

Valores y ética en Wittgenstein y Santayana

JOSÉ MIGUEL SABATER RILLO

I. INTRODUCCIÓN

En su magnífico estudio *Thinking in the Ruins* [TR] en el que se comparan los pensamientos de Santayana y del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* [IF], los profesores Hodges y Lachs descubren y razonan coincidencias, que resultan altamente interesantes dadas las diferencias, a primera vista, tan evidentes entre ambos autores. Los autores comienzan admitiendo que estas diferencias harían de ellos improbables candidatos para un estudio comparativo. Lo cual no obsta para que emprendan la comparación y descubran semejanzas que podrían ser consideradas básicas.

El prefacio para la justificación de esas semejanzas apela, en términos de Wittgenstein, a la semejanza en la forma de vida de ambos filósofos: dos personajes sin patria y sin hogar que, en un momento histórico de desplome total de las certezas que habían arropado el pensamiento y la vida occidental desde Platón, desconfían abiertamente de las justificaciones y fundamentaciones con que las viejas filosofías habían pretendido otorgar a la existencia contingente la base sólida de la certeza y la necesidad.

Sin duda, existen intuiciones y atisbos en los que Wittgenstein y Santayana coinciden. Ambos son críticos con las pretensiones fundamentadoras de gran parte de la filosofía tradicional, ambos rechazan el escepticismo, el absolutismo valorativo o la literalidad del lenguaje religioso, etc. Pero ¿rechazan esas pretensiones con el mismo talante y coinciden en el mismo discurso? Y aún antes: ¿el con-

texto vital y cultural de Santayana y Wittgenstein permiten otorgar el mismo sentido a sus expresiones coincidentes?

Pienso que ni la semejanza en las vidas de Santayana y Wittgenstein, ni los encuentros en sus respectivos pensamientos, permiten afirmar algo más que meras coincidencias periféricas. La similitud en la “forma externa de vida” no conlleva una semejanza en la “forma interna de vivir”, en la actitud y el talante de ambos. Y, si la actitud es distinta, este hecho, como contexto del pensar y el hablar, marcará sin duda matices diferenciales en sus conceptos y apreciaciones.

II. LAS ACTITUDES DE WITTGENSTEIN Y SANTAYANA ANTE LA FILOSOFÍA

Partamos del análisis de la actitud de ambos pensadores en relación con la filosofía. El punto de partida de Wittgenstein arranca, según los autores del estudio, de una pregunta no formulada, pero que podría expresarse así: ¿por qué las prácticas humanas necesitan esa fundamentación filosófica? La respuesta es que nos hallamos ante un error de la filosofía tradicional, que vino a crear la impresión de que “nuestra vida religiosa, ética y epistémica requiere una fundamentación que sólo ella, con su acceso a la certeza, puede proporcionar” [*TR*, p. 7]. Sin embargo, es un hecho que las disquisiciones filosóficas no proporcionan nada sustantivo y dejan las cosas como estaban. Lo único que hacen esas filosofías es crear dificultades y angustias en las mentes de las personas, que sólo pueden desaparecer haciendo ver el sin sentido de sus afirmaciones, la vacuidad de sus conceptos o de sus ideales, como el del “progreso”. “La contingencia no plantea ningún problema en tanto que los filósofos repriman su actitud a inventar o al menos a elaborar ideales que hagan que nuestros valores y prácticas parezcan malas” [*TR*, p. 9].

La actitud de Wittgenstein, sugerida por este planteamiento, vendría a ser cercana a la del médico o del psiquiatra, que considera nefastas las elucubraciones de las filosofías y se impone como deber

sanar a las mentes por el simple procedimiento de declararlas enfermedades —algo de lo que huye naturalmente la mente humana—. Hay en ello un cierto dogmatismo —que el conocimiento natural, que alcanza su cénit en el conocimiento científico, es el único conocimiento válido— y la suposición de que para extirpar la locura poética del espíritu humano, hay que callar aquello que no tiene expresión en el lenguaje científico o natural.

La actitud de Santayana es, a mi juicio, un tanto distinta. No parece condenar de plano los viejos sistemas filosóficos; él mismo califica, aunque irónicamente, como “sistema” su propia filosofía, y recoge del acervo filosófico tradicional muchos conceptos y doctrinas que, debidamente modelados, llegan a formar parte de su edificio simbólico. Lo que condena en aquellos es su pretensión de validez universal.

En un bello artículo titulado *Philosophical Heresy* [PH], nos ofrece su personal opinión sobre los sistemas filosóficos, a los que considera no como revelaciones de la verdad intemporal del universo, sino como obras, tal vez poéticas, de alguna mente individual. “Los sistemas de filosofía son obra de individuos [...]. Contemplados desde una distancia suficiente, todos ellos muestran ser personales, temperamentales, accidentales y prematuros. Consideran un conocimiento parcial como si fuera el conocimiento total; toman hechos periféricos por hechos centrales y típicos; confunden la gramática de la expresión humana, en el lenguaje, la lógica o la estimación moral, con la estructura esencial de las cosas. En una palabra: son herejías humanas” [PH, p. 197].

Considerar los sistemas filosóficos como herejías equivale a reconocerles algún atisbo de verdad; nada hay tan falso que no contenga algún elemento admisible. Toda herejía supone alguna ortodoxia de la que se aparta y que constituye el criterio para considerarla como tal. ¿Cual será la ortodoxia con la que pueden contrastarse los sistemas filosóficos? Para Santayana, el “trasfondo de los sistemas filosóficos, la ortodoxia a cuyo alrededor juegan sus herejías, no es ningún cuerpo cerrado de doctrina. Es meramente la imaginación corriente y el buen

sentido de la humanidad algo tradicional, convencional, incoherente y ampliamente erróneo, como son las asunciones de un hombre que nunca ha reflexionado, y que sin embargo es un tanto ingenuo, prácticamente aceptable, fundamentalmente sano y capaz de corregir sus propios inocentes errores” [*PH*, p. 198]. Este sentido común de la humanidad, que podrá sin duda clarificarse y precisarse mediante el estudio, la investigación y las artes, constituye la base ortodoxa de la que se separan los heréticos sistemas filosóficos.

Lo propio de las herejías es que son sistemas que heredan todas las aspiraciones de la ortodoxia con sólo una parte de sus recursos en la medida en que asumen algunos postulados ortodoxos, pero, al desarrollar a ultranza su tema escogido, atropellan el resto, aunque esté basado en una autoridad similar. La herejía no es un inocente error o una parcialidad nativa, sino un error innecesario, una rebelión contra algo cuya evidencia pública es notoria, un pecado contra la luz. Los sistemas filosóficos son heréticos porque abundan en su propio sentido hasta el extremo de negar o transformar artificialmente asuntos bien conocidos, partes de aquella misma ortodoxia a la que ellos mismos deben apelar para su fundamentación y su plausibilidad [*PH*, p. 198].

