

# LA FILOSOFIA MORAL DE JORGE SANTAYANA

JOHN LACHS

PROFESOR ASISTENTE DE FILOSOFIA  
COLLEGE OF WILLIAM AND MARY. - WILLIAMSBURG, VIRGINIA

El relativismo de Santayana encierra un punto de vista prudente y plausible sobre la naturaleza de los juicios morales. Su objetividad se funda en la interacción misma del organismo y su medio, mientras obtienen su contingencia a partir de la arbitrariedad que caracteriza en última instancia a cualquier principio de selección. Más allá de la interacción en el ámbito material, a las tendencias orgánicas de la psique se añade la intuición de la esencia del bien. Este es considerado como una esencia indefinible e irreductible y se sitúa a los juicios morales en mente la relación entre lo real y lo ideal, su tesis de que lo ideal posee el "reino del espíritu". Así, aunque Santayana no explique suficiente un "fundamento natural" no constituye un caso de falacia naturalista.

Tanto la distinción entre bien aparente y bien real como el problema relativista de si los deseos que originan valores pueden ser malos, son capaces de reducirse a cuestiones equivalentes. La solidez de este análisis depende en gran medida de que Santayana explique adecuadamente la commensurabilidad de los valores. En general, el valor de un objeto para un sujeto puede decirse que está en función de la amplitud, persistencia y utilidad biológica del interés de la psique por tal objeto, mientras que la razón (una de las pasiones) es un impulso formal intensificador de los valores, que tiene como objetivo la armonía de nuestros intereses más persistentes.

Al insistir en la diferencia entre placer y felicidad, en la cerrada dependencia de la excelencia ideal respecto a la naturaleza y en la diversidad entre la vida activa y la contemplativa, Santayana sigue a Aristóteles. La existencia característicamente humana es una "vida espiritual" supramoral de especulación desinteresada. Esta consideración de las cosas "sub specie aeternitatis" y la disposición imparcial para intuir cualquier esencia que se presente borran inmediatamente cualquier diferencia significativa entre la vida y la muerte. El fundamento de esa visión radical y poco convincente del "summum bonum" es el epifenomenismo de Santayana, que limita las funciones de la mente a una ineficaz intuición de esencias.

Santayana's relativism is a sane and defensible view of the nature of moral judgments. The objectivity of moral judgments is grounded in the actual interaction of the organism with its environment: their contingency springs from the ultimate arbitrariness which characterizes any selectivity-principle. Beyond interaction in the realm of matter intuition of the essence good accompanies the psyche's organic tendencies. Good is identified as an undefinable and irreducible essence, and moral judgments are located in the "realm of spirit". Thus even though

Santayana does not give an adequate account of the relation of the real to the ideal, his claim that the latter has a "natural ground" does not constitute an instance of the naturalistic fallacy.

The distinction between the apparent and the real good and the relativist's problem of showing how value-generating desires may be bad can both be reduced "to questions of comparative worth". The force of this analysis is in large measure dependent on the adequacy of Santayana's account of the commensurability of values. In general, the value of an object for a subject may be defined as a function of the comprehensiveness, permanence and biological utility of the psyche's interest in that object, while reason (one of the passions) is a value-maximizing formal impulse having as its aim the harmony of our most persistent interests.

In his insistence on the difference between pleasure and happiness, the close dependence of ideal excellence on nature, and the essential diversity of the active and the contemplative life, Santayana is an Aristotelian. The distinctively human existence is a supra-moral, "spiritual life" of disinterested speculation. This survey of things under the form of eternity, the impartial readiness to intuit whatever essence may be presented, instantly abrogates the significant difference between life and death. The ground of this radical, and somewhat unconvincing, view of the "summum bonum" is Santayana's epiphenomenalism which limits the function of mind to inefficacious "Wesenschau".

Der Relativismus Santayanans beinhaltet einen vorsichtigen und löblichen Gesichtspunkt über das Wesen der moralischen Urteile. Seine Objektivität basiert auf der Wechselwirkung zwischen dem Organismus und seiner Umwelt, während die moralischen Urteile ihre Kontingenz von der Willkür ausgehend, die in letzter Instanz jegliches Auswahlprinzip bestimmt, erhalten. Jenseits der Wechselwirkung im materiellen Bereich fügt sich zu den organischen Bestrebungen der Psyche die Eingebung vom Wesen des Guten hinzu. Dieses wird als ein undefinierbares und unableitbares Wesen angesehen. Man stellt die moralischen Urteile in das "Reich des Geistes". So stellt die Behauptung Santayanans, dass das Ideale eine "natürliche Grundlage" besäße, obwohl er nicht zureichend die Beziehung zwischen dem Realen und dem Idealen erklärt, keinen Fall naturalistischen Truges dar.

Sowohl die Unterscheidung zwischen scheinbarem und realem Gut als auch das relativistische Problem, ob wertschaffende Wünsche schlecht sein können, können auf gleichwertige Fragen zurückgeführt werden. Die Stichhaltigkeit dieser Analyse hängt in weitem Masse davon ab, ob Santayana die Vergleichbarkeit der Werte angemessen erklärt. Man kann im allgemeinen sagen, dass der Wert eines Objektes für ein Subjekt von der Breite, Dauer und biologischen Nützlichkeit des psychischen Interesses für ein solches Objekt abhängt, während der Verstand (eine der Tendenzen) ein formaler wertverstärkender Impuls ist, der die Harmonie unserer dauerhaftesten Interessen beabsichtigt.

Santayana sigue a Aristoteles, insofren er auf dem Unterschied zwischen Vergnügen und Glückseligkeit und auf der engen Abhängigkeit des ideellen Vorrangs hinsichtlich der Natur und auf der Verschiedenheit zwischen der *vita activa* und *contemplativa* besteht. Die typisch menschliche Existenz ist ein übermoralisches "geistiges Leben" von interessenloser Spekulation. Diese Betrachtung der Dinge "sub specie aeternitatis" und die unparteiische Bereitschaft, jegliches sich darbietende Wesen anzuschauen, verwischen sogleich jeden wesentlichen Unterschied zwischen dem Leben und dem Tode. Die Grundlage dieser radikalen und wenig überzeugenden Sicht des "summum bonum" ist der Epiphänomenismus Santayanans, welcher die Funktionen des Geistes auf eine unwirksame Wesensschau beschränkt.

La falacia naturalística de G. E. MOORE consiste en confundir el "es" de la predicación con el "es" que expresa identidad. La afirmación, por ejemplo, de que *el placer es bueno*, no debe tomarse en el sentido de que el placer y lo bueno sean idénticos ni de que "bueno" signifique "placentero", "agradable", sino más bien en el de que el placer es un miembro de la clase de las cosas buenas, o de que cuanto es agradable es también bueno. La bondad es una cualidad indefinible e inanalizable, inherente a cosas, acontecimientos, procesos de acción, con independencia de nuestro conocer y de nuestro querer. Si dos hombres no están de acuerdo acerca de la bondad o maldad de cosas, sucesos, procesos de acción o personas, en el mejor de los casos uno de los dos puede acertar, pero sólo uno; y es difícil saber quién.

