verdad del hombre que se habla a sí mismo de aquella moralidad ideal a que aspira. “Una moralidad basada en oráculos o en una religión revelada no pueden soñar en confirmar sus pretensiones singulares de otro modo que manifestando su conformidad general con la razón natural y su acción bienhechora en el mundo. Donde faltare semejante justificación, el sistema abrazado con fanatismo será sencillamente una manía epidémica, una enfermedad social que el filósofo deberá estudiar, y, si fuera posible, curar” (41). Este pasaje nos revela cuán profundamente influyeron en Santayana el naturalismo, el immanentismo y el simbolismo de su época que él, a su vez, tanto contribuyó a difundir. Cuando escribía *The Life of Reason*, el modernismo estaba en ple-

(38) *Ib.*, pág. 267.

(39) *Ib.*, págs. 267 y 268.

(40) *Ib.*, pág. 268.

(41) *Ib.*, pág. 206.

no auge, y esas precisamente son las tendencias que el Beato Pontífice Pío X señalaba como fundamentales en el modernismo (42). Contra semejante fondo, la religión deberá necesariamente percibirse vacía de todo contenido dogmático, apareciendo únicamente en la imaginación como un acompañamiento simbólico a la aspiración hacia la bondad moral. Parece que Santayana creyó haber descubierto aquí la verdadera esencia de la religión e hizo de ello la piedra de toque para discernir el elemento válido remanente en las religiones históricas. Así podía él considerarse católico sin catolicismo, hombre religioso sin religión, al menos sin eso que vulgarmente pasa por religión. Otra vez se manifiesta aquí la dualidad de su ser. Poeta-materialista, religioso-ateo, edificará también la espiritualidad y la moralidad sobre las bases del naturalismo y del sensismo. Estaba poseído de un fuerte sentido moral y vivió conforme al ideal que había enseñado. La recia sencillez de su vida impresionó a todos los que entraron en contacto con él durante sus últimos años. Era fácil de contentar; no quería molestar a nadie, llegando en esto hasta a remendar y lavar él su propia ropa.

(42) Cf. DENZ, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 2.073-77, 2.087-83, 2.087, 2.020, 2.022, 2.026. Santayana mismo, en *Winds of doctrine*, dedica un capítulo al modernismo, criticándolo como una tentativa, condenada a fracasar, de conciliación entre el Cristianismo y el mundo por aquellos que deseaban todavía llamarse cristianos. "El modernismo es la infiltración de dos influencias contemporáneas en las mentes de quienes comienzan siendo católicos y desean continuar siéndolo: la primera, es el estudio racionalista de la Biblia y de la Historia Eclesiástica; la segunda, es la filosofía moderna, en particular todas sus formas místicas e idealísticas" (p. 40). Mucho de lo que él describe como modernismo, puede hallarse en su propia doctrina, v. gr.: "La religión, opinan los modernistas, debe de entenderse amplia y simpáticamente, como un gran símbolo humano e histórico de la verdad" (pág. 46). Y: "Dios se convirtió (para el modernista) en un símbolo literario que encubría alguna fuerza cósmica problemática, o algún ideal de la conciencia... El comprende y participa en la experiencia moral que (el Cristianismo) consagra pero la burbuja ha sido deshecha, el mundo pintado se ha revelado como era, pintado... El estudio de la historia le ha revelado al Cristianismo en su evolución y en su carácter de mito... Consiguientemente, el modernismo es algo ambiguo e inestable. Es el amor a todo el Cristianismo en aquéllos que perciben que todo él no es sino una fábula. Es la vinculación histórica a su Iglesia del católico que ha descubierto que es un pagano" (pág. 49). Probablemente Santayana creía comulgar con las ideas de los humanistas del Renacimiento, a juzgar por el siguiente pasaje: "¿No hubiera podido una revolución venida de arriba, una racionalización gradual, haber transformado la Iglesia, si las tendencias humanísticas del Renacimiento hubiesen podido trabajar sin impedimentos? Insensiblemente el dogma hubiera sido aceptado sólo como un mito; los milagros, sólo como leyendas; los sacramentos, como meros símbolos; la Biblia, como mera literatura; la liturgia, como pura poesía; la jerarquía, nada más que como una conveniencia administrativa; la ética cristiana, como un accidente histórico, y toda su función no consistiría en otra cosa que en rodear con una cálida y mística aureola la cultura y la ignorancia humanas" (pág. 39).