Santayana reconoce dos tipos de herejía a los que califica como “atávica” y “sectaria”. La primera surge de las abundantes sugestiones de la experiencia que la ortodoxia humana no ha asimilado ni extirpado; y cualquier espíritu meditativo puede, si su genio lo inclina en esta dirección, preferir uno de esas nociones irreclamadas o irreclamables a la ortodoxia como un todo, o puede intentar combinarla con una ortodoxia humana modificada satisfacerlas. Las revelaciones religiosas y las filosofías, cuando no expresan poéticamente las creaciones de la razón, como hacen a menudo, sino que la socavan místicamente, pertenecen a esta especie atávica de herejías [*PH*, pp. 199-200].

Hay una segunda especie de herejía —ésta de carácter periférico y debida solamente al interés y confianza en alguna provincia de la ortodoxia—. Esta parte escogida —algunas veces la última descu-

bierta— es considerada como la clave del todo. Tal herejía es sectaria. El soldado raso asume el papel del general. Excitado por algún pequeño hecho que él ha descubierto, da órdenes al conjunto del ejército, de cuya amplitud y situación no tiene ninguna noción. De ahí la plaga de pequeños dogmatismos, que desearían *tocar armonías universales en un arpa de una sola cuerda*.

El único método posible con el que, a juicio de Santayana, un hombre puede llegar a ser un filósofo sin ser herético exige en él un temperamento lo suficientemente humilde y escéptico. El camino consiste en confesar que un sistema de filosofía es una obra de arte personal que proporciona una especiosa unidad a una perspectiva casual en el laberinto cósmico. Confesar esto es una verdad notoria; sin embargo sería algo nuevo que un filósofo lo confesara y sustituyera la persecución de la omnisciencia por la persecución de la sinceridad.

El primer requisito de tal filosofía sería el renunciar a toda demanda de ser un sistema del universo. Dejaría la teoría del universo a la ciencia, a la humana ortodoxia o a la revelación religiosa. Concentraría toda su atención en la experiencia personal, en las perspectivas personales, en los ideales personales. Y al expresar esas visiones privadas, no sería herético, ni entraría en conflicto en lo más mínimo con la ortodoxia humana; porque la humana ortodoxia no ignora el hecho de que los hombres tienen diferentes formas de imaginación y emoción, que sus afecciones y aprehensiones son diversas, y que no se aproximan con los mismos pasos incluso a aquellos puntos en los que están de acuerdo. Un filósofo partiendo de su experiencia cognitiva y moral, en su propio camino no sería, por lo mismo, más heterodoxo que un poeta con una visión original, en la medida en que se abstuviera de contemplar una idiosincrasia tan interesante (para él) como la medida de todas las cosas.

Desde estos apuntes es evidente la categoría en que Santayana, poeta-filósofo, situaría su pensamiento y su obra. ¿Pero dónde situaría la figura y la filosofía de Wittgenstein? Descargando a Santayana de la responsabilidad de un juicio sobre una filosofía, a mi juicio

podríamos concluir que su valoración del pensamiento de Wittgenstein sería tildarlo de herejía sectaria. Su atención y su mirada se centra en una provincia de la realidad, el lenguaje humano, al que convierte en el foco luminoso cuya luz revelará el sentido de la existencia. Pero la elección de un hecho y el situar este hecho como foco de atención representa una actitud condicionada por determinadas creencias sectarias impuestas por la situación del filósofo. La creencia primera del *Tractatus* es la visión del conocimiento y del lenguaje a través del prisma del positivismo, que piensa que el único conocimiento digno de tal nombre es el de la ciencia positiva. El único lenguaje válido con sentido es aquel que refleja la estructura de la realidad, constituida por hechos, es decir, el lenguaje de la ciencia. Los otros lenguajes, los de la poesía, la filosofía o la religión carecen de valor porque no hablan de hechos y relaciones entre hechos ni pueden aspirar al ideal de ese conocimiento que es la verdad verificada. A la filosofía se le otorga la función terapéutica de extirpar del lenguaje los cancerosos tumores producidos por la mala utilización de las reglas que regulan la construcción del lenguaje científico. Y con respecto a esos usos espurios del lenguaje que la gente, los moralistas o los metafísicos profieren, la recomendación de Wittgenstein es callar. Pretenden hablar de un mundo misterioso, místico, que no se deja atrapar por el lenguaje.

El muro de lo místico, que deja inexpresado e inexpresable la mayor cantidad de los temas de los que hablan las gentes, es lo que parece haber hecho que Wittgenstein repudiara en un segundo momento el talante del *Tractatus* para abrir sus ojos a otras esferas de la realidad distintas de la descubierta por la ciencia. La tesis de las *Investigaciones* es que no existe un solo lenguaje —el representativo de la ciencia—, sino una multiplicidad de juegos lingüísticos, que no se rigen ya por el criterio de la lógica de las cosas, sino por las formas de vida de los hablantes. Pero el método filosófico de Wittgenstein sigue siendo el mismo: el análisis del lenguaje o de los juegos lingüísticos para descubrir su sentido, aunque este descubrimiento se quede en un proyecto inconcluso.

III. LA ÉTICA Y LOS VALORES

Un tema en que los autores del estudio encuentran semejanzas entre Wittgenstein y Santayana es el de los valores, el campo de la ética. Ambos coinciden sin duda en su positiva apreciación y respeto por las cuestiones éticas, a las que, sobre todo Santayana, dedica una gran atención. Y ciertamente ambos autores subrayan el carácter contingente y relativo de los valores morales. Pero su discurso difiere en muchos aspectos, incluido el mismo concepto de la ética.

a) *Wittgenstein*

En su *Lecture on Ethics* [LE], perteneciente a su primera época, Wittgenstein proclama que la ética presente en la filosofía tradicional, cuando adopta la forma de ciencia natural, se muestra como algo intolerante y destructivo. “La ética no puede ser ciencia [...], no aumenta nuestros conocimientos en ningún sentido”. Por ello sus enunciados aparecen tras el correspondiente análisis como frases sin sentido.

El punto de partida de su conferencia es la definición de ética dada por Moore en su *Principia Ethica*: La “ética es la investigación de lo que es bueno”, es decir, de lo valioso, lo importante, lo que proporciona sentido a la vida o el recto modo de vida. Todos estos calificativos pueden ser usados, a juicio de Wittgenstein, en un sentido relativo —trivial— o en un sentido absoluto. Cuando digo que esta es la carretera buena, pienso que es la carretera correcta para llegar a una determinada meta. Pero cuando digo a alguien que me contó una mentira, “Usted debería ser mejor”, no me muevo en el mismo plano; estoy dando por supuesto una meta (ideal) que es un modo de ser valioso el mismo individuo, es decir, un “valor”. Este enunciado no tiene sentido, porque no podría ser traducido a otro enunciado que exprese un hecho y que le haga perder su apariencia de juicio de valor. “Aunque todos los juicios de valor relativos pueden traducirse a enunciados de hechos, ningún enunciado de hechos puede ser, o implicar, un juicio de valor absoluto” [LE, p. 5].

¿Quien confiere su carácter valioso a los juicios de valor mediante los que se declara bueno o malo a un hecho? ¿El pensar humano? No lo parece. “Una opinión humana es un estado mental, que podemos describir como un hecho. Por lo mismo no es buena o mala en sentido ético. El mundo no es sino la totalidad de los hechos posibles. Pero los valores no son hechos; por lo cual los valores no caben en el discurso científico. La ética, si es algo, es supernatural, mientras que nuestras palabras sólo expresan hechos” [LE, p. 6].