SANTAYANA escribió un artículo intitulado *Hypostatic Ethics* (1), en el que criticó duramente el punto de vista que acabo de exponer. Es muy cierto que la bondad es bondad y no alguna otra cosa, lo mismo que lo amarillo es amarillo y, en cuanto tal, indefinible. Pero, del hecho de que algo sea indefinible, no podemos concluir que sea incondicionado. La cualidad bondad corresponde a las cosas no arbitrariamente y sin razón, sino sólo bajo ciertas condiciones que se pueden determinar: es la primera, que tomemos por el objeto un interés positivo, una actitud favorable hacia él. Así, las cosas que reputamos buenas

---

(1) Sección IV de "The Philosophy of Mr. Bertrand Rusell" en "Winds of Doctrine", Harper Torchbooks 1957, pp. 138-154.

no lo son absolutamente y en sí mismas, sino sólo respecto a nosotros. El valor supone siempre un acto de valoración: supone, tanto como un objeto valioso, un sujeto que lo valore. Esta observación podríamos decir que tiene su importancia y es raro que no haya obtenido una más amplia acogida entre los autores de Filosofía Moral. Como dice el proverbio, *lo que a un hombre alimenta a otro le envenena*; es decir, lo que para uno es bueno, se concibe que pueda ser y a menudo es malo para otro. ¿Vamos entonces a sacar en conclusión que uno de ellos debe estar equivocado: que un objeto que sea malo para un hombre no es *realmente* malo para él? ¿Vamos a decir que el tal objeto es *en sí mismo* bueno, y que ese hombre sólo por su naturaleza perversa o por error de conocimiento por su parte deja de ver su bondad?

El caso es análogo al de la percepción sensitiva. Decir que los objetos son buenos o malos independientemente del conocimiento que de ellos tengamos, es, en Ética, equivalente al realismo ingenuo. Si decidimos que un objeto es verde sin tener en cuenta las circunstancias, nos veremos en la situación de tener que llamar depravado al daltónico, equivocado al físico, y antinaturales los tipos de alumbrado que no sean los corrientes.

Estamos, con toda evidencia, fijando una norma: llamaremos *verde* a aquello que para la mayoría de los hombres de buena vista, en condiciones ordinarias, parece verde. Asimismo, llamamos *bueno* aquello que las personas normales y en circunstancias normales están de acuerdo en llamar así.

Este criterio tendrá notable fuerza coercitiva siempre y cuando se mantenga firme la creencia de que la naturaleza humana es una e invariable. Puede sostenerse que el hombre normal y en circunstancias normales, —el *hombre de sabiduría práctica* o el *hombre bueno*— conoce adecuadamente el valor del objeto. Más aún, puede incluso considerarse obligatorio el acercarse a esa regla de lo que un hombre ha de ser tanto como a cada uno se lo permita su propia naturaleza. Pero tan pronto como reconozcamos la inexistencia de una naturaleza humana constante y universal, resulta evidente que el ideal de un hombre o de una época carecen de autoridad sobre otros hombres u otras épocas. Naturalezas diferentes tienden a ideales diferentes; tan ridículo resultaría esperar que una ostra obedeciese al quinto mandamiento, como impertinentes pedirles a los zapateros que se transformen en héroes, santos, o compositores de música inspirada. Ninguna razón hay para creer que el juicio de color emitido por el hombre normal o su juicio de valor tengan más garantías de acertar con la naturaleza del objeto que los de alguien más. Las afirmaciones *el objeto X en las circunstancias Y parece verde a Z, o la acción A en las circunstancias*

*B le parece buena a C*, nada dicen en absoluto acerca del objeto o de la acción tal como son en sí mismos. El valor, lo mismo que el color, es un predicado relativo: decir que X es bueno es una forma elíptica de decir que X es bueno para algún Y.

SANTAYANA distingue cuatro dominios o clases del ser: esencia, materia, espíritu y verdad. No ha de confundirse "dominio" ontológico con región cosmológica: ésta es una parte del mundo, de la naturaleza; aquél, el resultado de un análisis reflexivo sobre la experiencia. Una región cosmológica es la que puede aparecer cualquier día en nuestros telescopios o microscopios, la que tal vez encuentren un día los asombrados viajeros interplanetarios. Un dominio ontológico no es ninguna parte del cosmos, sino un factor que lo constituye, un tipo de ser que se manifiesta en el mundo.

Los cuatro dominios del ser deben, evidentemente, estar presentes en cada faceta de nuestra experiencia. En particular, han de estar todos insertos en la experiencia moral. ¿Cómo? Esto es lo que quiero elucidar aquí:

Ya hemos advertido que SANTAYANA está de acuerdo con MOORE en que la bondad es una cualidad no natural, tan indefinible como inanalizable. Como tal, la bondad es una esencia. El dominio de las esencias es la respuesta última a cualquier intento de reducción: decir que algo no es lo que es, que no es ello sino otra cosa, es un absurdo manifiesto. El bien es bueno, y esto es todo lo que hay que decir acerca de *qué* es el bien. Otra cuestión será la de bajo qué condiciones algo es o debe ser juzgado bueno.

"Por (moralidad) entiendo el principio de toda elección en materias de gusto, fe y adhesión" —dice SANTAYANA— (2), y el principio de opción tiene su base en la materia. El organismo animal, con necesidades y tendencias propias y una naturaleza de elasticidad no infinita, no acoge todas las cosas, todos los sucesos y situaciones igualmente. La selección pertenece a la esencia misma del animal: estando herido, escogerá para conservar su vida el conjunto de condiciones más claramente conducentes a su bienestar, prefiriéndolas a todas las demás. La "psyque", que es sólo una denominación mitológica para designar la sutil organización material del cuerpo, se esfuerza por asegurar y mantener condiciones óptimas para expresar y realizar todo lo que en sí tiene latente.

El hecho de que ciertas cosas son preferibles con referencia a la naturaleza de cada "psyque" individual es la base de la moralidad. "Bueno" y "malo" adquieren sus significaciones

---

(2) G. SANTAYANA: "The Genteel Tradition at By", Scribner's 1931, p. 54.

distintivas mediante el parangón y contraste mutuos. Si todo fuese para mí igualmente estimable, nada sería estimado por mí: deseos, querer, aspiraciones pasarían de largo ante mí con un cómodo suspiro, la vida cesaría. En realidad, todos lo vemos, esto es virtualmente lo que ocurre en la vida espiritual; pero, en opinión de SANTAYANA, la vida espiritual es supramoral.

En términos generales, la cualidad no natural de "bueno" se aplicará a un objeto en cuanto una "psyque" se dirija sobre ese objeto o tome sobre él un interés positivo.

Debemos precavernos ante todo contra dos posibles mal entendidos acerca de esto: en primer lugar, el interés hacia el objeto no debe ser incidental, aunque puede ser dispositivo. Quiere esto decir que el objeto no deja de ser bueno para el sujeto en cuanto éste deje de atenderlo directamente, ni se hace bueno siempre y cada vez que vuelva a ser traído al foco del interés. La relación valor se basa en una disposición de la "psyque" para apuntar al objeto en cuestión, y en una disposición del objeto para satisfacer al impulso de la "psyque" dirigida hacia él.