La espiritualidad, vida en presencia del ideal.

Para él la espiritualidad consistía en vivir con los ojos fijos en el ideal; y consiguientemente, la espiritualidad dependía de una conciencia moral vívida y fuerte. “El don de la existencia sería inútil si la existencia no fuera pábulo y soporte siquiera de una felicidad posible. Un hombre es espiritual cuando vive en la presencia del ideal, y, cuando come o bebe, lo hace por un bien verdadero y último. Es espiritual cuando intuye su meta con tanta claridad que toda su vida material se convierte en un vehículo traslúcido y fluyente que apenas llama la atención, pero que permite al espíritu usarlo económicamente y con perfecto desasimiento y libertad. No hace falta que este ideal sea descrito pomposa o místicamente. Una vida sencilla constituye su propio galardón y realiza continuamente su función. Puede muy bien un hombre espiritual pasar a través de procesos intelectivos intrincados y atender a negocios muy complejos, pero su ojo único, fijo en un propósito racional, simplificará moralmente el caos natural que considera y permanecerá libre. Este dominio espiritual... es un propósito interior y una fijeza en el afecto que sabe qué tomar y qué dejar de un mundo sobre el cual difunde algo de su propia paz” (43). Al escribir estas palabras Santayana estaría seguramente pensando en sí mismo, describiendo su propio ideal, el que procuró seguir en la práctica convencido de que la “espiritualidad, o la vida en el ideal, debe de ser considerada como el tipo fundamental y originario de toda vida” (44). La espiritualidad descrita por Santayana no se extiende más allá de este mundo, y la vida que nos propone está completamente aclimatada a él. Pone al hombre de acuerdo con la naturaleza y deja a ésta participar en la racionalidad del hombre. “El hombre espiritual debe de sentirse como en su casa en un mundo hecho para ser usado. El firmamento está desplegado sobre su cabeza como una tienda para su habitación. Más obviamente aún, el mobiliario sublunar debe de ser considerado como una conveniencia. El hombre no puede ciertamente

(43) *Reason in religion*, págs. 193 y 194.

(44) *Ib.*, pág. 195.

mover las montañas, pero no lo desea tampoco. Llega a revestir las montañas de una función y las acepta así como 'el pintor sus pinceles y su lienzo' (45).

Culto de la naturaleza.

Sería interesante averiguar si fué su escepticismo o su naturalismo lo que le impidió reconocer que su ser dependía de Dios, dependencia que es el fundamento metafísico de la religión. Si Dios no es otra cosa que un ideal, entonces no puede concebirse semejante dependencia ni puede la religión llamarse divina en ningún sentido. Escéptico respecto a Dios, Santayana se muestra dogmático acerca de la naturaleza; su materialismo es sencillamente una postura. En el principio era, no el Verbo, sino la naturaleza; el hombre nace de la naturaleza, no de Dios. Aunque la sensibilidad (*sentience*) sea la materia primera e inmediata de nuestro conocimiento, esto no impide que se asuma el carácter primordial de la naturaleza. "La naturaleza existente no pudo ser extraída, ni mojada ni seca, de las aguas de la sensibilidad porque la naturaleza existente es un sistema de cuerpos muy anterior a la sensibilidad y es la naturaleza quien hace a la sensibilidad ser apropiada y significativa" (46). Del seno de la naturaleza han nacido todas las cosas, la razón que es "el murmullo de la naturaleza, caprichoso y narcótico" (47), y aun la inteligencia, porque "si la naturaleza añadió la inteligencia a la vida animal es porque deben de hallarse juntos. La inteligencia es una emanación natural de la vitalidad" (48). De aquí también que "todo ideal genuino tiene una base natural y cualquiera puede entenderlo e interpretarlo con seguridad con tal de estar atento a la vida de donde nace el mismo ideal" (49). De este modo Santayana pasó de la religión

(45) *Ib.*, pág. 195.

(46) *Reason in common sense*, p. viii.

(47) *Ib.*, p. vi.