La función de los valores y las metas es la de dirigir el comportamiento o la acción humana. Esta función sólo tiene sentido cuando la meta es un estado de cosas determinado. Pero no cuando es un estado absoluto. Si quisiéramos traducir a un lenguaje de hechos la expresión “la carretera absolutamente correcta”, tendríamos que decir que se trataría de aquella “carretera que, al descubrirla cualquiera, tendría que seguirla, con *necesidad lógica*, o avergonzarse por no hacerlo. Del mismo modo, ‘el *bien absoluto*’, si fuéramos capaces de describirlo como un estado de cosas, sería aquel estado que todo hombre, independiente de sus gustos e inclinaciones, tendría que perseguir necesariamente o sentirse culpable por no hacerlo” [LE, p. 7].

¿Cuál sería ese estado de cosas? Probablemente un estado de cosas o situación previamente experimentada en la que nos sintiéramos absolutamente felices. Wittgenstein alude a dos situaciones (que, según sus palabras, son experiencias personalmente experimentadas) en las que su vivencia se manifiesta en expresiones como “*me asombro ante la existencia del mundo*” o “*me siento absolutamente seguro*”. Pero las expresiones que damos a esas vivencias son sinsentidos. Sin duda tiene sentido asombrarnos ante el tamaño de un perro que sobrepasa el de los perros normales. Se trata del asombro ante un hecho. “Pero resulta un sinsentido decir que me maravillo de la existencia del mundo, porque no puedo imaginármelo no existente” [LE, p. 8]. Lo mismo pasa con la otra expresión. Yo me siento seguro en mi casa porque allí no me atropellará un autobús. “Pero estar esencialmente seguro significa que es físicamente imposible que me ocu-

rran ciertas cosas y, por lo mismo, es un sinsentido decir que estoy seguro ocurra lo que ocurra” [LE, p. 9].

Así pues, a pesar de la aparente semejanza que, a primera vista, tienen todas las expresiones éticas y religiosas con enunciados valorativos triviales, no dejan por ello de ser sinsentidos. Todos los enunciados religiosos son utilizados como similares o alegóricos a los triviales. “Cuando hablamos de Dios y de que lo ve todo, y cuando nos arrodillamos y le oramos, todos nuestros términos y conocimientos prácticos se asemejan a sectores de una gran y completa alegoría que lo representa como un ser humano de enorme poder cuya gracia tratamos de ganarnos, etc., etc.” [LE, p. 9]. Esta alegoría describe también las experiencias a la que Wittgenstein aludía. Así, la primera de ellas, el asombro ante la existencia, es, a su juicio, exactamente aquello a lo que la gente se refiere cuando dice que Dios ha creado el mundo; la segunda experiencia —la absoluta seguridad— ha sido descrita diciendo que nos sentimos seguros en las manos de Dios, y una tercera vivencia de este tipo —la de sentirse culpable— queda también descrita por la frase: Dios condena nuestra conducta.

Sin embargo, el carácter simbólico del lenguaje religioso y ético, es incongruente. En efecto, un semejante debe ser semejante a algo. Si yo puedo describir un hecho por medio de un símil, también debo ser capaz de prescindir del símil y describir el hecho sin él. Pero cuando intentamos prescindir del símil y expresar los hechos tal como son y ocurren por debajo de él, encontramos que no hay tales hechos. Un símil, sin algo a lo que se asemeje, parece pues un sinsentido. El asombro o el sentimiento de seguridad o el sentido de culpabilidad tienen sentido cuando se refieren a hechos. Me asombro ante un perro de tamaño superior al de los perros que he visto en mi vida. Cuando digo que me asombro ante la existencia del mundo o que me siento seguro, estoy ciertamente aludiendo a experiencias, que son hechos. El sinsentido consiste en atribuirles un valor absoluto. “Lo paradójico es que una experiencia, un hecho, parezca tener un valor sobrenatural”.

El resultado final del análisis de las expresiones religiosas y éticas es declararlas sinsentidos esencialmente. “Aquellas expresiones no son sinsentidos porque aún no hayamos encontrado la expresión correcta, sino que son sinsentidos esencialmente [...]. Lo que deseamos con ellas es ir más allá del mundo, lo que supone ir más allá del lenguaje significativo [...]. Mi intención, y pienso que la de todos aquellos que escriben o hablan de ética y religión, fue atravesar los límites del lenguaje. Esta pretensión de atravesar las paredes de nuestra celda es perfecta y absolutamente desesperanzada. La ética en tanto que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, el bien absoluto, no puede ser ciencia. Lo que dice no añade nada a nuestro conocimiento en ningún sentido. Pero es la certificación de una tendencia de la mente humana que yo personalmente no puedo dejar de respetar profundamente” [LE, p. 11].

. . .

No obstante la “insignificancia” de los enunciados valorativos absolutos, un gran sector del habla de las gentes se compone de enunciados de este tipo. Y un cierto sentido de hacer justicia a esos enunciados es, entre otros factores, el motivo que lleva a Wittgenstein a criticar su “filosofía” del *Tractatus*, que reducía el lenguaje al mero lenguaje representativo de hechos y a reconocer la existencia de otros “juegos lingüísticos”. Uno de esos juegos es el que da lugar al discurso ético (y religioso), que no es, como tal, representativo, sino “expresivo”. Los enunciados éticos expresan una valoración (en la línea de bueno–malo) realizada por un sujeto humano de los comportamientos, las cosas o los ideales que constituyen la meta de sus acciones.

Los autores del estudio reconocen que en su segunda “filosofía” Wittgenstein no aborda sistemáticamente el tópico de los valores. En *Cultura y valor* [CV] hay algunos apuntes, y hay formas de leer las *Investigaciones filosóficas* [IP] a la luz de lo dicho en el *Tractatus*. El único tema destacable es la aplicación al lenguaje ético del postulado general que domina su segunda época: a saber, que el sentido del lenguaje hay que buscarlo en el contexto en que se produce *de fac-*

to, es decir, en las formas de vida del hablante. En nuestro caso, que el contenido del pensamiento moral está determinado por el juego entre las prácticas, instituciones, preferencias y formas de hablar, todas las cuales son elementos de nuestra forma de vida. Y prácticamente nada más.

El tema que, a juicio de los autores, parece preocuparle es el carácter normativo de las “normas” éticas. ¿Por qué tengo que someterme a una norma ética (o sentirme pecador si no me someto a ella)? En las *Investigaciones filosóficas*, y hablando en términos de “verdad” y “falsedad”, nos dice que es “el acuerdo lo que decide qué es verdadero y qué falso”. Se trata de un acuerdo en el lenguaje que utilizan los hablantes. Pero éste no es un acuerdo meramente en la opinión, sino en una forma de vida. “Si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación, tiene que haber acuerdo no sólo en las definiciones, sino también (por raro que pueda sonar) en los juicios” [*IP*, § 241]. Con esto parece que Wittgenstein está rechazando una forma cruda de convencionalismo, que no tendría en cuenta las dos especies de asentimiento. Pero hablar de acuerdo en los juicios (como actividad) es hablar de acuerdo en la forma de vida.