En segundo lugar, el interés no tiene por que ser consciente. Puedo yo advertir o no que un objeto es bueno para mí: el objeto puede ser "bueno" (en el sentido de que apacigua mi impulso) sin que yo caiga en la cuenta, y, viceversa, puede ser malo o indiferente pese a que yo, de hecho, crea que es bueno. En general, el interés, en la naturaleza, es orgánico y, como tal, subconsciente, preconsciente o inconsciente.

La moralidad se origina en el campo de la acción y primordialmente a él atañe. El hecho de que el interés, palabra que podemos emplear para designar el equivalente orgánico de "valor", vaya con su objeto inconscientemente, en el oscuro dominio de la materia, nos explica porqué se nos hace natural pensar que la bondad y la maldad son objetivamente inherentes a las cosas y que las *descubrimos* en los objetos en vez de proyectarlas sobre ellos.

Esta opinión es correcta en todos sus extremos, pero en verdad, éstos no pueden ser muy amplios. Porque tropieza con la conciencia al llegar a su nivel, sin aventurarse a sondear bajo ella, al considerar las condiciones de esa conciencia, ya que SANTAYANA mantiene que son materiales.

Una conclusión importante de lo que antecede es que la bondad y la maldad no son subjetivas en el sentido obvio de *relativos al conocimiento, a la opinión*. El dominio de la verdad es testimonio irrefutable de que un objeto con una naturaleza X no satisfará a una "psyque" con una naturaleza Y incompatible, sin que importe si tal "psyque" desea y persigue o no con asiduidad ese objeto. Aunque en virtud del interés el objeto es valorado en alto grado, no por ello dejará de ser cierto el hecho

de que el verdadero bien de esa "psyque" está en otra parte. La adopción de la tesis de que la perfección posible es determinada por la naturaleza, tesis bien conocida desde ARISTÓTELES, da pie a SANTAYANA para distinguir asimismo entre bienes "aparentes" y "reales". Claro está que ningún bien lo es sólo *en apariencia*, ya que, lo que es bueno es bueno. SANTAYANA hace esta observación, la cual complica más el asunto, pero lleva a resolverlo más satisfactoriamente. Discutir esto bajo el título de:

Papel del dominio de la verdad en la experiencia moral:

Al esbozar la función de la "psyque" en la vida moral manteniéndome dentro del dominio de la materia, me he visto forzado a emplear términos propios de la moral, como son: *bueno, malo, valor, perfección, satisfacción*.

Esto, hablando con propiedad, no lo ha justificado, y debemos corregirlo aquí. Los términos morales no se aplican a la materia en movimiento considerada aparte de un entendimiento consciente. El río no delata a la presa que obstaculiza su curso como esencialmente mala. Las piedras caen, las paredes se agrietan sin quejarse. Para la Naturaleza no son mejores los jardines floridos que los desiertos de abrasada sílice. Si la "psyque" no se elevase sublimándose en espíritu, serían imposibles los sentimientos morales y el hablar de moral. Tan sólo persistiría la acción moral, pero no sería considerada como moral, sería un ciego proceder. Bien y mal, verdad y error son términos espirituales: son esencias que aprehende la mente consciente, pero que la materia no puede captar. El preferir X a Y, el seleccionar, perseguir y, posiblemente, el alcanzar un objeto depende de un juego conjunto de sustancias susceptibles de ser descrito en términos que atañen sólo a puros modos de conducta. El pensar de X como *mejor* que Y, además de tenerlo seleccionado con preferencia a Y, pone en juego un modo de ser radicalmente nuevo e irreductiblemente diverso. SANTAYANA sostiene que los términos conscientes son versiones de cambios físicos (3), y en esto sigue su teoría epifenoménica acerca del entendimiento. Ello plantea una cuestión que es acaso la mayor dificultad de su ética: Si los términos morales fuesen expresión de estados de la "psyque", debería haber alguna manifiesta ley de transformación que rigiese el cambio de ciertos tipos de estados físicos en los correspondientes tipos de estados conscientes. Sin embargo, semejante regla o conjunto de reglas de la transformación intelectualizadora no nos las da SANTAYANA en ningún sitio, ni es nada fácil ver cómo hubiese podido dárnoslas.

El problema metafísico está aquí en cómo una modificación

---

(3) G. SANTAYANA: "Realms of Being", Scribner's 1942, p. X. "Scepticism and Animal Faith", Dover, 1955, p. 277.



o un proceso del cerebro puede elevarse a acto mental. En ética el "quid" de la cuestión consiste en cómo puede derivarse del "es" el "debe".

"La vida de la «psyque», al elevarse a... intuición, determina todas las características de la esencia evocada, y, entre ellas, su cualidad moral", afirma SANTAYANA (4); pero no se extiende en explicación alguna sobre la naturaleza de esa determinación. ¿Por qué una tendencia que al brotar en su órgano es material habría de parecerle a la mente una obligación o un imperativo en vez de una inclinación contraria? O, generalizando, ¿cómo puede lo natural dar origen a lo ideal? Este problema es el escollo clásico con que tropieza siempre el naturalismo, y SANTAYANA sólo tiene una respuesta a él: "Ab esse ad posse valet illatio" (5). Si hacemos de la existencia la prueba de la posibilidad, la génesis de lo ideal a partir de lo natural no supondrá un gran misterio. Ahora bien, yo estoy pronto a conceder que la realidad es la única prueba posible de la potencialidad, pero esto a mi inteligencia no le facilita lo más mínimo la eliminación del misterio. Lo que aquí nos estamos preguntando no es si lo que en un caso *es* puede a pesar de todo ser imposible, ya que esta sería una pregunta necia. Inquirimos más bien en qué consiste el caso que nos ocupa. No importa el grado de nuestro convencimiento de que lo ideal tiene un fundamento en lo natural; si no podemos dar una explicación plausible de la relación mutua que entre los dos existe, tendremos que abandonar nuestra posición. Por tanto, la respuesta de SANTAYANA no es un argumento, es un afirmar su convicción de que lo ideal ha de tener una base natural. Conclusión que está en armonía con su posición general, dado que él nada reclama tanto como que se le considere un naturalista *dogmático* (6). No obstante, al verle enfrentarse con el empeño de sacar de entre un acervo de "es" un "debe", surge alguna duda respecto a que el naturalismo dogmático sea esencialmente preferible para superar posiciones igualmente dogmáticas del psicologismo.

No voy a hacer hincapié en este punto aunque es interesante y de importancia. Nos está vedado pedirle a la Ciencia respuesta ninguna a la cuestión de si hay unas leyes físico-psíquicas, o de la transformación de lo natural en ideal, porque la Ciencia sólo se ocupa de uno de los extremos de la ecuación, a saber, de las múltiples formas de la materia en movimiento. La respuesta,

---

(4) "Scepticism", p. 130.

(5) "The Life of Reason", vol. I, "Reason in Commonsense", Constable, 1905, p. 282.

(6) "Dewey's Naturalistic Metaphysics", en "The philosophy of John Dewey", Tudor, 1951, p. 260.

si la hubiera, deberíamos esperarla de la Filosofía. Es una pena que SANTAYANA ni la diese, ni reconociese que el problema es insoluble.