(48) *Reason in religion*, pág. 266; cf. *Winds of doctrine*, pág. 18: "La inteligencia humana es ciertamente un producto, producto tardío y altamente organizado, de la evolución; y aparentemente debe de ser admirada como los ojos de los moluscos o las antenas de las hormigas. Y si la vida es tanto mejor cuanto más intensa y concentrada, la inteligencia parecerá la mejor forma de vida." Acepta sin titubear la teoría materialista, aunque "sencilla y verdadera" de que "la mente no es la causa de nuestras acciones, sino un efecto, colateral con nuestras acciones, del crecimiento y organización corporales" (pág. 7).

(49) *Reason in common sense*, págs. 7 y 8.

que deseaba a la naturaleza que suponía, e intentó encontrar en ésta aquellas propiedades que otras almas religiosas hallan en Dios. La naturaleza no es ciertamente divina ni, por tanto, adorable; pero debemos reverenciarla con aquella piedad que otros reservan para Dios. "Puede decirse que la piedad significa la afección reverente del hombre hacia las fuentes de su ser y la estabilización de su vida por esta afección" (50). La piedad va dirigida hacia los padres, los antepasados familiares, la patria y, finalmente, a "la humanidad en general y a todo el cosmos natural" (51). De hecho, la piedad filosófica reverenciará, sobre todas las cosas, el universo que es la primera madre del hombre. Semejante piedad "está evidentemente justificada por la dependencia del hombre del mundo natural y por el servicio que éste presta a muchos aspectos de la mente... El universo, por lo que podemos ver, es una máquina inmensa y maravillosa; su extensión, su orden, su belleza, su crueldad, lo hacen igualmente impresionante. Este organismo de barro y fuego es grande; terrible este enorme, doloroso y glorioso experimento. ¿Por qué no habremos de mirar el universo con ojos de piedad? ¿No es nuestra substancia? ¿No fuimos hechos de barro? Todas nuestras potencialidades están escondidas desde la eternidad en su seno. Es el que dispensa todos nuestros gozos, es la fuente de todas nuestras energías, el hogar de toda nuestra felicidad" (52).

Frente a Espinoza.

No debe de extrañar a nadie que Espinoza ejerciera una fascinación temprana sobre un hombre de tal temperamento. No había terminado aun su carrera y llevaba aun a Lucrecio en el bolsillo cuando Royce le introdujo a los escritos del sabio judío, y nos dice que éste le llenó de alegría y entusiasmo. "De él recogí al punto una doctrina que para mí ha sido desde entonces axiomática, a saber, que el bien y el mal son relativos a las naturalezas de los animales, irreversibles en esa relación, pero indiferentes a la marcha de los acontecimientos cósmicos, pues la fuerza del universo excede infinitamente la fuerza de cualquiera de sus par-

(50) *Reason in religion*, pág. 179.

(51) *Ib.*

(52) *Ib.*, págs. 190 y 191.

tes" (53). Quizás la misma ascendencia española de Espinoza estableció un vínculo de comunidad con el desterrado en Boston; de todos modos existe una extraña afinidad entre ambos. Como Espinoza, el excomulgado de la Sinagoga, también Santayana se sintió aislado y abandonado a solas consigo. Ambos fueron naturalistas, atraídos hacia la soledad y el retiro. Ambos iban buscando una filosofía aristocrática, centrada en la intuición que preservara la moralidad y les asegurara la paz aquí en la tierra, y para ambos el racionalismo era la misma atmósfera de la mente. Pero Espinoza no era hombre de extraordinaria exquisitez estética ni estaba interesado en la cultura. "Su simpatía con la humanidad se quedaba a distancia de la imaginación; se le escapaba cualquier noble ideal político o poético. Todo lo apasionado le parecía loco, todo lo humano necesariamente mezquino... En lugar de la imaginación cultivó el misticismo, que es, en verdad, una alternativa" (54). Santayana, el materialista, se rebelaba contra este aspecto de Espinoza; pero, con todo, la deuda que tiene con él es grande. Reconoce que "Espinoza volvió al hombre a la naturaleza y lo hizo el núcleo de todos los valores morales, enseñándole cómo reconocer su ambiente y cómo dominarlo. Poco o nada haría falta cambiar en su sistema si la Vida de la Razón, en sus confines más altos, hubiera de injertarse en él" (55).