¿Qué implica esto en los juicios éticos valorativos? Para Wittgenstein lo que es válido en la esfera cognitiva lo es también en la esfera valorativa. “Esto no quiere decir que el acuerdo humano decida qué juicios valorativos son correctos y cuáles son incorrectos; el acuerdo se refiere no a lo que dicen los humanos, sino al lenguaje moral que utilizan; y que la utilización práctica de ese lenguaje constituye no un acuerdo en la opinión, sino en la forma de vida. Y la forma de vida es el factor que confiere carácter normativo a los juicios éticos. Si los seres humanos no estuvieran de acuerdo en considerar determinadas acciones, sucesos y formas de carácter como horribles o satisfactorias, no habría ninguna perspectiva moral [...]. (En ese caso) no podríamos darnos razones unos a otros ni podríamos comprometernos en una evaluación racional. Si no fuéramos semejantes en esos aspectos, como podría ocurrir, nada o algo muy diferente contaría para nosotros como discurso ético” [*TR*, pp. 39-40].

A lo largo de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein insiste en el carácter situado y encarnado del lenguaje en el marco de las formas de vida, de tal modo que “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” [IP, § 19] y “hablar un lenguaje es parte de una actividad o una forma de vida” [*ibidem*]. Explicar el significado de un concepto determinado implica contemplarlo dentro de la actividad en que se produce, que es lo “dado”, y no desde una teoría filosófica fundacionalista. Este principio, que vale para toda empresa cognitiva, es válido también para el tema de la ética.

Desde esta perspectiva, ¿qué tarea le queda a la filosofía moral? Continuando con su desvalorización de la filosofía adoptada en el *Tractatus*, Wittgenstein señala que las razones que dan la ética o la estética para pretendidamente fundamentar las normas son simplemente del tipo de “ulteriores descripciones” que dirigen la atención de uno hacia una cosa, con la intención de que éste vea lo que el razonador ve. Pero esto sólo tiene éxito si quienes dialogan comparten unos juicios de valor sustantivos. Estos principios compartidos son presupuestos o constituyen lo que llamamos “discusión ética”. Wittgenstein señala que “nada de lo que hacemos puede ser justificado absoluta y definitivamente, sino solamente por referencia a algo que no es cuestionado. Es decir, no se puede dar ninguna razón de por qué debería uno (o ha actuado uno) de tal manera, excepto que al hacerlo uno aluda a tal o cual situación, que de nuevo tiene que ser una demanda que uno acepta” [CV, p. 16].

Entre las razones y las conductas hay vacío lógico. Podemos dar razones para justificar una conducta; pero si esas razones son rechazadas, no podemos hacer nada más. La valoración en la esfera ética supone así la experiencia de satisfacciones o reacciones de aprobación, pero no viceversa. Para que sean razones, deben ser de hecho reacciones comunes. Por ello la suposición de que la ética es asunto de preferencias individuales, o es meramente subjetiva o adopta una posición sustantiva sin expresar una opinión concerniente a la gramática del discurso ético. Cuando no hay acuerdo intersubjetivo, no hay discurso ético. El discurso ético es posible únicamente dentro de

una comunidad humana. Y esto es así porque el hombre no es un individuo aislado, sino social, modelado por la convivencia. Hablamos un lenguaje que no hemos inventado y tenemos muchas preferencias que nos han sido impuestas por la sociedad. La sociedad en torno modela nuestra forma de vida, nuestras preferencias, nuestros pensamientos y nuestros sentimientos. Nuestras preferencias individuales no son previas a nuestro modo de ser social. El pensamiento ético no arranca de algún fundamento valorativo neutral, sino de nuestra forma de vida social. El discurso ético cumple sólo la función terapéutica: la de liberarnos de las ilusorias demandas de justificación de las formas de vida que enmarcan los problemas morales.

b) El discurso ético en Santayana

Frente a las escasas alusiones de Wittgenstein a los temas éticos, Santayana nos ofrece abundantes intuiciones y desarrollos sobre estas cuestiones a lo largo y ancho de su obra. Hay, sin duda, un acuerdo básico con Wittgenstein, en su rechazo a fundamentar el carácter normativo de la moral en alguna concepción trascendente, como el idealismo platónico o el objetivismo russelliano del bien. El fundamento de la moralidad está en el vivir humano, en algo similar a las formas de vida de Wittgenstein. Pero a partir de esta coincidencia, su discurso se aparta significativamente.

En el comienzo del apartado sobre la ética en *La vida de la razón* [VR], Santayana sitúa el tema de la misma no tanto en el análisis del concepto de bien, cuanto en la dilucidación de hasta qué punto determinadas situaciones previstas y a las que se dirige el ser humano mediante su conducta son más o menos buenas.

Sin embargo, la discusión de ese concepto atrae la atención de Santayana, cuya definición, a su juicio, es un tema tan complejo y confuso que, después de aludir a múltiples definiciones o asociaciones del bien, acaba preguntándose: “¿Será el verdadero bien algo que nadie llame bueno, algo desprovisto de otro rasgo o relación, excepto que es simplemente bueno?” [VR, p. 489]. Su rechazo del “bien” platónico es completo, dada la concepción de Santayana del carác-

ter de fuerzas de las esencias. Y esto a pesar de haber sido considerado como un idealista platónico; calificación que descarta cuando dice que en su pensamiento ha transformado de tal manera el platonismo, que no podría llamar platónica a su sistema. Pero también rechaza el objetivismo de Russell en el apartado *Hypostatic Ethics* dentro de su estudio *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell*, contenido en *Winds of Doctrine* [WD]. En ese escrito critica la opinión que Russell tiene del concepto de bien entendido como una cualidad absoluta de las cosas o situaciones, a la que contrapone su concepción relativa del bien.

En *The elements of Ethics*, Russell comienza diciendo que “lo que se llama buena conducta es una conducta que es un medio para otras cosas que son buenas por sí mismas; y por ello [...] el estudio de lo que es bueno o malo por sí mismo debe ser incluido en la ética” [WD, p. 139]. El preámbulo de la ética se convierte en la definición correcta del predicado “bueno”, que aplicamos a muchas realidades. Para Russell el predicado “bueno” es indefinible, puesto que las presuntas definiciones —que es el placer, el objeto de deseo y otras— no son definiciones de ese predicado, sino designaciones de realidades a las que es aplicado por distintas personas; son sólo nombres de clases distintas de hechos concretos que se supone poseen esa cualidad. De aquí deduce, como ya lo había hecho Moore, un portentoso dogma, a saber: que “bueno y malo” son cualidades que pertenecen a las cosas independientemente de nuestras opiniones, como ocurre con las cualidades redondo o cuadrado. De esta guisa, cuando dos personas difieren en su apreciación de la bondad o maldad de una cosa, uno de ellos tiene que estar equivocado. Russell y Moore nos piden, pues, que creamos que el bien se adhiere a las cosas sin razón o causa alguna y sin ningún principio de distribución; en otras palabras, que es algo absoluto y no relativo, una cualidad primaria y no secundaria.