SANTAYANA está conforme con los emotivistas en que los términos propios de lo moral carecen de significación descriptiva (7). Los juicios morales, son híbridos, pues contienen verdades sobre materias de hecho, junto con expresiones de actitudes de preferencia. La clave de la distinción entre asertos expresivos y descriptivos según SANTAYANA, me parece que puede hallarse en su teoría "causal" de la percepción. SANTAYANA es un realista crítico. Para él el dato del sentido (objeto inmanente) y la superficie de lo que C. D. BROAD llama "objeto ontológico" no son numéricamente idénticos. Los términos de la percepción son esencias visionales; los objetos de la percepción, sustancias materiales. Todo conocimiento lo es en términos del simbólico lenguaje de la fantasía, de esencias que aparecen en la intuición. Los símbolos no se refieren intrínsecamente a aquello para cuya sustitución están hechos: es sólo la intención, la fuerza impelente de la fe animal y su urgencia lo que convierte una esencia en descripción de una sustancia. En sí mismas todas las esencias intuitivas son, por igual, expresiones de estados de la "psyque". Las únicas que pueden usarse legítimamente como descriptivas difieren de todas las demás en el punto crucial de que ellas están en conexión causal con objetos sustanciales externos a la "psyque" y repiten alguna parte de la gama total descriptiva de un hecho referente a aquel objeto; mientras que las esencias morales no repiten ninguna parte de la gama total descriptiva de un hecho: ellas no pueden ser instantaneizadas por la materia. Las cualidades morales o sus equivalentes en la "psyque" no son eslabones de alguna cadena causal directa que ligue lo animal con su medio ambiente. Son actitudes espontáneas, ( aunque no incausadas), o los resultados de tales actitudes del lado de la "psyque". Si la intuición de esencias correctamente usada como descriptiva del mundo ambiental es el último evento de una serie que comienza por ciertos cambios materiales de algún objeto externo, la intuición de las esencias morales es el último evento de una serie que comienza por ciertos cambios que se originan a sí mismos en la "psyque", siendo por ello expresiva de los estados de la "psyque" debidos (en parte al menos) a ingénitas disposiciones de lo animal.

Hay aquí dificultades que eliminaría una discusión detallada. Para nuestro propósito es, con todo, suficiente una comprensión general de lo que yo entiendo que es ser el punto de vista de

---

(7) "Dialogues in Limbo", Constable 1925, p. 39.

SANTAYANA. Ni él mismo es nada explícito al respecto, de suerte que lo que llevo dicho sobre la naturaleza de la distinción entre esencias "descriptivas" y esencias "expresivas" no pasa de conjetura o tentativa.

Si, pues, las esencias morales son expresivas, parece necesario afirmar que, en relación al mundo, no pueden ser ni verdaderas ni falsas, y que el dominio de la verdad no tiene función alguna en la experiencia moral. "Todo bien esencial es escogido, hallado o pretendido; pero no es materia de opinión" (8): las opiniones que aventuramos pueden ser verdaderas o falsas, las preferencias que sentimos no pueden ser ni lo uno ni lo otro.

No obstante, y a pesar de todo esto, hay varias modalidades en las que los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos, y será de importancia enumerarlas adecuadamente para esclarecer la diferencia que media entre la posición de SANTAYANA y la de los emotivistas (9):

1.— Los juicios "morales" que conciernen a medios y no a fines pueden ciertamente ser verdaderos o falsos. Tales juicios no son "morales" en el sentido estricto de esta palabra: la proposición X es bueno como "medio" nada más nos dice de la cuestión más propiamente ética: "¿Qué es bueno en sí mismo?" o "¿Qué debe existir?" Al decir yo que un X llevará a un resultado Y apetecido, puedo ciertamente equivocarme. Mi error, sin embargo, no será un error moral, sino un error en materias de hecho.

2.— Podemos decir que un juicio moral es "verdadero" queriendo significar que es cierto que ha sido formulado. "¿Qué Jaime es un embustero despreciable?" podemos preguntar incrédulos. "Cierto. Eso es lo que dije." Aquí ese cierto significa sencillamente "correcto", "exacto", "verdadero"; pero "verdadero" otra vez no en sentido moral, sino fáctico.

3.— De un juicio moral puede decirse que es "verdadero" cuando es hecho *bona fide*, y "falso" si con intención de engañar. Yo puedo, por ejemplo, asegurar que el mayor bien para el hombre es el olvido y el único medio aceptable conducente a tal fin es la abundante consumición de opio. Si yo sólo digo esto, sin sentirlo así, el juicio moral será "falso", por no existir en tal caso interés ninguno en mí en virtud del cual se le añada algún valor ya sea al olvido como a un fin, ya al opio como a un medio. E igualmente, el juicio será "verdadero" si yo soy honesto y quiero significar lo que digo.

---

(8) "Winds of Doctrine", p. 144.

(9) Cfr. el capítulo "Moral Truth" en "Realm of Truth; Realms of Being", Scribner's 1942, pp. 473-484.

4. — El juicio moral “X es bueno” puede ser verdadero en el sentido de que, para la persona P, la relativa y no natural cualidad de “bueno” le cae realmente bien al objeto X. Pero, si se reflexiona, se verá que ésta no es una forma muy significativa de verdad moral, pues, a menos que un juicio sea “falso” en el anterior sentido de ser engañoso a propósito, no podrá dejar de ser verdadero en el sentido corriente.

Si alguien dice con franqueza que “X es bueno” (para el que lo dice), no hay posibilidad de que se equivoque, lo mismo que si decimos francamente que *vemos* algo rojo no podemos errar en esto. Y esto, naturalmente no quiere decir, que X sea bueno en sí mismo o siempre o para todos, ni siquiera para ese alguien, para aquella persona P en definitiva. Lo único que significa dicho juicio es que X ahora parece bueno para esa persona; lo cual es un hecho que no puede anular ninguna experiencia ulterior, ni afectar el más estridente coro de adversarios. Por eso, si alguien dice “X es bueno”, la contestación correcta es: “Si Vd. lo dice así...”

5. — Finalmente, un juicio moral puede ser “verdadero” en el sentido de que exprese alguna propensión de la naturaleza humana, los verdaderos y múltiples intereses del hombre. Conduce esto a la distinción entre bienes reales y bienes aparentes, que paso ahora a discutir:

Como ya he hecho notar más arriba, en un nivel primario todo bien es un bien. Si amar a mi prójimo es un bien y lo es también, pongamos por hipótesis, decir mentira en alguna ocasión, ni siquiera puede plantearse la cuestión acerca de cuál de estos, es un bien “real” y, cuál un bien “aparente”. Un bien sólo puede ser un bien “aparente” con relación a otros bienes más amplios o más atractivos. Así, decir una mentira es un bien aparente, o sea, de inferior categoría, menor, porque impide la adquisición o la consecución de otros bienes más amplios o más satisfactorios.

En general, puede darse por sentado que el “verdadero” valor de un objeto para un sujeto es una función de la comprensión (10), permanencia y utilidad biológica (11) del interés del sujeto por el objeto.

Si la cuestión más general de la Etica es la de “¿qué es lo que debe existir por razón de sí mismo?”, la respuesta de SANTAYANA es, sencillamente: “Nada”. En sí mismas, u ontológicamente, las esencias no tienen ni motivo ni derecho para existir, y no hay *razón* (aunque si haya una *causa*) por la que

---

(10) “Winds of Doctrine”, p. 146.