Intentar semejante injerto lo consideraba Santayana innatural e innecesario. Sin embargo, le fué concedida una oportunidad de trazarlo a grandes rasgos y de señalar, al mismo tiempo, lo que él creía más valedero y duradero en el concepto espinozista de la religión, cuando fué invitado a leer una contribución en la *Domus Spinozana*, en La Haya, durante la conmemoración del tricentenario del nacimiento del filósofo judío. El título de esta conferencia es, con bastante propiedad, *La Religión Final* (Ultimate Religion), y puede ser considerada como la expresión de la actitud madura de Santayana hacia la religión (56). No revoca su concepción anterior sino que más bien utiliza a Espinoza para desarrollar ciertos aspectos de la misma. El filósofo judío supuso "que la naturaleza era dominada por indisputables principios científicos

(53) *A brief history of my opinions*. EDMAN, *op. cit.*, pág. 9.

(54) *Reason in common sense*, pág. 31.

(55) *Ib.*

(56) Se encuentra entera en EDMAN, *op. cit.*, págs. 580 a 593.

y dialécticos, de manera que aun cuando las fuerzas naturales pudieran frecuentemente poner en peligro nuestra existencia corporal, sin embargo siempre constituían un objeto amigo y fiel para la mente. No había ningún misterio esencial” (57). Santayana no podía contentarse con semejante afirmación. “Quien quiera retar sus propios postulados y llegar a un autoconocimiento espiritual, debe comenzar por abstenerse de toda fe fácil, so pena de caer en el peligro de poblar el universo con imágenes creadas por su propia razón y nacidas de sus propias esperanzas” (58). Continúa diciendo que únicamente “le interesan las confesiones de una mente que ha renunciado a toda pretensión dudosa, a toda certeza disputable” (59).

Mística naturalista.

Quien, con semejante espíritu, reflexione sobre sí mismo y sobre el universo, halla al instante que no puede confiar en la continuación de su propia existencia o de la del universo, aunque prácticamente lo postule y lo afirme. “El existir es un milagro y, moralmente considerado, es un don concedido gratuitamente de un momento a otro” (60). El darse cuenta de esta verdad es, como insiste Santayana, “una de las percepciones religiosas más importantes y básicas”. El espíritu, en su franco auto-examen, ha llegado a percibir “que aunque vive, es impotente para vivir; que aunque puede morir, es impotente para morir, y que en todo instante y bajo todos los aspectos está completamente en manos de una fuerza ajena e inescrutable” (61). No pretende saber nada más de la naturaleza de esta fuerza. Es una presencia que más se siente que se conoce; es una fuerza que se nos impone como el agente de todo lo que se hace. No podemos saber los límites de su poder, y es mejor llamarla “omnifaciente” que “omnipotente”. La percepción de esta fuerza pertenece al orden moral más que al conceptual. “La presencia moral de una fuerza desciende sobre el hombre durante la noche, en el desierto, cuando se encuentra, como dicen

(57) *Ultimate religion*, EDMAN, pág. 582.

(58) *Ib.*, pág. 583.

(59) *Ib.*

(60) *Ib.*, pág. 584.

(61) *Ib.*

los árabes, a solas con Allah. Reaparece en las crisis agudas, en situaciones extremas, cuando nace un niño o cuando nos encontramos con la muerte” (62). Ante esta fuerza somos puramente receptivos. No conocemos nada de su naturaleza interna, pero sometiéndonos a ella nos hacemos activos y el espíritu comienza a gozar una de sus prerrogativas esenciales y experimenta un gozo intelectual muy semejante al *amor intellectualis* anhelado por Espinoza.

La autocrítica de nuestros postulados nos lleva pues al conocimiento propio y nos sitúa en la presencia de la fuerza que nos sostiene y que continuamente fluye dentro y a través de nosotros, despertándonos a una actividad en armonía consigo misma. En la proporción en que renunciamos a nuestros deseos y compromisos animales, ¿no respiramos un aire más refrigerante y más saludable? ¿No podría la renuncia de todo desinfectarlo todo y devolvérselo todo en su realidad imparcial, desinfectando también nuestras voluntades y haciéndonos capaces de caridad?” (63). Una voluntad así purificada tiende espontáneamente a lo bueno, amándolo donde lo encuentre, ya en nosotros, ya en otros, y pasa de estos bienes particulares y esparcidos a aquello que es el bien en sí. “El bien universal que oprime al espíritu en sus momentos de arrobó, si no es una ilusión mística, no puede ser menor que la suma de todas aquellas perfecciones, infinitamente variadas, a las que aspiran colectivamente todos los seres vivientes... No es posible amar o venerar sin reservas una cosa, sea el universo o una parte de él, si no descubrimos al fin que esta cosa es completamente buena” (64). Dicha cosa reuniría en sí misma todas las diversas perfecciones que el alma puede desear. El espíritu sufre viendo que estas perfecciones no están de hecho unidas en ninguno de los objetos que encuentra, sino divididas y esparcidas entre diferentes cosas. Sin embargo, “cuanto más sufre el espíritu, tanto más claramente percibe, si llega a desenredar la madeja de su sufrimiento, lo que ama. Cada perfección brilla entonces limpia y clara, separada e incontaminada; pero todas compatibles y en armonía, ocupando cada cual su lugar. Amar las cosas espiritualmente, esto es, intelectual y desinteresadamente, significa amar el amor en ellas.