La distinta aplicación de este predicado por distintas personas o por cada uno de nosotros en diferentes momentos, en lugar de llevar a Moore y a Russell a inferir que el bien presente, como los otros, corresponde a una particular actitud o interés nuestro, les lleva a inferir

que la presencia del bien debe ser independiente de todos los intereses, actitudes y opiniones. Si definimos el bien como lo deseable, “se admite comúnmente que hay deseos malos; y cuando la gente habla de malos deseos, parecen significar deseos por lo que es malo”.

Santayana aceptaría gustosamente la opinión de que hay deseos de lo que es malo, puesto que deseo y voluntad, en el sentido psicológico de estos términos, son fases incidentales de la conciencia, que expresan, pero no constituyen, aquellas relaciones naturales que hacen a una cosa buena para otra. Y es por referencia a estos intereses constitucionales (que pueden ser justamente representados por algún incidental deseo consciente) que las cosas son —realmente— buenas o malas. Sin duda, todo deseo, por caprichoso que sea, representa algún interés momentáneo y parcial, que presta a sus objetos un real e inalienable valor. Sin embargo, cuando consideramos, como hacemos en la sociedad humana, los intereses de los hombres, a los que la reflexión y unos propósitos establecidos han elevado más o menos a la ideal dignidad de individuos, las pasajeras fantasías y pasiones pueden tener malos objetos y ser malas en sí mismas, en la medida en que frustran los intereses más comprensivos del alma que se entretiene con ellos.

El argumento de Russell en pro de su tesis es la apelación “a los juicios éticos con los que casi todos estarían de acuerdo”. En su intento de mostrar que el bien no es el placer, repitiendo el ejemplo de Platón acerca de la vida de la ostra, que tiene placer sin ningún conocimiento, Russell plantearía a sus oyentes la pregunta: ¿elegiría usted ese placer, tan intenso y prolongado como pudiera usted imaginar? La respuesta que espera Russell de sus encuestados británicos es “¡No!”. Se trata de un argumento *ad hominem* (y tal vez no haya otra especie de argumentos en ética). Pero el hombre que da la respuesta esperada no lo hace porque la respuesta sea auto-evidente, que no lo es, sino porque es el tipo de hombre requerido. Le resulta chocante la idea de parecerse a una ostra. Ahora bien, ese placer incambiable, sin memoria o reflexión, sin la mezcla de arbitrarias imágenes, es justamente lo que el místico, el voluptuoso o quizás la ostra con-

sideran que es bueno. Por otra parte ese hedonismo radical es además inhumano; socava todas las ambiciones convencionales y no es un fundamento posible para la vida política o artística. Pero es todo lo que podemos decir contra él. Nuestra humanidad no puede anular la gama inconmensurable de bienes que pueden ser perseguidos en el mundo, aunque ella misma no pueda perseguirlos [*WD*, p. 149].

Para Santayana el bien no es un atributo absoluto, sino relativo. Pero ¿qué quiere decir Santayana con el término “relativo”? Ante todo, que el bien es el predicado no de una cosa, sino de una relación dinámica entre el animal y el entorno. El comportamiento humano, al surgir y realizarse, desvela, entre otras esencias, la esencia de bien, que colorea los distintos parámetros del comportamiento: la meta a la que se está dirigiendo, los objetos que componen la situación y el mismo acontecer vital del organismo que actúa. Si atendemos a la meta, el “bien” designa genéricamente el término del impulso vital del animal humano; si atendemos a los objetos y situación en que se realiza el comportamiento, es la cualidad de “bueno” que el animal les atribuye; si nos referimos a la conducta como tal, el bien es la cualidad placentera que vivencia el organismo.

De estas tres vertientes la más evidente es la cualidad sentimental placentera. Y esta es la que conscientemente o inconscientemente pretende sentir el animal humano cuando actúa. Pero esta conciencia placentera es sólo un indicador de alguna realidad más profunda, que es la que se traduce en la sensación placentera misma. Santayana, materialista convencido, piensa que la realidad subyacente al placer-dolor es el éxito-fracaso adaptativo del organismo animal al entorno en que se halla.

Esta perfecta adaptación al entorno, que sería la meta “buena” del comportamiento, es puesta o proyectada en cada momento por el impulso vital del animal; el hecho mismo de perseguirla confiere a esa meta el carácter de “bien”, pero ese “bien” es puesto sin conciencia ni representación, de la misma manera que el “ser” es puesto por la acción animal. Pero el impulso activo no es incondicionado. No está ciertamente condicionado, en un primer momento, por algún

ideal de “bien” —que, en ese primer momento, no ha aflorado aún a la conciencia—. Pero está condicionado por las necesidades e instintos animales, que subconscientemente ponen en marcha y mantienen el comportamiento. Como observan Hodges y Lachs, Santayana parte de la idea de que la “naturaleza humana” determina la perfección. Lo que valoramos y hacemos fluye naturalmente de la especie de criaturas que somos: organismos animales modelados por la experiencia personal y por el condicionamiento social. Nuestra constitución es quien en último término define la excelencia que podemos alcanzar y lo que al cabo nos satisface.

Es, pues, la materia y, en el caso del comportamiento, la “psique” la que, al actuar, trae a la conciencia la esencia sentimental, digamos, del placer. Pero el placer, aparte de estar asociado “naturalmente” a la satisfacción de los instintos y necesidades animales, en una primera experiencia del mismo se asocia al preciso comportamiento y a la determinada situación en que se experimentó. En momentos posteriores el impulso vital naciente hará surgir en la conciencia la imagen de la situación placentera experimentada y el esquema de la estrategia comportamental con la que se obtuvo el placer, que es el indicador vulgar y prerracional del bien. La estrategia comportamental utilizada se convertirá en “norma moral”.

. . .

Entrando en el tema de la moralidad y la ética, Santayana comienza con unas consideraciones acerca del sentido del bien en la ética. El “bien”, nos dice, es considerado siempre como un ideal. Pero al hablar de este ideal de “bien” se produce una cierta ambigüedad. El “bien” puede ser considerado como “idea” o como “cosa”, y Santayana se pregunta: ¿a qué tipo de ideal (ideal “idea” o ideal “cosa”) lo asimilamos? Una posibilidad es asimilarlo al ideal “idea”. En este caso ese ideal sería, desde un punto de vista psicológico, el referente de la asociación por semejanza (en la memoria) de los distintos instantes placenteros y no placenteros vividos: el ideal satisfacción frente al ideal dolor. En términos ontológicos sería un ideal de tipo

platónico, que confiere su carácter de bueno a los distintos momentos y a las cosas con las que estamos tratando en esos precisos momentos placenteros [VR, p. 491].

Pero cabe también considerarlo como un ideal “cosa”. En este sentido el bien no es algo encontrado en las cosas y situaciones que perseguimos en este mundo, sino algo que está al final de nuestro movimiento a través de las situaciones de este mundo. El bien ideal se personifica en una situación final absoluta en la que trataremos con una realidad que es el bien absoluto. Este es el ideal judío (el triunfo del pueblo de Israel, la tierra prometida), espiritualizado y escatologizado por el cristianismo neoplatónico como “la Jerusalén” celeste. Y es también el ideal que tiene *in mente* Wittgenstein, como vimos más arriba.