(11) “Platonism and the Spiritual Life”, Harper Torchbooks, 1957, p. 248.

determinados grupos selectos de esencias vengan a realizarse en vez de otros grupos, o de todos, o de ninguno. Desde el punto de vista humano, sin embargo, hay grupos de esencias que adquieren importancia selectiva y puede decirse legitimamente que, para los seres humanos o dentro de ellos para los de cierto tipo, esas esencias deben existir. Todo lo que vaya a satisfacer los impulsos animantes o excedentes de una "psyque" debe existir para esta "psyque". El patrón de lo que verdaderamente satisfaría un impulso dado está, por basarse en las potencialidades definidas de la materia, guardado cual reliquia en el dominio de la verdad. Así, el bien de un hombre, o sea, aquel que satisfaría sus impulsos, aún siendo relativo a su naturaleza, es, no obstante, absoluto y objetivo por lo menos en tres sentidos (12):

Es absoluto en cuanto que no es relativo a la opinión, sino que está predeterminado fatalmente por la constitución material del animal.

En segundo lugar, es absoluto en el sentido de que está fijado y varía sólo concomitantemente con los cambios naturales del organismo o de la estructura del medio.

Por último, es absoluto en el sentido de que es total y es del todo suficiente: rodea a cuanto sea de menos valor para ese hombre.

El bien, en este sentido, es evidentemente un patrón, un ideal que nunca puede ser realizado por entero. Lo que sí puede realizarse es una armonía entre nuestros intereses más persistentes. Esta misma armonía tiene un valor sólo si se la desea. Al interés por esta armonía es a lo que SANTAYANA denomina razón (13). De este modo, la razón no es una esclava de las pasiones, sino una de ellas. Siendo un impulso hacia el orden, se ocupa de armonizar, racionalizar y humanizar todos los demás impulsos. En hombres apasionados por la armonía, el hecho de que la imaginación pinte a menudo momentáneos bienes incompatibles posibilita los conflictos de intereses. En general, un juicio "moral" será falso si antepones la satisfacción de un impulso que sea menos amplio, permanente o ventajoso a la de otro que lo sea más.

Así, el problema del bien "aparente" y el bien "real" se resuelve por reducción a una cuestión de mejor o peor, a una comparación de valores.

La objeción clásica contra las teorías del valor-interés es también respondida así. La teoría del interés sostiene que un objeto O es bueno (o malo) si, y sólo si, un sujeto S está en una

---

(12) "Platonism", p. 232.

(13) "Commonsense", p. 267, etc.

relación R respecto a O tal que SRO sea la unidad de valor. Ahora bien, se supone generalmente que, con señalar el hecho de que la relación de interés que conecta al sujeto con el objeto puede ser ella misma buena o mala, la tesis queda refutada. Para poder decir que el interés positivo que se ha tomado por un objeto es bueno en sí, tendríamos que tomarnos un segundo interés que tuviese como objeto aquel otro interés primero. Si lo suscitáramos, es cosa clara que nos veríamos en la situación de tener que, una de dos: o negar la opinión comúnmente aceptada de que también los deseos pueden ser buenos o malos, o admitir que es precisa una regresión infinita de interés para asegurarnos de escapar a la enojosa situación en la cual el deseo de un objeto bueno no sería ni bueno ni malo.

Divídese la dificultad en dos partes. Lo primero, hemos de considerar cómo un interés, en virtud del cual la cualidad no natural de "bueno" se aplica a un objeto, puede ser él mismo bueno. Debemos considerar a continuación cómo un interés, que sustente la inherencia de la cualidad no natural de "bueno" a un objeto, puede ser él mismo malo.

La primera dificultad queda eliminada con sólo prestar atención a los múltiples y amplios intereses de un hombre ordenados sistemáticamente y armonizados por la razón. Aquellos impulsos que estimulan o que, por lo menos, sientan bien por sus armónicas limitaciones, son bien recibidos y se les asigna valor positivo; los otros son rechazados como indeseables.

El impulso general hacia la armonía es, pues, un impulso hacia todo lo que sirve a lo que hay tras la armonía. Pero puede ahora preguntarse si este impulso es, *él en sí mismo*, bueno o malo. La respuesta de SANTAYANA es, según ya he advertido más arriba, que será bueno sólo si es deseado.

Esto parece en nuestro caso una afirmación gratuita, pero no es así. Apunta a dos facetas esenciales de la teoría de SANTAYANA sobre lo moral: Es la primera, que, en última instancia el bien se apoya en preferencias arbitrarias, la Etica se basa en la naturaleza animal.

La distinción entre una Etica humanística y una consideración ontológica de lo moral es uno de los puntos de vista que adopta. Lo que desde la perspectiva de la primera es a la vez valioso y necesario, desde la de la segunda es arbitrario y contingente. Más en concreto, cuando se pone sobre el tapete la cuestión de si es o no deseable el principio último de una Etica racional humana, hemos dejado del todo la esfera de la Etica y hemos adoptado el punto de vista del universo. Si no se admite la preexistencia o por lo menos una preferencia contingente, lo moral será enteramente imposible.

Esto lleva a una segunda faceta importante del pensamiento

de SANTAYANA: Si los principios éticos, aunque necesarios para que haya una vida moral, son sólo contingentes desde el punto de vista del universo, no habrá autoridad sobre quien no los profese. Si yo no deseo la vida de asueto de la ostra o la vida de la hormiga al servicio de la comunidad, sus bienes no ejercerán impulso alguno sobre mí. Si yo no deseo vivir vida de mártir, vano será insistir en que *debo vivir* esa vida.

La intolerancia, la coacción externa, las órdenes incondicionales y las afirmaciones de absoluta superioridad, están fuera de lugar tratándose de la Etica. La obligación —insiste SANTAYANA—, ha de ser interna y vital. Está basada en el conocimiento de sí propio, en el reconocer que el bien de uno es distinto del de los otros y tan legítimo como el de ellos.

El imperativo de SANTAYANA es idéntico al de los estoicos. Consiste en esto: "Obra de acuerdo con la naturaleza", —donde por naturaleza se significa la naturaleza del agente, del que ha de obrar. Por ende, el primero y último mandamiento de la moralidad viene a ser el dicho socrático: "Conócete a ti mismo"

Esta teoría elimina de un solo golpe el fanatismo moral. El reconocimiento de que los diferentes bienes de otros tienen tanto —o tan poco— derecho a la existencia como el nuestro, es el primer paso hacia una tolerancia basada en la comprensión y hacia la sanidad moral.

Pero puede objetarse que semejante Etica, a la vez relativista y naturalista, lleva, por una parte, a la anarquía moral y, por otra, a tener que reconocer la inconmensurabilidad de los valores.

La primera objeción en seguida puede verse que es infundada. SANTAYANA no cree en una única, fija e inmutable naturaleza humana (14), pero, a despecho de toda variedad individual, los seres humanos tienen bastantes intereses en común y una semejanza constitucional suficiente para alejar el peligro del anarquismo moral. Aunque la naturaleza humana varía indefinidamente, la moralidad humana es la inevitable propensión higiénica de una raza de animales (15). Como material contingente de la Historia Natural y condición necesaria de clasificación, hay un medio de superar las características significativas de los varios individuos de una especie: esto es, en realidad, por lo que los clasificamos como miembros de unas mismas especies. Pero como la naturaleza determina su perfección y la "psyque" selecciona su bien individual, el núcleo de esos varios bienes coincidirá lo bastante para que la organización social se haga

(14) "Commonsense", p. 289.