(62) *Ib.*, pág. 585.

(63) *Ib.*, pág. 586.

(64) *Ib.*, pág. 589.

venerar el bien que persiguen, y verlas todas proféticamente en toda su belleza posible. Amar las cosas como son sería burlarse de ellas; el verdadero amador ha de amarlas como ellas quisieran ser" (65). Si toda religión está fundada en la experiencia de la fuerza, la religión final; si ha de ser una religión de amor, ha de buscar el bien universal como su objeto. "Esta religión necesitaría ser más imaginativa, más poética que la de Espinoza, y la palabra de Dios, si la usáramos todavía, tendría que significar para nosotros no el universo, sino el bien del universo. No habría un mundo adorado, sino un mundo orando; y la llama de todo ese fuego, todo el movimiento seminal y generador del universo, sería el amor de Dios" (66). En esta religión el amor tendría el primado sobre el conocimiento: aquella fuerza, lógicamente inasequible, sería asequible por el amor.

Lugares como los recién citados sugerirían que Santayana, el escéptico, iba rindiéndose a sus convicciones intelectuales y que se acercaba por momentos al Dios y a la religión de su juventud. Ha tocado la experiencia religiosa fundamental en el orden natural, la de la contingencia del ser que revela un poder que todo lo penetra y sostiene; ha comprendido que la religión debe fomentar el amor y llevar las voluntades de los hombres al bien universal. Por decirlo así, ha despertado en su interior la actitud y los sentimientos religiosos básicos, la reacción humana religiosa frente al objeto de la religión. Pero, ¿qué decir de ese objeto? ¿Cuáles son los últimos pensamientos de nuestro autor acerca de este poder misterioso y siempre activo, sobre el bien universal? ¿Le llevarán sus reflexiones a la existencia de Dios como le concebimos los cristianos? Tales esperanzas están condenadas a la desilusión. Hasta sus últimos instantes, Santayana sólo podía ser religioso en el grado en que lo consentía su escepticismo. Podrá permitirse, de acuerdo con su temperamento, el experimentar y sentir la religión en sus impulsos y emociones más elevados, pero no podrá rendir su entendimiento a su contenido intelectual. Podrá deleitarse en contemplar el ideal de un ser como Dios, pero no podrá asentir a la existencia real de este ser transcendente. La fuerza básica y el bien universal de que he hablado no nos llevan más allá del mismo

(65) *Ib.*, pág. 590.

(66) *Ib.*

universo porque no son, después de todo, sino caracteres de la existencia finita. "El espíritu es esencialmente sintético; y así como todas las fuerzas conocidas y desconocidas de la naturaleza, en relación a la experiencia y al destino, convergen y se unen en una sola fuerza omnifaciente; así como todos los hechos y todas las relaciones entre los hechos no componen para la mente histórica y profética sino un reino inalterable de verdad, así también para el amante todos los objetos de amor forman un solo e inefable bien" (67). No Dios, sino el mismo universo es el objeto de nuestro culto religioso, no ciertamente como de hecho es, sino en sus caracteres más elevados y nobles, en lo que podría denominarse su contenido o valor ideal. La religión, por consiguiente, no es el culto de un ser supremo del que dependemos, sino más bien una actitud frente a la realidad y una aspiración hacia lo que pudiera haber sido. "En este examen de conciencia no se invoca ninguna fe... y, por tanto, hablando con propiedad, aquello a lo cual llego no es la religión. Ni es tampoco la filosofía, puesto que no ofrezco ninguna hipótesis sobre la naturaleza del universo o sobre la naturaleza del conocimiento. Pero, para ser sincero, creo que en este examen de conciencia hay una cierta filosofía secreta e íntima más filosófica, quizás, que la otra; y si no erijo ningún dios, ni siquiera el infinito *Deus sive natura* de Espinoza, ciertamente considero sobre qué materias y para qué fines pudiéramos consultar a los dioses en caso de averiguar que existen, y la aspiración que nos impulsaría entonces a venerarlos sería ciertamente el vínculo más verdadero de nuestros corazones y nuestra religión final" (68).