Para Santayana el ideal “bien” corresponde al primer tipo. Es lo que hace buenas a las cosas y situaciones. Pero no es un ideal que esté en el mundo platónico, sino que se alumbra, precisamente al vivir el ser humano las distintas situaciones en que se va encontrando. Toda meta, toda situación a la que nos dirigimos, es siempre algún bien, participa en algún grado del ideal platónico de bien.

¿Pero todas las metas y todas las situaciones a las que nos dirigimos son igualmente buenas? Probablemente diríamos que no, de la misma manera que no todas las cosas tienen para nosotros la misma densidad de ser. En una política práctica lo que podría interesarnos es clasificar las distintas metas posibles en función de su distinto grado de bondad, para, cuando nos veamos precisados a hacer una elección y tomar una decisión, poder elegir aquella alternativa que tiene mayor densidad de bien, de la misma manera que ante una variedad de manjares elegiremos aquel que, en virtud de la experiencia o mejor, en virtud de consideraciones racionales, sea mejor.

El inicio de todo comportamiento es una decisión o elección entre múltiples alternativas. Pero ¿cuál es el criterio que dirige la decisión? Santayana avanza tres posibles criterios: la memoria (del individuo o de la comunidad), la razón y la intuición de un ideal “cosa”. El criterio para la elección y decisión puede ser, en primer lugar, la

experiencia previa que ha decantado un sentimiento más intenso (el placer —ética hedonista—); en segundo lugar la razón, que no considera el momento (comer un manjar) como un absoluto, sino en relación con otra situación ulterior prevista más intensa, más extensa o más abarcadora. En tercer lugar, podrá ser la consideración de un ideal “cosa” presentado imaginativamente como la meta absoluta a la que el hombre debe dirigirse y que representaría la forma de adaptación óptima a un entorno óptimo

Cada uno de estos criterios da lugar a un tipo de moralidad específico: la moralidad prerracional, la racional y la posracional. En sus decisiones (que, cuando se transparentan en la conciencia, son coloreadas por la previsión de la satisfacción que se obtendrá haciendo esto o lo otro), el hombre al comienzo actúa o decide, si no al azar, sí en virtud de las experiencias pasadas, como hemos dicho más arriba. Tales situaciones fueron mejores que aquellas otras. Así se acumula en la memoria un acervo de reglas prácticas que presidirán las decisiones individuales. Estas reglas prácticas se suelen formalizar en máximas, que se extienden por en la comunidad, convirtiéndose en “normas morales”, que guían la vida de sus miembros, incluso a lo largo del tiempo en la forma de *mores majorum*. Es el momento de *la moralidad prerracional*, en el que la justificación de las decisiones comportamentales se encuentra en la memoria.

Pero las situaciones reales en las que se encuentra la persona son cambiantes y las experiencias y los comportamientos de los miembros de una comunidad humana, divergentes y aun contrapuestos. Por ello no es extraño que existan contradicciones en las máximas morales formuladas; en el refranero, del que se dice que encierra la sabiduría del pueblo, son muy numerosas las máximas morales que se contradicen. Esto es posible porque los intereses que brotan del organismo (y de la personalidad generada en la socialización) son muy variados y, sobre todo, las situaciones en que pueden ser satisfechos esos intereses y deseos son muy diferentes.

. . .

Así, por encima de la “sabiduría” memorística prerracional, surge en el hombre la razón, que es una función del recuerdo y la previsión. Cuando, tal vez mediante el lenguaje, el hombre es capaz de reflexionar y de analizar sus ideas y sentimientos, se hace capaz de tomar decisiones más adecuadas y realistas. Y al ocurrir esto último, cuando la decisión es precedida por la reflexión; es decir, cuando la razón se inmiscuye en la vida, puede surgir una dialéctica, no sobre el concepto de bien, sino sobre las situaciones en cuanto están coloreadas por el bien. Mediante esta dialéctica se trataría de establecer una jerarquía de situaciones u objetos en virtud de su relativa saturación de satisfactoriedad o de bien. A esta dialéctica la llama Santayana *ética*. Es una ordenación de las situaciones que se traduce en una valoración distinta de las decisiones, en una decisión a la luz del ideal de bien. Las normas morales son, como advertían los escolásticos, *ordinatio rationis* [VR, p. 489].

Este es el momento en el que puede surgir la *moralidad racional*. En este segundo estadio moral la justificación de las decisiones adquiere un modelo racional. El hombre puede intentar relacionar y ordenar las distintas metas que se le ofrecen, el repertorio de situaciones que le ofrece el mundo, en términos de su relativa bondad, y el ámbito de sus posibles decisiones y estrategias o comportamientos en esas situaciones. Al hacer esto, está haciendo un análisis de sus aspiraciones y de sus posibles decisiones, clasificándolas por su grado de importancia con respecto a algún valor. Cuando en sus decisiones adecue sus aspiraciones a las posibilidades que le ofrece el medio y encuentre la conducta óptima para el estado del entorno, esa decisión será racional. A esta “dialéctica de la voluntad” la denomina Santayana, “a falta de otro nombre mejor, ética o filosofía moral” [VR, p. 489].

Santayana incluye sus reflexiones sobre la ética en el segundo libro de *La vida de la razón*, que se ocupa de *La razón en la ciencia*. Evidentemente esta “ciencia” no se ocupa de las causas que hacen surgir estos o aquellos propósitos, sino de la justificación que el propósito confiere a las cosas. “Lo que la ética se pregunta no es por qué

se llama buena a una cosa, sino si lo es o no, si es correcto o no juzgarla tal. En este sentido ideal la bondad no es asunto de opinión, sino de naturaleza” [VR, p. 490].

Esta ética no es una ciencia intersubjetiva, sino una ciencia individual. Por ello, la construcción de la ética no puede llevarse a cabo mediante la simple consideración de los juicios morales que hace un individuo, en la medida en que esos juicios no surgen en el ámbito de la percepción de un mundo, abierto a la inspección interindividual, que imponga la aceptación de unas leyes morales universales, sino de la decisión de un individuo, que es primordialmente una voluntad libre. Los juicios individuales sobre la bondad o maldad de una cosa o de un comportamiento son en cierto modo absolutos y ninguna consideración proveniente de otra persona (y aun de otro momento en la vida del individuo que los profiere) puede declararlos incorrectos. Si una persona dice que la cicuta es buena para beber, podemos decirle que está equivocado, pero si nos dice que es buena de beber para suicidarse, no cabe añadir nada oportuno, pues no lo sería decirle que suicidarse no es bueno. Podríamos quizás ir más allá y preguntarle si hay algo que valore (la vida, los padres, la patria...); si nos respondiera que no sinceramente, nos dejaría sin réplica. El propósito subyacente impone el criterio para juzgar si la cosa o situación (cuya bondad se cuestiona) responden a tal propósito. “El propósito, debajo del cual no existe juicio moral, sienta sus propias normas, y la ciencia ideal se inicia sobre esa base y no le es posible ir más allá para preguntar por qué es bueno lo que obviamente lo es” [VR, p. 490].