(15) "Platonism", p. 274.

posible y para proporcionar la base de una moralidad al quehacer cotidiano.

Mas todavía queda la segunda objeción, o sea, la de que con tal teoría los valores son inconmensurables. SANTAYANA adopta aquí la única posición que se le abre —y que parece sensata— afirmando que los diferentes tipos del bien son en realidad *esencialmente* inconmensurables (16). ¿Cómo vamos a juzgar nosotros si es mejor ser ostra que hombre, o si es mejor ser Sócrates que ser un inculco palurdo?

Decir que para una ostra sería mejor ser un filósofo y no un molusco aalelado no es sólo una majadería, sino probablemente también un absurdo sin sentido. Para una ostra es “mejor” ser una ostra y para un hombre es probablemente “mejor” ser un hombre; pero ¿con qué escala de valores podríamos determinar las excelencias relativas de ostras y hombres? Es improbable, aunque no imposible, que haya patrones uniformes de excelencia para todas las especies de animales; pero lo totalmente inverosímil es que haya un patrón de excelencia para todos los seres.

A pesar de ello, esta valiente afirmación de la inconmensurabilidad de los valores no siempre se mantiene: A cada paso y todos los días nos encontramos comparando valores; esto ningún filósofo cabal puede ignorarlo. SANTAYANA forcejea con el problema en dos sitios (17) y sugiere la siguiente solución: Los valores solamente pueden compararse en la imaginación privada, particular de cada cual. El bien del otro es aprehendido mediante la simpatía imitativa o “impatía” como a veces se la llama. Es traído ante la mente bajo la forma de una representación ideal: representación que puede ser o no ser exacta, pero que es esencialmente imaginativa. Efectúase entonces la comparación, y, en los sujetos receptivos, de imaginación vívida y generosas simpatías, el bien ajeno representado será probablemente considerado superior.

Esta cuestión de la apreciación del bien de otros, incompatible con él propio, plantea el problema del egoísmo. “El egoísmo no es algo anómalo e impugnabile” (18), asegura. El autocentrismo, la inflexible prosecución de un conjunto determinado de objetivos particulares, pertenece a la esencia misma de la “psyque”. El egoísta sostiene que él y, en general todo hombre que sea como él es, supera en cualidades a cualquier otro. Por eso todos los que son intolerantes son egoístas, como lo son los

---

(16) “Winds of Doctrine”, pp. 148, 150.

(17) *Ibid.*, p. 149; “Commonsense”, pp. 240-253.

(18) “Winds of Doctrine”, p. 150.



moralistas que apelan a códigos de valores absolutos. En este sentido, él mismo, SANTAYANA, ciertamente no es egoísta.

La cuestión, no obstante, no es sencilla pues implica una explanación de cómo la "psyque", siendo como es una máquina automática de autobuscarse, puede actuar desinteresadamente. Ser "desinteresado" significa ser interesado por el bien de los demás y, en definitiva, por todos los bienes posibles. La generosidad es una de nuestras pasiones primitivas (19) el genuino altruismo y un sentido de la justicia son impulsos tan reales, aunque a veces quizás no tan poderosos, como otros cualesquiera (20). El crecimiento de la simpatía corre parejo al desarrollo del espíritu y alcanza proporciones cósmicas a medida que el espíritu se va emancipando gradualmente y se acerca al ideal de la vida espiritual. Mientras el espíritu es en todo sustancia dirigida, su bien último es la simpatía: a través de las lágrimas y la intensidad del sentimiento es él un campeón de toda causa. La simpatía, purgada de su elemento de sentimiento y convertida ya en tolerancia y en tranquila comprensión, aparece aún en el estadio de esencia dirigida que es la mente, y en esto consistió la vida espiritual. Así, el desarrollo desde el egoísmo hasta un altruismo parcial coincide un tanto con el pasar de la vida moral a la espiritual.

No voy a discutir ahora la distinción entre estos dos tipos de vida ni el problema del "summum bonum" que les aguarda. Me ocuparé de ello al final de este trabajo. Baste con decir aquí que el problema de cómo la "psyque" pueda actuar desinteresadamente está en la más estrecha conexión posible con el problema de cómo pueda dar origen al espíritu.

SANTAYANA trata con brevedad este problema (21). Es explorando las posibilidades de organización, y por la espontánea involución de la materia, como adquiere la "psyque" una capacidad para la simpatía. La capacidad material de sentir hechos que suceden a gran distancia conduce a una fortuita capacidad de sentir posibilidades que no lo son *para mí y aquí*, sino que representan los bienes autónomos, aunque genuinamente diferentes, de otros. La simpatía está, naturalmente, limitada por el hecho de que nosotros sólo podemos representarnos *sub specie boni* y asimilar lo que hallamos inteligible y congruente con nuestra inteligencia. Sin embargo, aun después de hecha esta reserva, la simpatía sigue siendo o un tomar parte con todo

---

(19) G. SANTAYANA: "Some Turns of Thought in Modern Philosophy", Scribner's 1933, p. 96.

(20) Cfr. "The Life of Reason", Vol V: "Reason in Science", Constable, 1905, p. 246.

(21) "Realms of Being": The Realm of Spirit, p. 614.

el corazón en los intereses de los otros, como sucede en algunas comunidades y, me arriesgo a creer que, en la mayoría de las familias, o al menos un apreciar lo legítimo e intrínsecamente justo de los objetivos de otros hombres, incluso los de nuestros enemigos, como en ocasiones lo manifiesta la caballería en las contiendas bélicas.

Esta empresa de la "psyque", este acrecentamiento de la apreciación de armonías ajenas, este interés por cosas no comestibles, puede resultarle fatal. Ni tiene por qué estrañar esto ni sorprender: ningún experimento material es eterno, y la experiencia de la "psyque" —su hacer posible, entre otras cosas, una alto grado de organización social— no deja de tener momentáneos éxitos. No fue ni un error ni un bien para la "psyque" haber engendrado al espíritu y haber adquirido capacidad de simpatía. Los términos morales no tienen aplicación en el dominio de la materia, en cuyo fluir, lo que llega al ser pasa en seguida, y donde las cosas, en su inevitable movimiento, no tienen inteligencia para llamarse unas a otras viles.

Es oportuno indicar aquí brevemente la relación de SANTAYANA con el hedonismo: Ante todo, siendo como es un epifenomenista, no puede ser un hedonista psicológico. El hedonismo psicólogo es la doctrina según la cual sólo el placer puede ser causa final y eficiente de la acción.

Ahora bien, esta terminología de "causa final" es puramente mítica en la esfera de una materia que abarque todo el campo de la acción. Una vez más me es imposible detenerme aquí para entrar en discusión con la teoría con que SANTAYANA da por resuelto el problema del mecanicismo y la teleología. Sea suficiente advertir que él es, en esencia, mecanicista: Postular propósitos e intenciones que guíen a la naturaleza es el camino que sigue el espíritu para hacer inteligible el espectáculo del ciego moverse de la materia. Así, la causa final de la acción es siempre lo que nosotros concebimos como viendo el objetivo de esa acción.