Un esbozo de crítica.

Santayana es el tipo de muchos de nuestros contemporáneos en que, con ser ateo, es, no obstante, profundamente religioso, y la tragedia de su vida sirve, en todo caso, para recalcar la necesidad fundamental que los hombres sienten de la religión, ya que demuestra con toda claridad cuan natural y profunda es la inclinación religiosa aun en aquellos casos en que el entendimiento se empeña en negar su verdadero objeto. Pero el valor de este testimonio

(67) *Ib.*, pág. 591.

(68) *Ib.*, pág. 592.

indirecto, en el caso presente, resulta notablemente disminuído por la manera como la religión queda reducida a una fantasía poética o a un ideal moral. Es muy natural que un poeta encuentre solaz y deleite en los mitos, en los sentimientos de amistad y en la percepción de su dependencia de las fuerzas naturales; sin embargo, este ropaje brillante no constituye la verdadera esencia de la religión, si bien es verdad que la religión popular va, no pocas veces, revestida de él. En este concepto imaginativo de la religión Santayana descubre la flaqueza de su propia posición. "Su objeto (el de la religión) es el objeto mismo de la razón, pero su método consiste en proceder por intuición y por libre fantasía poética" (69). Eso cabalmente es lo que pudiera decirse también de su filosofía. La crítica que hace de la religión vale asimismo para su propia filosofía. Santayana reconoce explícitamente a la imaginación como la suprema facultad del hombre. No puede, por tanto, reclamar para su filosofía mayor autoridad de la que concede a la religión, pues de ambas es responsable la imaginación. Pudiera haber referido a su filosofía las palabras que usara al hablar de la religión de Espinoza: "En la medida en que podemos entender la verdad, necesariamente amamos los temas de una visión intensa y no empañada, en la que nuestra facultad imaginativa alcanza su función perfecta" (70). La filosofía de Santayana es poética no tanto en la forma tan bella en que va expresada cuanto en su mismo contenido: la doctrina misma es percibida por una intuición poética y es el fruto de una visión imaginativa. Lo confiesa claramente en el siguiente pasaje: "En la misma filosofía la investigación y el razonamiento no son sino partes preparatorias y serviles, medios para un fin. Terminan en la intuición (insight), o en lo que pudiera llamarse, en el sentido más noble de la palabra, *teoría*—la contemplación estable de todas las cosas conforme a su orden y valor. Esta contemplación es imaginativa. Nadie puede llegar a ella que no haya ensanchado su mente y domado su corazón. El filósofo que la consigue es en ese momento un poeta; y el poeta que enfoca su cultivada y apasionada imaginación sobre el orden de las cosas o sobre una cosa cualquiera a la luz del todo, es en ese momento un filósofo" (71).

(69) *Reason in religion*, pág. 10.

(70) *Ultimate religion*, loc. cit., pág. 587.

(71) *Three philosophical poets*, Harvard, 1910, pág. 11.