Este carácter básico del propósito conduce a la divergencia y aun oposición de los valores y las normas cuando los individuos están próximos formando una colectividad social. Como ya hemos dicho, los intereses que mueven a un hombre varían en las distintas circunstancias y son diferentes en distintas personas o sociedades. En un mundo sin centro compuesto de una multiplicidad de centros individuales la unanimidad de éstos resulta, si no imposible, sí tremendamente difícil. Y así surge el conflicto cuando los respecti-

vos propósitos de las varias dimensiones valorativas del individuo o los sistemas morales de distintos individuos promueven desarrollos incompatibles en dos centros que se encuentran lo suficientemente cerca para chocar físicamente.

Sin embargo, las diferencias entre los hombres no son absolutas y es probable que entre ellos existan semejanzas subterráneas. “En ese caso, estudiando su propia naturaleza, podrían elevarse por encima de su oposición mutua y sentir que su fanatismo les da una visión demasiado estrecha de sus propias almas y de que no se hacen justicia a sí mismos al inferir tan grave injusticia a otros hombres” [*VR*, p. 494].

Este conocimiento de sí mismo, que nos recomendaba Sócrates, junto con el conocimiento del mundo es el comienzo de la ética racional. La racionalidad ética implica, por lo mismo, un perfecto conocimiento de las propias aspiraciones y un perfecto conocimiento de las posibilidades que ofrece el medio con el fin de encontrar la adaptación óptima. Y puesto que el movimiento vital tiene muchas dimensiones y el entorno tiene muchos marcos en los que pueden ser satisfechas aquellas múltiples aspiraciones, una vida racional será aquella que lleve a la máxima excelencia todas aquellas aspiraciones (eliminando las posibles contradicciones entre las pasiones momentáneas) dentro de las posibilidades ofrecidas por el mundo. La racionalidad de la vida implica, pues, poner en orden las propias aspiraciones y adaptar estas aspiraciones a las posibilidades del medio. Dicho con términos naturalistas: el comportamiento y la vida racional serán aquellas que supongan la mejor adaptación al entorno.

Ahora bien, puesto que la perfecta adaptación depende, por una parte, de las aspiraciones humanas y, por otra, de la estructura del mundo, y puesto que tanto el ser humano como el entorno (sobre todo social) son cambiantes, no se pueden dar unas normas éticas válidas para todo tiempo y persona. En sus escritos autobiográficos nos recuerda Santayana su juvenil apreciación del sistema de vida griego (a la que se uniría también el sistema de vida británico), al que llegaba entonces a considerar como el ideal de una

sociedad racional. Más tarde caería en la cuenta de que un sistema racional de vida es sólo un ideal, que no está al final de un proceso concebido como “progreso”, sino que se mantiene como criterio formal al que se pueden acercar, pero del que también se pueden alejar las sociedades en el transcurso histórico. La ética racional no es un conjunto de preceptos determinados, sino un método de análisis (socrático).

Pero la moralidad no es sólo una cuestión personal, sino también social. Que debe haber unos valores universales rectores de la vida de los humanos es una demanda que todos hacemos. Pero ese postulado es proclamado egoístamente por cada individuo cuando piensa que sus valores y normas individuales son válidos para todos los humanos o, al menos, que sus valores son mejores que los de los demás. Sin embargo, a juicio de Santayana, este postulado es incorrecto. “Si se proclama correctamente que dos bienes son igualmente buenos, ninguna circunstancia puede hacer que uno sea mejor que otro. Y, si el lugar en el que surge el bien es declarado indiferente, será indiferente que el bien surja en mí o en ti” [WD, p. 150]. ¿Pero cómo podrían hacerse esos dos pronunciamientos? En la práctica, los valores no pueden ser comparados salvo como representados o promulgados en la imaginación privada de alguien; porque nosotros no podríamos concebir que un bien ajeno fuera bueno a no ser que pudiéramos simpatizar con él de algún modo en nuestras propias personas; y del calor que sentimos al representarnos así el bien de otro dependería nuestra convicción de que aquél era verdaderamente valorable, y tenía un valor en comparación con nuestro propio bien. La voz de la razón, al invitarnos a preferir el bien mayor, no importa quién pueda gozarlo, no es más que la fuerza de la simpatía, que nos presenta una remota existencia vívidamente *sub specie boni*. La capacidad para tal simpatía mide la capacidad para reconocer el deber y consiguientemente, en un sentido moral, a tenerlo.

Sin duda es concebible que todas las voluntades llegaran a ser cooperativas, y que la naturaleza estuviera mágicamente gobernada por una exacta y universal simpatía; pero esta situación debería haber-

se alcanzado en parte, antes de que pudiera ser concebida o juzgada como un ideal normativo. Los tigres no pueden verlo como tal, porque eso suprimiría el bien trágico llamado ferocidad, que constituye a sus ojos la mayor gloria del universo. Por ello, la inercia de la naturaleza, la ferocidad de las bestias, el optimismo de los místicos y el egoísmo de los hombres y naciones deben ser aceptados como las condiciones para bienes peculiares, esencialmente inconmensurables, que ellos pueden generar separadamente. Representa una vehemencia fuera de lugar llamarlos intrínsecamente detestables, porque no generan (en la medida que no pueden) o reconocen los bienes que nosotros apreciamos.

¿Qué puede ofrecer la ética para generar y mantener la cohesión moral de la sociedad? Santayana es un tanto pesimista en este punto. Cuando estalla el conflicto, la ética “no tiene nada que ofrecer frente a la discordia [...]. El mismo celo, el mismo patriotismo y la misma disposición al martirio anima a los miembros de sociedades rivales, sobre todo ante el hecho de que los adversarios son todos igualmente absolutos y vehementes” [*VR*, p. 493], a pesar de que las fidelidades e ideales de ambos bandos sean igualmente arbitrarias

Esto no obsta para que las consideraciones sobre la relatividad de los valores no puedan llegar a tener un efecto benéfico. “La relatividad de los valores, si llegara a prevalecer en la conciencia de las gentes, tendería, a juicio de Santayana, a convertir a las gentes en más sociales que lo haría la creencia en que las cosas tienen valores intrínsecos e inmutables, sin que importe la actitud de cada uno hacia ellos. Sin duda, si los bienes, incluida la correcta distribución de los mismos, son relativos a naturalezas específicas, la guerra moral continuará existiendo, pero no con flechas envenenadas” [*WD*, p. 152]. Se reconocería que nuestro privado sentido de la justicia tiene sólo una relativa autoridad; y mientras nosotros no podemos tener un deber más alto que seguirlo, seguiríamos relacionándonos con aquellos cuyos objetivos fueran incompatibles con él, lo mismo que nos relacionamos con cosas físicamente inconvenientes, sin insultarlos como si fueran moralmente viles o lógicamente desdeñables.

El altruismo consiste en compartir los intereses de los otros. Más allá de la pálida unanimidad real el único altruismo es la caballerosidad, “el reconocimiento del íntimo derecho y justificación de nuestros enemigos a luchar contra nosotros” [WD, p. 152]. Esta caballerosidad ha sido practicada largamente en el campo de batalla sin abolir las causas de la guerra; y podría extenderse concebiblemente a todos los conflictos de los hombres unos con otros y a los belicosos elementos dentro de cada corazón. Cuando un hombre ha decidido un curso de acción, resulta vana indulgencia declarar que él está seguro de que ese curso es absolutamente correcto. Su dogma moral expresa su origen natural tanto más claramente cuanto más calurosamente proclamado; y el absolutismo ético, al ser una mueca mental de la pasión, refuta lo que él dice por lo que él es.