Partiendo de esta base, es sencillamente falso que la causa final de toda acción sea sin excepción alguna el placer, ya que a menudo pensamos en hacer las cosas para alcanzar fines distintos del mero sentimiento de agrado. Y, de nada sirve la réplica de los hedonistas, diciendo que esos fines son "sólo en apariencia" causas finales de las acciones.

La cosa se esclarece aun más ante la tesis de que sólo el placer pueda ser causa eficiente de la acción. El epifenomenalismo se adhiere a la proposición de que ningún estado consciente es eficaz como causa. De este modo, el placer se convierte en una concomitancia de la acción, pero en ningún caso será causa de la misma. Es cierto, como se sabe, que la contrapartida fisiológica del placer puede muy bien ser causa de acción; pero

el estado de la "psyque" que *corresponde al estado de conciencia del placer*, y que es probablemente un equilibrio o armonía natural, *no es idéntico al placer*.

¡El negar al dolor eficacia causal y por ende utilidad biológica suministra, con todo, un argumento contra el epifenomenalismo!, protestarían aquí los hedonistas psicológicos. Así es, efectivamente; pero este argumento del dolor es fácilmente refutable. No veo yo cómo podría probarse ni siquiera la probabilidad de que la utilidad biológica del dolor —su funcionalismo como disuasorio de acciones de cierto tipo, por ejemplo— se deba al estado consciente del *sentimiento* del dolor más bien que al correspondiente estado fisiológico.

SANTAYANA no sólo no es un hedonista psicológico, sino que ni siquiera es hedonista en su Ética. El hedonismo en Ética evita eventurar teorías pseudopsicológicas sobre la motivación: insiste no en el discutible punto de que se pueda o no en absoluto dejar de escoger lo placentero, sino más bien en el principio de que *se debe* escoger porque sólo lo placentero es bueno. Ahora bien, al suscribirse SANTAYANA a la teoría de que el bien, lo bueno, no es una esencia indefinible, se aparta de una vez del hedonismo ético. En general, su oposición respecto al placer (como también en otras muchas cosas) es aristotélica (22). El placer es ciertamente un bien, pero no el más alto. El sentimiento de agrado es un concomitante, a lo sumo un componente de la vida buena, nunca la totalidad de ella. Nada es bueno si no se refiere, directa o indirectamente, a la vida de los sentimientos... Así, al fin y al cabo, la vida moralmente buena es también una vida agradable.

Más todavía: aunque la felicidad es grata, no por esto es idéntica al placer, ni es valorada sólo por el placer que proporciona. Los bienes son numerosos, individuales e irreducibles unos a otros.

Por desgracia, SANTAYANA apenas dice nada a propósito de la justicia o injusticia de las acciones ni sobre la relación de lo justo con lo bueno. En su aproximación general a estos temas parece evidente que tiene muy poco de común con los deontólogos. Habría sido muy útil, sin embargo, discutir las obras de estos explicitando las objeciones que SANTAYANA les opondría y viendo de paso la luz que sobre algunas dificultades le darían ellos.

Sin tratar de conseguir una formulación completa y precisa, diríamos que, para SANTAYANA, una acción justa es, sin excepción, aquella que es según naturaleza. Claro que, en algún sentido, nunca podemos dejar de actuar según nuestra natura-

---

(22) Cfr. "Science", p. 269, etc.

leza, y, por esto, la fórmula debe modificarse y entenderse como sigue: De un conjunto de alternativas, la acción justa será aquella sola que en tales circunstancias mejor concuerde con los intereses más amplios y permanentes del agente. Según veíamos antes, esto no implica egoísmo. Es una pena que a la acción altruista se la diga a veces desinteresada. El interesarse por el bien ajeno no es menos un interés del propio yo que el interesarse por el bien mismo.

Claro que SANTAYANA tendría que admitir alguna distinción entre las acciones objetiva y subjetivamente justas. Una de las miras del hombre moralmente bueno es conseguir que las últimas se acerquen todo lo posible a las primeras. Las dos condiciones decisivas para lograrlo son: conocer la Naturaleza y conocer la naturaleza humana.

Con esto termina mi discusión de los puntos relacionados con la primera parte del problema planteado arriba, o sea, con la pregunta de cómo el interés por un bien puede ser bueno él mismo. Sobre estas bases generales, podemos presentar ahora una breve solución a la segunda parte del problema, que era: ¿Cómo puede el deseo de un bien ser en sí mismo malo?

Debe notarse, en primer lugar, que ningún deseo puede ser en sí ni malo ni bueno. Sólo con relación a otros deseos puede un deseo ser denominado malo, o, con equívoco, deseo de lo malo. Ningún impulso tiene un objetivo malo desde el punto de vista de ese impulso, aun cuando bien puede ser denunciado como moralmente despreciable desde el punto de vista de otro impulso opuesto. Así, todo objetivo de una voluntad que por él se esfuerza tiene un interés inalienable inherente a sí. Aunque el valor comparativo de uno sea menor que el de otro, ambos serán, no obstante, auténticamente valiosos.

De este modo vemos una vez más que la cuestión de cómo el deseo de un bien puede ser en sí un mal deseo se reduce al problema de cómo podemos hacer juicios comparativos de valores. Los juicios en que se comparan valores está basado en un conflicto de intereses y presuponen una última adhesión a un grupo de intereses con preferencia a otros. Desde la perspectiva de cualquier impulso, todos los impulsos que entran en colisión con él son categóricamente tildados de malos.

Pero la naturaleza que nos atañe, uno de los más fuertes impulsos de un hombre normal y sano es el impulso hacia una armonía racional de los impulsos. Los múltiples intereses, los ámplios deseos que engrandecen la vida, compatibles entre sí y biológicamente sanos, se combinan en un sistema por la acción de un impulso formal hacia la armonía. Nosotros juzgamos de la bondad o maldad de los deseos individuales por referencia a esta masa de intereses armonizados y humanizados: Un deseo será bueno si es compatible con el acrecenta-

miento de este conjunto de intereses de disposición, o si conduce a él; y será malo si choca con él.

Para ilustrar este punto servirá la distinción que hace SANTAYANA entre la felicidad y el placer (23).

Placer es el resultado de la satisfacción del instinto; felicidad el resultado de satisfacer a la razón. La satisfacción de cualquier impulso extraviado va acompañada de placer: Para un marinero sediento, el consumir alcohol metílico será un bien inmediato y decididamente placentero. Este hecho no cambia por el hecho adicional de que el tal marinero se vaya a quedar ciego en dos semanas. Pero, como el alcohol metílico causa la ceguera, el valor de esta satisfacción del impulso de beber es pequeño si se le compara con el disvalor que origina al impedir la satisfacción de otros impulsos más amplios y más duraderos.

En contraste con el placer que generalmente sigue a la satisfacción de los deseos, la felicidad es el fruto de una vida sana, racional. Es, esencialmente, una satisfacción de múltiples impulsos serenos más bien que exaltados, disciplinados, no desenfrenados, perdurables, no momentáneos. La felicidad implica placer, no un rendirse a los placeres. El hombre feliz ha logrado una integración racional de sus objetivos, una ideal armonía con su naturaleza.