Es, ciertamente, en extremo curioso ver a un hombre repudiar la religión so pretexto de ser imaginativa, e insistir al mismo tiempo en que su propia filosofía es imaginativa en grado supremo. Ni bastará alegar que la filosofía en cuestión va acompañada del más completo escepticismo, porque, en fin de cuentas, todo escepticismo debe de fundarse en alguna filosofía. Quien así concibe la filosofía, quien no ve en la razón otra cosa que “una facultad para soñar despierto” (72), es víctima de aquella tendencia muy natural de la mente que los franceses llaman *le glissement des valeurs*, es decir, la tendencia a resbalar de un valor a otro y aceptar como verdadero lo que a uno le parece bello. A este propósito, Santayana escribe: “No soy capaz de tirar una línea, salvo para programas académicos, entre los valores morales y estéticos. La belleza, siendo un bien, es un bien moral; y el ejercicio y deleite del arte, como todo ejercicio y deleite, caen dentro de la esfera de la moral” (73). No negaremos que el ejercicio del arte caiga dentro del campo de la moral, pero ello no implica que lo bello sea ni lo moralmente bueno ni lo verdadero. El arte posee una verdad propia que consiste en la proporción y en el uso ajustado de sus medios en orden al fin propio del arte, que es la expresión noble de lo bello concebido en la mente. El arte en cuanto arte abstrae tanto de la moralidad como de la verdad, entendiendo por verdad la verdad de las cosas y de las ideas. La belleza es más relativa que la bondad y que la verdad. Cuando uno ha concebido, con trabajo y reflexión, un ideal propio, íntimo, personal y bello, entonces la mente fascinada tiende fatalmente a pasar a otra jerarquía distinta de valores y a dar por verdadero ese bello ideal. Pero hemos de recordar que es lo mismo confundir la filosofía con la poesía que confundir un cuadro con una fotografía o una novela con la historia.

El error fundamental de esta posición es la confusión entre el entendimiento y la imaginación. Las consecuencias fatales de esta confusión básica aparecen quizás con mayor relieve en el campo de la religión. El cultivo excesivo y preferente de la imaginación conduce inevitablemente a preferir la fantasía al hecho, el mundo de los sueños al mundo de la realidad; la visión intuitiva al argumento racional. Así le sucedió a Santayana. Le impacientaba el

(72) *A brief history of my opinions*, EDMAN, pág. 13.

(73) *Ib.*, pág. 20.

cuidado en el razonar, menospreció el ritmo pausado de la argumentación. "La vida es verdaderamente vital sólo en los momentos contemplativos, cuando la rutina da lugar a la intuición y la experiencia es sintetizada y traída ante el espíritu en toda su extensión y verdad. La intención de mi filosofía ha sido ciertamente llegar, si era posible, a estas vastas intuiciones y ensalzar las emociones de que llenan la mente" (74). En el arte es posible, a veces, preferir legítimamente el vuelo libre de la fantasía a la luz fría y sobria de la razón; pero ha de ser con la condición de confesar que "este objeto es un objeto estético y puramente poético" que no "intenta describir sencillamente la verdad desnuda" (75), aunque Santayana confunda lo uno con lo otro. El hecho de que una imagen bella sea una creación propia podrá predisponer al hombre a considerarla como verdadera, pero no garantiza la verdad objetiva de esa imagen, como tampoco garantiza la verdad objetiva de lo que soñamos con los ojos abiertos.

Nuestro autor manifiesta aquí el subjetivismo que ha dominado la filosofía desde Descartes a nuestros días. Si el conocimiento es separado de sus raíces objetivas en la realidad y restringido a un término inmanente, entonces no puede haber otro criterio de verdad que la trabazón interna, y en el relativismo que se sigue a esta posición bien podrá ser la belleza el criterio que levante al pensamiento de los ámbitos de la lógica pura. Este postulado dogmático y gratuito es, por no decir más, extraño en un hombre que presume de realista y profesa sentir respeto por los descubrimientos de la ciencia. La ciencia se enorgullece de atenerse rígidamente a los hechos, si bien esto no deja de ser una mera ilusión en la mayoría de las veces; pero con su preferencia por la imaginación y la fantasía, Santayana llega a hacer caso omiso y aun a despreciar los hechos. "Que lo real era podrido y sólo lo imaginario era algo interesante me pareció axiomático... y sigo creyéndolo aún. Esta no es, de ninguna manera, una hipótesis académica artificial, y en verdad no entusiasma para nada a los profesores. Es un sistema de presuposiciones y categorías que descubro ya vivas y operantes en mí, lo quiera o no, como la misma existencia, y que estuvieron virtualmente presentes no sólo en el niño, sino también en el em-

(74) *Ib.*, pág. 21.

(75) *Ib.*

brión" (76). Pero si adoptamos esta actitud, ¿cómo podremos siquiera descubrir la existencia en nosotros mismos, siendo también ella un hecho? Santayana parece ser más consecuente consigo mismo cuando escribe: "Yo mismo no tengo ningún apego apasionado a la existencia, y aprecio este mundo por las intuiciones que puede sugerir más que por la selva caótica de hechos que lo componen. Abandonarlo pudiera aún resultar, en fin de cuentas, la sabiduría más profunda" (77).