Hay sin embargo un posible ideal de vida que, aunque no sea absoluto en sus preceptos, parece adecuado para un animal racional y para todos ellos, en la medida en que los humanos, por definición (aunque quizás no de hecho), son racionales. Y la razón, antes que un instrumento lógico que compara, deduce y saca conclusiones en el plano del pensamiento, es en profundidad, como señala en *Dominationes y potestades*, un “equilibrio de fuerzas” —obtenido caóticamente— que en el plano del vivir individual se muestra como la demanda de armonía y de satisfacción armónica de la mayor cantidad posible de nuestros impulsos y, en el plano social, se manifiesta como justicia social. La armonía interna y la justicia en la sociedad parecerían principios éticos universales de los que se derivarían códigos morales universales.

Sin embargo, la armonía es un valor puramente formal, y puede ser obtenida con distintas piezas y distintos diseños. Por otra parte, esta demanda formal de armonía y justicia resulta difícilmente audible en medio de la vociferante cacofonía de los intereses y deseos experimentados inmediatamente por el individuo o por los distintos grupos sociales. Santayana no estaría muy seguro de que la razón impere en la vida de los individuos, regida normalmente por la pasión y la memoria, o en la de los pueblos normalmente pugnaces

y fanáticos. En *Los reinos del ser* dice: “Incluso el más general y tolerante de los estándares morales —la armonía—, no es un bien en sí mismo. Debe haber una voluntad real dirigida a la armonía en orden a hacer de la armonía un bien. La armonía exige más de un sacrificio: ¿en qué dirección, a qué coste deberán ser hechos esos sacrificios? Una naturaleza fuerte y bien articulada y vigorosa, con una perfecta armonía en sí misma, despreciará y detestará la armonía en una escala más amplia; rehusará sacrificar alguna parte de su escogido bien y declarará guerra eterna al demonio y a todos sus agentes obsequiosos e insidiosos” [RS, p. 483].

. . .

En tercer lugar Santayana alude a una forma de *moralidad* a la que llama *posracional*, en la que el criterio justificativo de las decisiones no es la memoria ni el resultado de la dialéctica racional, sino la previsión de una final meta óptima, absoluta. La moralidad posracional supone en cierta manera una vuelta a la prerracional, pero después de desilusionarse de la racional. En esencia la moral posracional consiste en una serie o sistema de normas orientadas a alcanzar un tipo particular de bien, que se considera el único válido, sea el placer, el autodomínio o impasibilidad o la vida eterna. Lo que convierte a estas morales en posracionales es el hecho de que cercenan algunas dimensiones del hombre, para alcanzar una cierta seguridad ante la experiencia de fracasos adaptativos.

La razón (que es la clave de la moralidad racional) no es clarividencia; una decisión perfectamente racional puede llevar al dolor; el que sea racional no significa que una decisión se apoye sobre las auténticas aspiraciones del alma y sobre las reales posibilidades del mundo; nuestro autoconocimiento puede ser deficiente y nuestra ciencia del mundo parcial y defectuosa. De ahí la exigencia de un autoconocimiento cada vez más profundo y de una ciencia del mundo más acertada. Pero esto no obsta para que una decisión sea racional, es decir, adaptativa, aunque por fallos en aquellos conocimientos lleve al fracaso. Estos fracasos, a un hombre sano lo impulsarán

a precisar sus conocimientos, pero no a abandonar la acción o a recortar su vida. Pero, para un hombre débil, cabe la solución de la retirada o la anulación de su propia voluntad. Es lo que hacen el epicureísmo (que abandona la vida pública para vivir una vida privada, única en la que puede encontrar el bien o el placer) y el estoicismo (que anula la voluntad ante un mundo al que considera, no como un escenario para la acción, sino como un entorno activo y presionante, que no deja ningún margen para la libre actividad humana). La otra moral posracional es la cristiana. En este caso no se niega la libertad ni se propone la retirada de este mundo. Lo que se hace es desvalorizar el presente y el mundo entero en virtud de un ideal imaginativo pospuesto al término del vivir. Por ello dirá Santayana que es un sistema de racionalidad diferida.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Al comienzo de mi trabajo expresé claramente cuáles eran mis intenciones. No pretendía en absoluto devaluar las semejanzas encontradas por los profesores Hodges y Lachs entre determinados puntos de los pensamientos de Wittgenstein y Santayana. Ya sólo su intento de relacionar a ambos pensadores es meritorio; y los resultados de su estudio son dignos de encomio.

La finalidad de mi estudio era más modesta y, en cierto sentido, continuadora de las ideas de tan ilustres profesores. Pretendía simplemente matizar sus resultados para comprender con mayor precisión los postulados coincidentes de Wittgenstein y Santayana. Adoptando el criterio del segundo Wittgenstein de que el sentido de las expresiones se encuentra en su uso dentro del discurso, que a su vez debe ser interpretado desde el marco de la forma de vida en que se profiere, he pretendido simplemente exponer los discursos de Santayana y Wittgenstein; el discurso del primero acudiendo a algunos de sus escritos en los que desarrolla de modo organizado su pensamiento moral, y el del segundo, resumiendo la explicitación

ofrecida en *Thinking in the Ruins* del pensamiento, tal vez un tanto implícito, de Wittgenstein. Pensaba que la simple exposición por separado de las ideas de uno y otro pensador, en la que se incidía sobre todo en los puntos similares, sería suficiente para destacar la peculiaridad de las coincidencias entre ambos.

Departamento de Sociología y Política Social
Universidad de Murcia
Campus de Espinardo, E-30100, Murcia
E-mail: jmsaba@um.es

REFERENCIAS

Las citas y referencias incluidas en el texto mediante abreviaturas y número de página corresponden a las siguientes obras:

[CV] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, editado por G.H. von Wright, Oxford, Basil Blackwell, 1980. Traducción castellana: *Cultura y valor*, Madrid, Espasa-Calpe, 2004.

[LE] LUDWIG WITTGENSTEIN, *A Lecture on Ethics*, *Philosophical Review*, 74 (1965) pp. 3-12. Traducción castellana: *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1995.

[IF] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, 2.ª edición, Oxford: Basil Blackwell, 1958. Traducción castellana, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona y México, Crítica/UNAM, 1988.

[PH] GEORGE SANTAYANA, *Philosophical Heresy*, Triton Edition. Tomo VIII.

[RS] GEORGE SANTAYANA, *Los reinos del ser*, traducción española de F. González Aramburu, México, Ediciones del Fondo de Cultura Económica, 1959.

[TR] MICHAEL HODGES y JOHN LACHS, *Thinking in the Ruins*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2000.

[VR] GEORGE SANTAYANA, *La vida de la razón*, traducción española por Aida A. Kogan de la revisión hecha por el autor en colaboración con Daniel Cory. Buenos Aires, Editorial Nova, 1954.

[WD] GEORGE SANTAYANA, *Winds of Doctrine*, Nueva York. Charles Scribners Sons, 1913