Nada hay, claro está, de impulsivo en la razón. Los objetivos morales son opcionales y sólo adquieren valor al ser preferidos. A nadie podemos impedirle que haga insensateces. Gentes hay que no desean ser razonables, y en tanto que no se interpongan en los caminos de los demás, será de necios insistir en que deben adoptar nuestro bien. La situación es más difícil cuando el contacto físico acentúa el conflicto de intereses hasta producir algún choque en la esfera de la acción. La cuestión que entonces surge es si hemos de ser fatalistas y aceptar los hechos con resignación como absolutamente inevitables. ¿No podríamos arreglar por medios racionales nuestras diferencias?, o ¿es que no hay esperanza de reformar al carente de principios?

La respuesta de SANTAYANA parece que sería: Hay un modo de hacer esto: no por medio de una legislación basada en una moral absoluta, sino dando buen ejemplo. El primer imperativo de la moralidad es el de conocerse a sí mismo. Y ni siquiera esta es una regla incondicional a pesar de todo; no es prescriptiva para aquellos que no desean acatar la autoridad de la misma. Lo único que podemos indicarle al renegado es que, puesto que nuestras naturalezas y nuestras necesidades, como de seres humanos, son similares, él no está escogiendo la mejor parte. Si cualquier ARISTIPO persistiese todavía en su preferir el placer

---

(23) "Science", p. 251.

inmediato, o algún más resuelto RAS-KOLNIKOF en proyectar decenas de crímenes refinados, todo argumento sería inútil.

A la pregunta "¿Qué debo hacer yo?" responde así: "Concerte a ti mismo y actuar consecuentemente". El conocimiento de uno mismo es sólo en parte materia de la ciencia física (o social). Incluye también un autoexamen introspectivo que, para SANTAYANA, es una parte del arte de la psicología literaria y no de la ciencia de la Naturaleza.

Los tipos socrático y freudiano de investigación del alma son entradas por las que el conocimiento propio puede acrecentarse (24).

El *summum bonum*, el bien más excelso es "haber expresado y descargado todo lo que en nosotros estaba latente" (25). Nuestra tarea está siempre definida y nos es impuesta por la naturaleza.

Es interesantísimo el hecho de que SANTAYANA conciba esta definida tarea como la naturaleza de la vida buena.

La perfección característica de la vida humana no es moral; es espiritual. Esta conclusión está lógicamente basada parte en la concepción de SANTAYANA acerca de la naturaleza humana como dual, como implicando conjuntamente "psyque" y espíritu, parte en su epifenomenalismo. Es grande su afinidad con la distinción aristotélica entre virtudes morales e intelectuales y con la importancia que dio el Estagirita a la vida contemplativa como bien del hombre.

La vida moral se interesa por la acción, y la esfera de la acción es el desigual flujo del reino de la materia. No hay aquí satisfacción duradera posible. Ni se satisface el espíritu con la patética parcialidad de la "psyque", con su ruda lealtad, a unos pocos objetivos seleccionados.

El espíritu simpatiza por doquier con todos los bienes, rechaza la violenta perspectiva a que le constriñe la necesidad natural de tener que mirar todas las cosas desde un punto de vista particular, limitado.

Si la preferencia es una condición necesaria e indispensable del valor y la simpatía universal desenraiza, la distinción entre bien y mal desbarata a la vez los cimientos de los juicios valorativos. Así, la vida espiritual es una desintoxicación de los valores (26). Consiste en la intuición de las esencias por cuenta propia: lo que puede llamarse la fase del espíritu dirigida por lo esencial.

(24) "Genteel Tradition", p. 57, etc.

(25) "Some Turns", p. 100.

(26) "Platonism", p. 248.

Esta intuición, libre de distracciones y de la impulsiva fe animal que hipostatiza su objeto, es algo semejante a la tercera clase del conocimiento, según SPINOZA, esclarecida por sus retoques místicos e intelectualísticos.

Es posesión inmediata de lo último..., es una esencia o conjunto de esencias que se identifican con uno mismo, sin sentidos ni eficiencias ni contagiosas significaciones emotivas. Aun siendo una forma de contemplación, se parece mucho a la fruición estética.

Vivir vida espiritual es perder todo miedo, aborrecimiento, inseguridad, pero también todo amor que impulse y pida. Es perderse uno mismo en el objeto y ganar no al Puro Ser en su infinitud, pero sí por lo menos al ser finito en su puridad. Vivir una vida espiritual es vivir en lo eterno y verlo todo bajo la forma de eternidad.

El hecho es que, para SANTAYANA, la conciencia no tiene parte en la dirección de las acciones: en esto está su epifenomenalismo, lógica base de su teoría sobre la vida espiritual. Lo mismo que la mente, no halla su satisfacción en el mundo de la naturaleza: en la experiencia, en la acción moral, en la vida social y aun en el conocimiento natural, ha de mirar más allá o, mejor, ha de enfrentarse a la materia (la esencia es el primer término luminoso, el objetivo inmediato de la conciencia) y alcanzar su perfección contemplando libremente el juego de las esencias. Quizás si SANTAYANA hubiese tenido diferente parecer acerca de la inteligencia y hubiese dado a la conciencia algún papel que desempeñar en la naturaleza, hubiera sido otra también su doctrina sobre el *summum bonum*. Tal y como es, la vida espiritual es, en esencia, una vida de resignación: para el espíritu ninguna esencia es preferible a otra, y, en última instancia, la intuición de las esencias no es preferible tampoco al callado olvido de la muerte. "Hablamos de la vida como si fuera indiscutiblemente algo precioso", dice SANTAYANA; y continúa: "Acaso una parte de la llamada del espíritu consista en superar este prejuicio" (27).

El fin de la vida es la muerte, y vivir espiritualmente es no tener ningún vínculo de dolor o de apegamiento; estar siempre dispuesto para morir.

No está claro si SANTAYANA consideró que la vida espiritual era *vivable*. Debe de serlo de todos modos en algún grado si no ha de ser un ideal enteramente ilusorio. Pero resulta en extremo paradójico su doctrina según la cual sería buena aquella vida en la que uno se sintiera indiferente ante el vivir o el morir. Y aun cuando fuese aceptable esta misteriosa indiferencia ante

---

(27) "Realms of Being", p. 615.

la muerte, esa vida espiritual, especie de existencia angélica disecada, parece enteramente ajena a la naturaleza humana tal y cómo en general la conocemos e incapaz de atraerla. La postura del sabio que medita en las tribulaciones de la vida distanciado de ella no deja de tener un seductor encanto, pero yo no puedo evitar la pequeña sospecha de que nunca pasa de ser mera pose (28). A nadie interesaría, y por lo mismo nadie podría vivir espiritualmente durante cuarenta o cincuenta años de su vida de adulto. Así, puede que lo que SANTAYANA indique es que la perfección es, como la agricultura, estacional: la primavera se pasa sembrando, el estío cultivando los campos y la acción moral da fruto espiritual sólo en el otoño, cuando se recoge la cosecha y el alma se prepara para la larga invernada.

Puede que la vida espiritual sea la perfección de la ancianidad, y ésta bien puede ser la consumación de una vida de plenitud. Pero nunca todo el conjunto de ella.

---

(28) "Pose", una actitud intelectual artificial.