Esta confesión nos revela la debilidad, y quizás nos explique también la tragedia de Santayana. Dotado de una fértil imaginación, de una fuerza no común de expresión, y recluso en sí mismo desde una temprana edad, prefirió vivir en un mundo de su propia fantasía y creación, lejos del mundo de los hechos, del mundo "podrido" de la existencia real. Quizás no fuera esto otra cosa que el replegarse de un alma demasiado sensible; pero aun dentro de sí mismo se encuentra uno con la existencia. Fué lo suficientemente reflexivo y honrado para advertir y confesar que la existencia es un milagro, que nuestra continuación en el ser es contingente y dependiente de fuerzas externas a nosotros mismos. Sus instintos religiosos encontraron en este hecho su justificación final. Pero su preferencia por la imaginación con perjuicio del entendimiento, y la negativa consiguiente a doblegarse ante los hechos, ante las insistentes demandas de la realidad, cerraron su mente al reconocimiento del hecho supremo, de aquel Ser que es el ser purísimo, al cual toda existencia conduce porque toda existencia viene de El. Por eso su religión, como su filosofía, no podía ser, cuando más, sino una componenda llena de perplejidades, un sistema mutilado y unilateral. Era un hombre fascinado por la belleza de las sombras que él percibía con toda claridad, pero sin lograr ver el sol.

La existencia del hombre no es la de un mero animal; es primariamente una existencia intelectual, pues el hombre es ante todo un ser racional. Este carácter propio de la existencia humana la negará quien confunda la inteligencia con la imaginación; y aunque toda existencia nos lleve a Dios, la existencia del espíritu nos lleva más directamente a El. La negación del entendimiento tiene su raíz en la negación previa del espíritu, en un materialismo que

(76) *Persons and places*, pág. 179.

(77) *Scepticism and animal faith*, Constable, London, 1923; pág. 71.

es sencillamente una postura mental. Este materialismo no podía estar tan enmedulado en Santayana como en muchos otros, tanto por su temperamento poético e idealista, como por la educación cristiana—desgraciadamente escasa—que recibió en su juventud.

¡Quién sabe qué claridades anegan al alma, por la bondad de Dios, en aquellos temerosos instantes en que el alma se despega del cuerpo agonizante! Quizás, al disolverse en polvo el cuerpo y al abandonarnos y traicionarnos nuestras facultades sensitivas que tanto dependen del mismo, nuestra parte racional—entendimiento y voluntad al par—cobre nuevo relieve, y la diferencia profunda entre el entendimiento y la imaginación, entre el alma y el cuerpo, se imponga entonces a nuestra conciencia con ineludible, irrefutable y abrumadora evidencia. Pocos instantes antes de perder Santayana el sentido le preguntaron si sufría. A lo que contestó: “Sí; pero no física, sino mentalmente”. Y cuando le preguntaron qué quería decir con ello, respondió: “¡La desesperación!” ¿No podría esta lucha interior más terrible que las agonías físicas indicar el amanecer de esa claridad? ¿No podría significar que, al desvanecerse los fantasmas de la imaginación ahuyentados por la luz serena e imperecedera del entendimiento, al imprimírsele entonces en la mente el verdadero carácter de la existencia, Santayana se encontró dividido entre lo que era creación de su fantasía, percibida ya como insuficiente, y lo que ahora se le revelaba como verdadero? El mismo había dejado escrito: “El renunciamiento es la piedra angular de la sabiduría, la condición de todo verdadero logro. Los dioses, al pedirnos un sacrificio, nos invitan a renunciar no a una parte de nuestro mejor manjar o de nuestra libertad, sino aquella parte loca y desordenada de nuestra voluntad” (78). El se había disciplinado en el renunciamiento; había vivido, al menos el último período de su vida, con una sencillez de asceta. ¿Recibió, en los albores de la eternidad, la gracia final de hacer la renunciación suprema de su negación de Dios y entrar así en la verdadera sabiduría? Sólo Dios lo sabe: sólo El puede juzgar. La respuesta queda escondida entre los secretos de la predestinación divina.

FR. A. J. MC NICHOLL, O. P.
Profesor en el “Angelicum”, Roma.

(78) *Reason in religion*, pág. 37.